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

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

Vol. 64 - 2001

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

IMPRIMI POTEST
ANTONIO NAVAS GUTIÉRREZ, S.I.
*Rector de la Facultad*
*de Teología de Granada*
Granada, 4 de junio de 2001

IMPRIMATUR
MANUEL REYES RUIZ
*Vicario General*
Granada, 8 de junio de 2001

ISSN 0210-1629
Depósito legal: Gr. 184/1969
GRAFICAS DEL SUR, S.A.
Boquerón, 6 – Granada 2001

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 5-58.*

# El miedo invalidante del matrimonio: Tomás Sánchez y Basilio Ponce.

**Estanislao Olivares S.I.**

## Legislación vigente.

El vigente canon 1103 establece que:

«Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco, *etiam haud consulto incussum*, a quo ut quis se liberet eligere cogatur matrimonium».

El canon 1087 § 1 del Código anterior decía así:

«Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco *et iniuste* incussum, a quo ut quis se liberet, eligere congatur matrimonium»

Dos son, pues, las diferencias entre el canon del Código anterior y el vigente canon 1103; éste añade «etiam haud consulto» y omite el adverbio «iniuste» del anterior canon 1087 § 1.

En el proyecto de cánones del derecho matrimonial estudiado por la Comisión correspondiente, en abril de 1977, el canon 304, equivalente al canon 1087 entonces vigente, decía así:

«Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco *et iniuste, etiam inconsulte incussum*, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium»[1].

Se proponía, pues, reconocer al miedo «inconsulte incussum» como una especie del miedo invalidante del consentimiento matrimonial. En la consulta se propuso la supresión de esas palabras; pero hubo empate de cuatro contra cuatro, y una abstención, por lo que quedaron esas palabras en el canon.

Por el contrario, la Comisión decidió por unanimidad la supresión del adverbio «iniuste». Dos consultores propusieron también la supresión de la exigencia de que el miedo tenía que provenir «ab extrinseco», pero se opusieron cinco consultores —uno se abstuvo en la votación—, «quia

[1] Communicationes 9 (1977) 376.

secus plura motiva interni animi adduci possent tanquam speciem vis et metus habentia, quod viam aperiret pluribus abusibus»[2].

Quedó, pues, así el proyecto de canon:

«Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco, *etiam inconsulte incussum*, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium»

Entre las advertencias recibidas por la Comisión, comunicadas el pleno en las sesiones de octubre de 1981, una indicaba tímidamente:

«Can. 1057. 1. Fortasse oportet locutionem «iniuste» (can. 1087 C.I.C.) retinere».

La respuesta fue tajante:

«R. Admitti non potest. In ordine ad matrimonium contrahendum, metus est semper iniustus. Ceterum invaliditas statuitur non in poena iniustitiae sed propter defectum libertatis».

Otra advertencia preguntaba:

«2. Quid significat «inconsulte» in hoc textu?».

Se respondió escuetamente:

«R. Non ad extorquendum consensum»[3].

Completa la norma vigente, canon 1103, una respuesta de la Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico, de 25 de noviembre de 1986, en virtud de la cual la norma de este canon 1103 afecta también a los no católicos. Dice así:

«Patres Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando, proposito in plenario coetu diei 25 novembris 1986 dubio quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. Utrum vitium consensus de quo in can. 1103 matrimonium non catholicorum applicari possit.

R. Affirmative»[4].

Ahora bien, el canon 11 establece que:

«11. Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverint».

Luego el canon 1103, que se aplica a los no católicos, no es una ley meramente eclesiástica.

---

[2] *Ibid.*

[3] Communicationes 15 (1983) 234.

[4] AAS 79 (1987) 1132.

Esta es la norma vigente y el proceso reciente, poscodicial, que llevó a la actual configuración del miedo que invalida el consentimiento matrimonial.

Por tanto, el miedo que invalida el consentimiento matrimonial es el que proviene de un agente externo y obliga al coaccionado a dar el consentimiento, aunque no sea esto lo que pretende el agente externo; esa coacción es siempre injusta y su efecto invalidante del matrimonio proviene del mismo derecho natural.

## Doctrina canónica en el siglo XVII.

Pero es interesante conocer la doctrina que sobre el miedo invalidante del matrimonio exponían los dos tratados más célebres «De matrimonio» a principios del siglo XVII, los de Tomás Sánchez y de Basilio Ponce —sobre todo en los puntos en que discrepan—, sopesar sus argumentos, y comprobar su repercusión posterior en la evolución de la configuración jurídica del miedo invalidante del matrimonio hasta llegar a la que tiene en el derecho vigente.

Tomás Sánchez publicó en 1602 el primer tomo de su tratado *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, aunque la licencia del provincial está fechada el 20 de enero de 1599. La introducción del libro cuarto *De consensu coacto* indica como materia de este libro: «Iam hoc quarto libro de consensu metu coacto disputandum est»[5].

Basilio Ponce titula *De consensu ex coactione vel ex errore* el libro cuarto de su tratado *De matrimonii sacramento*[6], publicado en 1624, aunque su redacción estaba terminada en 1620, pues en este año están fechadas las diversas aprobaciones del libro.

Teniendo en cuenta las notas que configuran en el derecho vigente el miedo que afecta a la validez del consentimiento matrimonial, estudiaremos en ambos autores: 1. la gravedad de ese miedo invalidante y la exigencia de que sea grave, 2. el influjo del miedo leve en el matrimonio, 3. el miedo reverencial, 4. la exigencia de que sea extrínseco, 5. la injusticia —que ya no se exige— en ese miedo que hacía nulo el consentimiento matrimonial, 6. el influjo del miedo justo en la nulidad del matrimonio, 7. la exigencia de que se infiera con la intención de

---

[5] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, pág. 681.

[6] BASILIUS PONCE, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 211.

obligar a contraer un matrimonio, 8. el origen natural o eclesiástico de la virtualidad irritante del matrimonio, que se atribuye al miedo.

## 1. Miedo grave

### *a) Elementos del miedo grave en Tomás Sánchez y Basilio Ponce.*

La definición de miedo en ambos autores, Tomás Sánchez y Basilio Ponce, es la común, tomada de Ulpiano: «instantis periculi vel futuri mali mentis trepidatio»[7].

Tomás Sánchez explica con gran amplitud todos los aspectos del miedo grave, aduce y refuta las sentencias de otros autores, y expone con claridad la propia sentencia.

Alude en primer lugar a cuatro clases de miedo, que distinguen algunos autores; pero pasa enseguida a la división que más directamente se refiere a la coacción del consentimiento matrimonial:

> «Sed proprius ad nostrum institutum accedendo, duplex est metus: quidam cadens in virum constantem, quidam vero in inconstantem [...]. Solent etiam appellari metus gravis et levis, sive vanus [...]. Quinque considerantur conditiones ut metus cadat in virum constantem. Prima est, ut malum quod timetur grave sit [...] id est, magni mali»[8].

Explica luego que la gravedad del miedo que afecta al varón constante debe ser grave en sí mismo considerado y no solamente un mal que evite constantemente un determinado hombre. Cita a su favor a Soto 4., d.29, q.1, ar.2, vers. «secundo per accidens». Tras citar otros autores concluye:

> «Nec obstat argumentum oppositum: vere enim exigitur grave esse in se malum, quod timetur, quamvis ista gravitas respective consideranda sit respectu personae patientis metum. Semper tamen necessarium est ut malum ipsum sit grave, ita ut merito et non ex vana aestimatione personae timeatur»[9].

---

[7] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, pág. 683.- BASILIUS PONCE, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 217.

[8] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4º, disp. 1ª, pág. 684.

[9] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4º, disp. 1ª, pág. 685.

La segunda condición es que la amenaza del mal sea probable y razonable:

«Secunda conditio ad metum cadentem in virum constantem est, ut aestimatio mali quod timetur, sit fortis, id est, ut timens non vane leviterque credat malum illud sibi imminere, sed probabiliter et rationabiliter. [...] Et ratio est, quia hoc distat inter constantem et inconstantem: quod ille non nisi ex forti et probabili aestimatione movetur; hic autem, ex levi»[10].

La tercera condición es que quien infiere la amenaza sea capaz de llevarla a cabo:

«Tertia conditio ad metum gravem requisita est, ut metum incutiens potens sit minas exequutioni mandare. [...] Non tamen ita hoc accipiendum est ut minans de facto possit implere, sed ut timens rationabiliter existimet posse eum implere, quamvis de facto non possit ob aliquam rationem timenti incognitam»[11].

La cuarta condición es que el amenazante suela cumplir sus amenazas:

«Quarta conditio est, ut metum incutiens minas exequi solitus sit; secus si homo sit facile minas iactans faciliusque ira deposita nihil aut parum exequutioni mandans. [...] Nec sufficit ut solitus sit minas exequi, sed oportet solitum esse exequi in eodem genere mali comminati. [...] Caeterum crediderim hoc intelligi, nisi solitus minas exequi sit, licet non in eodem genere mali, at saltem in alio ita atroci, ut sufficiens sit ad incutiendum metum cadentem in virum constantem. Quia eadem videtur ratio. Similiter non sufficit ut minans semel male tractarit. Quia unicus hominis actus non probat consuetudinem, sed exigitur saltem binus. [...] Hoc tamen intelligitur quando semel male tractavit alios, secus si ipsummet contrahentem»[12].

La quinta y última condición es que no se pueda defender fácilmente el que sufre las amenazas:

«Ultima conditio est, ne possit timens facile occurrere malis quae timentur; si enim posset alia ratione facile occurrere malis quae timentur, ut implorando alicuius auxilium, consulendo superiorem, etc., non esset timor cadens in virum constantem»[13].

---

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*, pág. 686s.

[12] *Ibid.*, págs. 687s.

[13] *Ibid.*, pág. 688.

Por su parte, Basilio Ponce en el capítulo segundo de su libro cuarto, después de aducir la definición que Ulpiano dio del miedo, prosigue:

«Omissis autem variis metus divisionibus, de quibus nonnulla postea, quod ad nostrum institutum attinet, communi tantum divisione metus dividitur in levem et gravem sive iustum. Cognita autem gravis metus natura, quid levis metus sit, facile innotescet»[14].

Y define el miedo grave en los siguientes términos:

«Unde non incommode grave, iustum[15], sive probabile metum apte definire possumus: Metus cadens in constantem virum est instantis gravis iniustique mali ab homine sibi inferendi vehemens opinio»[16].

De esta definición saca luego conclusiones, que indican cuatro cualidades que tiene que tener el miedo para que sea grave:

«Primo sequitur ad metum gravem requiri ne quis facile possit iis, quae imminent occurrere. Inconstantis enim est ea timere, quae facile alia via evitari possunt, ut satis constat. [...] Secundo colligitur aestimationem imminentis mali eam debere esse, quae non sit indigna constanti viro qui medius est inter constantem et pertinacem. [...] Satis est probabilis timor instantis damni, licet revera damnum non sit illatum. [...] Instantis cum dico, non tantum proxime imminentis intelligo, sed futuri etiam distanti tempore, si tamen probabiliter timeatur eventurum. [...] Tertio sequitur, si is qui minatur non possit minas exequi, non esse metum gravem, quantumvis minae graves sint. [...] Quarto sequitur malum quod imminet debere esse in se magnum et grave malum, non tantum comparatione alterius minoris mali. Id quod optime docuit Soto, in 4, dist. 29, q.1, art. 2, vers. secundo per accidens. Ratio est aperta. Quia iura ideo rescindunt contractus metu gravi celebratos, quia is timor libertatem minuit, sive consensum impedit in viro forti. Leve autem malum in

---

[14] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 217.

[15] El miedo grave se llamaba también «iustum», como indica PABLO LAYMANN, *Theologia moralis*, tomo 2°, 1625, libro 5°, tratado 10°, capítulo 5°, num. 3, al tratar del miedo reverencial: «Metum reverentialem per se non censeri *iustum aut sufficientem ad infirmandum matrimonium*, vel religionis professionem [...]».

[16] *Ibid*, pág. 217.

se, quod solum grave est in comparatione minoris, non minuit in viro forti libertatem, atque adeo non cadit in virum constantem. Necesse etiam est malum in se grave sit, et non ex vana meticulositate hominis aestimatione conceptum. Unde minas, quae tendunt ad cessationem lucri non continere gravem metum habet decissio Rotae apud Farinat 40, vol. 1 consil.»[17].

Como se ve coinciden los dos autores en las características del miedo gravé; Tomás Sánchez especifica más la tercera característica, «que el amenazante pueda cumplir sus amenazas» añadiendo como otra característica, «que suela cumplir sus amenazas».

Ambos autores citan a Domingo Soto al exigir en el miedo que es causa de la invalidez del matrimonio una gravedad que sea juzgada tal por la generalidad de los hombres, no en un caso particular. Esta es la cita del texto de Domingo Soto:

«Secundo per accidens attenditur ratione subiecti; scilicet, hominis, ne ad cavendum minus malum, maius admittat. Hinc fit non satis esse ut metus cadat in constantem virum, quod vir illum constanter caveat. Si enim ille, cuius pulcherrimum equum latrones in nemore surriperent, recuperare aliter nequit quam pretio decem aureorum, constanter profecto facit illos erogando. Sed tamen metus amissionis equi ex obiecto non est viri constantis»[18].

Contra los autores que sostenían que ante la amenaza de dos males el varón constante debe elegir el menor mal, Tomás Sánchez dice que esa elección es necesaria para que el amenazado se libre de culpa, pero no se requiere para que el matrimonio sea nulo.

« [...] Secunda sententia (cui magis adhaereo) ait requiri electionem minoris mali ut ex parte subiecti dicatur metus cadens in virum constantem, id est, ad hunc effectum ut timens constanter agat culpaeque inmunis sit; verum id non requiri ut dicatur cadere in constantem virum quoad rescissionem matrimonii et caeterorum contractuum, sed ad hoc satis esse, si timor ipse ex parte obiecti sit cadens in virum constantem, quia est timor malis gravis, quod ex se virum constantem movere poterat. Probatur, quia iura ideo annullant matrimonum et concedunt rescissionem caeterorum contractuum,

---

[17] *Ibid.*, pág. 218s.

[18] DOMINICUS SOTO, *Commentariorum ... in Quartum Sententiarum, secundus tomus*. Salmanticae 1560, pág. 151.

quando metus gravis intercedit, quia is metus liberum consensum impedit et iniuriam irrogat»[19].

Basilio Ponce se propone también en el capítulo tercero estas dos cuestiones: «An grave malum semper debeat esse maius eo quod eligitur, et in qua persona timeri debeat?». Respecto a la primera cuestión propugna que no siempre el mal que se evita tiene que ser mayor que el que se elige, y por ello sería un mal grave el que se elige incluso a cambio de cometer un pecado mortal. Reconoce que defiende esta misma doctrina Tomás Sánchez y que aduce la razón verdadera que la apoya:

«Sequitur [hanc doctrinam] Thomas Sanchez, lib. 4 de matrimonio, disp. 2, insinuavitque genuinam huius rationem, quantum ego iudico. Quia leges sive Ecclesiasticae sive civiles, quae contractum ex metu rescindunt, tantum eo respiciunt ne faveant extorquenti consensum per iniuriam, ut huiusmodi violentiae repellantur a republica, non tamen privatum commodum eius qui timet; et etiam eo moventur, quia volunt integrum et illaesum unicuique manere consensum; id autem eodem modo se habet, sive quis eligat peccatum aliquod ad evitandum maius malum, sive non. Immo et videtur idem colligi ex ipsis constitutionibus sive legibus, cum in universum contractum matrimonii, verbi gratia, ex metu initum irritent, cum tamen difficile sit non intervenire mendacium in contrahente matrimonium, aut profitentem, per metum, dum is qui timet conatur decipere extorquentem consensum, et una cum verbis habet animum non adimplendi. Quod quidem vero simile est Ecclesiam praevidisse, eoque non obstante statuit matrimonium, aliosque contractus, esse nullos. Signum ergo est metum constantis viri considerasse tantum ex obiecto»[20].

Sin embargo, Ponce hace una corrección: ¡niega que se dé tal caso!:

«Verum meo iudicio melius responderi potest sub distinctione. Nam in primis, quod ad contractus attinet, non videtur esse locus praesenti quaestioni. Quivis enim contractus ex natura rei potest celebrari sine ullo peccato, etiamsi metus gravis incutiatur; ac-

---

[19] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 2ª, págs. 689s.

[20] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 220.

cidentale est, si in eo interveniat peccatum ex fragilitate celebrantis. [...] Quia si metus inducatur ad contrahendum, una cum verbis habere potest animum contrahendi, ut absit mendacium et verba vera sint; eo autem consensu nihil efficitur, ut legibus constitutum est, atque ita sine ullo mendacio nihil efficit, et evitat malum. Quod si cum verbis non habeat consensum, sed potius animum oppositum, id mendacium non evenit ex exigentia metus, cum sine illo damnum evitari possit, sed ex fragilitate aut ignorantia contrahentis»[21].

No deja de ser curiosa esta sutileza de Basilio Ponce; dice que el contrayente, coaccionado por el miedo, tenga voluntad de contraer, aunque al mismo tiempo tiene la seguridad de que su consentimiento es nulo.

Según ambos autores la gravedad del miedo que produzcan las amenazas se ha de medir con referencia al carácter y modo de ser de quien lo padece. Después de refutar la sentencia contraria, concluye Tomás Sánchez:

«Sit ergo conclusio, tanquam certum statuendum est metum cadentem in virum constantem dici respective, et proinde metum, qui respectu unius est cadens in virum constantem, non esse tale respectu alterius, qui fortior et robustior est; unde minor desideratur in foemina, quam in viro. [...] Et ratio est, quia licet foemina habeat virtutem constantiae, propter constitutionem tamen corporis illi sexui naturalem, minus potest resistere metui, quam vir; ergo minor metus sufficit ut opprimat cogatque foeminam constantem succumbere, quam virum eadem constantia praeditum [...] Idem dicendum est, eadem ratione, non tantum in foemina respectu viri, sed etiam inter ipsos viros, ut enim discernatur quis sit metus cadens in virum constantem attendenda est aetas, ut si senes vel puer sit, cui metus incutitur; similiter eius fortitudo innataque animi magnitudo aut parvitas aut fragilitas; quare dum dicitur metus cadens in virum constantem intelligitur nomine viri animi robur pro cuiusque conditione»[22].

Basilio Ponce también indica que para calibrar la gravedad del mal amenazante hay que tener en cuenta la condición femenina y las características personales de quien padece el miedo:

---

[21] *Ibid.*, pág. 220.

[22] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 3ª, pág. 691.

«Hoc autem quod grave malum appellamuus non semper debet esse aequale, sed attendenda est circumstantia sexus et aetatis. Malum enim, quod comparatione viri grave non iudicabitur, censebitur respectu foeminae, quia natura est imbecillior sexus. [...] Unde recte infert ad gravem metum in foemina non requiri metum cadentem in constantem virum, sed in foeminam constantem. [...] In viris item spectari debet quis robustior sit, quisve imbecillior, an puer, an adolescens, an maturae aetatis; ex personarum enim qualitatibus pensandum esse et aestimandum, an sit iustus [= gravis] metus»[23].

Luego en la línea de Tomás Sánchez y de Basilio Ponce habría que definir el miedo invalidante del matrimonio: «qui cadit in virum aut feminam constantes».

También ambos autores advierten que el miedo grave que coacciona al varón constante no es solamente el que le amenaza a él, sino también el que se infiere a otros allegados suyos. Éstas son las proposiciones de Tomás Sánchez, aunque no todas aplicables directamente al miedo que invalida el matrimonio, sino a los contratos en general:

«Certum quidem est non requiri ut timeantur haec mala in propria persona, sed satis esse timeantur in persona filiorum. [...] Dico primum, id extendendum esse ad alias personas ultra filios; quare si ea mala timeantur in propria uxore, erit metus cadens in virum constantem. [...] Secundo tamen dico, idem esse dicendum, si timor inferatur parentibus, ut filii contrahant; erit enim timor viri constantis respectu filiorum. [...] Tertio dico, idem dicendum esse de ascendentibus; nam timor ipsis illatus reputatur iustus [= gravis] respectu descendentium. Quia descendentes ipsos habent, venerantur ac amant, ut parentes. [...] Quarto dico, idem esse respectu fratrum; est enim a natura insitus arctus amor inter fratres. [... Quinto dico, idem esse respectu consanguineorum. Probatur, quia natura ipsa amore conciliat consanguineos tanquam unam carnem et eodemque sanguine derivatos. [...] Hinc infertur idem dicendum esse quando malum esset comminatum personae arctissima amicitia coniunctae contrahenti. [...] Secundo infertur, idem dicendum esse quando domesticis alicuius metus infertur, ut ille contrahat. [...] Sexto dico, similiter esse metum cadentem in virum constantem, quando is incutitur affinibus. Quia sunt velut proprii consanguinei, cum sint consanguinei alterius ex coniungibus, et hi sint una caro. [...]

---

[23] *Ibid.*, pág. 219.

Tandem interrogabis ad quotum gradum extendatur huiusmodi consanguinitas aut affinitas, ut censeatur timor iustus [= gravis] illatus mihi, quando incutitur consanguineo vel affini ut ego contraham? [...] existimo dicendum extendi consanguinitatem aut affinitatem usque ad quartum gradum, sicut ad illum usque durat ad impediendum matrimonium. [...] Quia usque ad illum durat naturalis affectio, et ultra illum iam non reputatur illi consanguinei, ut graviter laedatur aliquis ex timore incusso consanguineo ultra illum gradum, nisi esset timor rei tangentis laedentisque valde honorem, unde toti prosapiae etiam ultra eum gradum macula scqueretur; tunc enim iam in propia persona damnum timeretur»[24].

Basilio Ponce de manera más breve que Tomás Sánchez indica hasta qué grado de vinculación con las personas las amenazas a ellas pueden dar lugar a un miedo grave; añade alguna matización y subraya que estas apreciaciones se fundan en la naturaleza de las cosas, pero pueden existir circunstancias que quiten la gravedad de tales amenazas.

«4. Rursus quaeritur an istud grave malum debeat timeri in propria persona, an etiam satis sit ut timeatur in aliena. Et quidem si immineat filiis, gravis metus est comparatione patris [...]. Idem dicendum est si timeatur in uxore; sunt enim una caro [...]. Atque id quoque dicendum existimo de aliis consanguineis; vehemens enim est amor ingenitus erga illos, si rerum natura spectetur [...]. Limitandum videtur ad quartum gradum. Nam usque ad illum communi sensu et affectu consanguinei reputantur. Excipe, nisi malum aliquod etiam remotissimis inferretur quod in totum genus redundaret.

5. Hanc etiam doctrinam extende ad viros arctissimo amicitiae vinculo coniunctos. Amicus enim animae est dimidium meae, ut dicebat Horatius. Extende etiam ad affines intra eundem 4. gradum; [...] Extende etiam ad domesticos [...] Idem quoque dicendum de ascendentibus comparatione descendentium, et e contra. [...] Nonnulii etiam extendunt ad colonos, sed non placet, si rei natura spectetur, nisi forte in aliquo peculiari casu gravis in Dominos redundaret iniuria. Haec autem dicta sunt spectata rei natura, non peculiari circumstantia. Potest enim aliquis ita esse affectus erga consanguineos suos vel affines vel domesticos, imo etiam erga fi-

---

[24] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, págs. 694-697.

lium aut uxorem, ut etiamsi illis inferendum sit grave malum, non censeatur gravis metus»[25].

Expone Tomás Sánchez, por último, cuáles son esos males graves y suficientes para infundir miedo en un varón constante. Como primer principio indica que esa gravedad y suficiencia es algo que debe apreciar el juez:

«1. Primo, concors doctorum sententia est, id iudicis arbitrio definiendum esse. [...] Et ratio est, quia exprimi non possunt in particulari omnes casus; et quamvis de aliquibus malis constet esse sufficientia, cum requiratur probabilis illorum iam impendentium aestimatio, iam iudicis arbitrium desiderabitur ad perpendendum an talis sit aestimatio»[26].

Sin embargo, propone algunos casos en los que es evidente la gravedad de la amenaza; todos ellos los explica con citas de autores.

«4. Secundo, citra controversiam, metus mortis cadit in virum constantem. [...]. Tertio, idem dicendum est de metu armorum; est enim cadens in virum constantem, licet portans arma eis non utatur. [...]. Quarto, idem dicendum est de metu servitutis; ut si alicui libero effecto timor iniiciatur redigendi illum in servitutem. [...] Quinto, idem dicendum est de captivitatis timore. Quia est quaedam servitus. [...] Sexto, idem dicendum est de gravis exilii timore; est enim grave malum. [...] Septimo, idem dicendum est de carceris metu [...]; tamen dicendum est, intelligi de carcere diuturno et de vinculis atrocibus. Tunc enim est gravissima poena; secus ubi carcer brevis esset. [...] Octavo, idem dicendum est de timore amissione status. [...] Nono, idem dicendum est de metu honoris amittendi. [...] Decimo, idem dicendum est de stupri comminatione, sive in viro sive in muliere»[27].

Más discusión le merece el miedo a perder la fama, puesto que no había opinión común entre los doctores:

«13. Undecimo, de metu infamiae non constat inter Doctores. Quidem enim dicunt non cadere in virum constantem. [...] Alii dicunt cadere in virum constantem, quando infamia est talis ut ei nullo

---

[25] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 220s.

[26] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 5ª, pág. 698.

[27] *Ibid.*, págs. 698-700.

modo occurri possit. [...] Sit tamen prima conclusio, metus infamiae iuris est viri constantis; ut si quis deprehenso in delicto infami, comminetur fore ut eum prodat. [...] Secunda conclusio, metus infamiae facti, cui non facile occurri potest, cadit in virum constantem; secus, quando facile occurri potest»[28].

Y prosigue enumerando dos casos más; y en primer lugar el miedo a la pena de excomunión:

«16. Duodecimo, de metu excommunicationis varii sunt dicendi modi. Primus est, non cadere in virum constantem. [...] Secundus modus dicendi est, esse timorem cadentem in virum constantem. Quia cum privet suffragiis Ecclesiae fideliumque communicatione, est grave malum. [...] Caeterum cum distinctione lis haec dirimenda est. Aut enim excommunicatio est iusta, et tunc eius metus non cadit in virum constantem, quia tunc est medicinalis, ut excommunicatus a pertinacia et inoboedientie culpa resipiscat, et facile potest ac tenetur sibi consulere oboediendo; quod si nolit, sibi imputet; aut est iniusta, et tunc eius metus cadit in virum constantem. [...] Et quamvis in culpa fuerit excommunicatus non appellando ad suspendendum excommunicationis effectum, verum respectu ipsius excommunicationis expers est culpae, cum iniuste ea poena afficiatur ad extorquendum consensum»[29].

Por último trata de la amenaza de pérdida de bienes:

«20. Ultimo de metu amissionis bonorum, quidam censent non cadere in virum constantem. [...] Sit tamen prima conclusio: metus amissionis bonorum cadit in virum constantem. Probatur, quia aequiparatur metui mortis. [...] Secunda conclusio, metus amissionis maioris partis bonorum cadit in virum constantem. [...] Tertia conclusio, timor amissionis instrumentorum totius vel maioris partis patrimonii, cadit in virum constantem. [...] Rogabis autem, quid dicendum sit de amissione magni lucri? Affirmant [...] Verum haec sententia universaliter intellecta minus vera est»[30].

Basilio Ponce también se pregunta cuáles son esos males graves que infunden un miedo grave. Coincide en señalar los indicados por Tomás Sánchez, aunque precisa más algunas características de esos males.

---

[28] *Ibid.*, pág. 701.
[29] *Ibid.*, pág. 702s.
[30] *Ibid.*, pág. 703ss.

«2. Sed primum supponendum est ad huius decisionem valde requiri prudens iudicis arbitrium [...]

3. Deinde, extra controversiam est metum mortis cadere in virum constantem. Item metus abscissionis alicuius membri, et gravis corporis cruciatus et servitutis. [...] Imo etiam si metus sit amittendi instrumenta libertatis, [...] aut probabile periculum quod evenire possit, ut amissis illis redigatur in servitutem. Adde et metum captivitatis; est enim quaedam servitus,; necnon exilii. [...] Item etiam carceris et vinculorum gravis metus est [...]; idque non tantum intelligo de gravi carcere et atrocibus vinculis, sed de quovis carcere etiam privato, vel etiamsi praestita fideiussione in aliquo loco manere cogatur. [...] Idem quoque dicendum est de armorum metu [...]; idque verum est etiamsi ea deponat, cum tamen possit illis uti.

4. Eadem quoque ratio est de metu amissionis status [...]. Et de metus honoris amittendi, cum prudentibus vita ipsa carior sit. Idem iudicium esto de timore stupri, sive in viro, sive in foemina [...]; stupro autem nomine non tantum intelligo vim illatam virgini, sed etiamsi virgo non sit, ut multi docent ex theologis, dummodo mulier honesta sit, sive nupta sive vidua. Nec enim lex signaculum virgineum consideravit, cum in hac re idem statuat de viro et de foemina, sed vim illatam. Imo et existimo quod quamvis in muliere minus honesta non iudicaretur gravis metus in foro externo, [...] attamen in foro conscientiae, si revera ducta est eo metu, gravis censendus esset. Exponit enim se maximo periculo peccandi»[31].

Aunque reconoce que estos males son ciertamente graves y los considera así la doctrina común, se propone dudas sobre otros tres, que son los tres últimos que exponía Tomás Sánchez: el miedo de infamia, el miedo a la excomunión, y el miedo a la pérdida de bienes o de un lucro.

«5. Quamvis autem haec quae hactenus diximus certa sint et communiter recepta, de tribus tamen dubitari potest. Primo de metu infamiae, secundo de metu excommunicationis, tertio de metu amissionis bonorum vel alicuius lucri»[32].

Trata primero del miedo a la infamia:

---

[31] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 221ss.

[32] *Ibid.*, pág. 223.

«Et quod ad primum attinet, infamiae iuris metum in virum constantem cadere non dubito [...]; est enim iuxta prudentum aestimatione grave malum. Quod si sit infamia facti, [...] si infamia gravis sit et non possit facile declinari, gravem metum oriri [...]. Simile enim est periculo vitae»[33].

Sobre el miedo a una excomunión discurre así Basilio Ponce:

«6. Circa secundum vero, scilicet, excommunicationis metum, non idem omnes sentiunt. Quidam negant esse metum cadentem in virum constantem, quia si iusta est, medicinalis est; si iniusta est, non ligat nec sortitur aliquem effectum [...].

«7. Caeterum mihi magis placet media quaedam sententia, quae communior est inter theologos et Iuris interpretes, et etiam verior. Si excommunicatio iusta est, eius metus non est cadens in constantem virum; adhibetur enim ut resipiscat culpa, teneturque sibi consulere obediendo. Si vero iniusta est secundum rem aut omnino, eius metus cadit in constantem virum, si tamen ei facile occurri non potest appellando quia timet excommunicantis potentiam, vel adeundo superiorem quia distat, et ipse pauper est. Quamvis in foro animae et apud Deum non liget, attamen multis abstinere debet ob scandalum evitandum, multis etiam privatur apud homines, quae molestissima sunt et quovis exilio graviora, ut dixi in tractatu de excommunicatione»[34].

Sobre el miedo a la pérdida de bienes discute también las diversas sentencias:

«8. Circa tertium vero de metu amissionis bonorum etiam sunt discrepantes sententiae. Quidam cadere in virum constantem absolute negant; alii cum limitatione concedunt, scilicet, quando bona tuendae vitae necessaria sunt. Alii cum omnium bonorum amissio est. [...]

9. At mihi videtur in primis certum esse amissionem omnium bonorum, sive illa sint in se exigua utpote si sint inopis, vel in magna quantitate, incutere metum gravem. Quidni aequiparatur metui mortis? [...]. Atque idem ob eandem rationem dicendum existimo de amissionis maioris partis bonorum, idque sive sine illis sustentari vita posset, sive non. [...] Nec minus certum est, si sit metus amissionis strumentorum totius vel maioris partis patrimonii [...].

---

[33] *Ibid.*, pág. 223.

[34] *Ibid.*, pág. 223.

Amissio enim omnium bonorum aut maioris partis metui mortis, ut dixi, aequiparatur. [...]

10. Deinde dicendum existimo metum amittendi lucrum aut haereditatem aut beneficium, quod quis sperat ab aliquo, ad quod non habet ius ad rem, non cadere in virum constantem [...]. Dixi, nisi habeat ius ad rem, quia dum arcetur a lucro ad quod habet ius, iniuria patitur [...]. Hinc colliges, si pater minetur filio ablaturum a maioratu ea quae auxerat, iustum [= gravem] metum incutere [...]»[35].

Añade Basilio Ponce el «metus concussionis», que describe así:

«11. [...] Licet enim concussio sit species metus, et quidquid concussione fit per terrorem fieri dicatur, illud tamen addit concussio supra metum: quia quod concussione fit, tum committitur cum metu publicae potestatis quidquam a subditis extorquetur, vel ipso magistratu vel alio, qui tamen terrore dignitatis obiiciat minante. In qua specie non vis atrox et saeva requiritur, ut in nostro casu, sed quivis metus actionem parit. In odium enim eorum, qui data ad civium salutem potestate abusi, eam in illorum damna convertunt, id constitutum est. Sic etiam ratione potestatis plura magistratibus et eorum officio denegantur, quae omnibus permittuntur, ut matrimonii contractio, [...] et generaliter omnium contractuum celebratio»[36].

## 2. Influjo del miedo leve en el matrimonio.

### *a) el miedo leve en Tomás Sánchez y Basilio Ponce.*

Tomás Sánchez en su tratado *De matrimonio*, 1602, libro 4°, disputa 17ª, se propone así la cuestión:

«1. [...] Difficultas ergo est, utrum quando attentis omnibus circunstantiis metus reputatur levis, aliquando matrimonium eo metu celebratum sit nullum?»[37].

---

[35] *Ibid.*, pág. 223s.

[36] *Ibid.*, pág. 224.

[37] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, pág. 772.

A continuación expone las dos sentencias; nos interesa la exposición que hace de la sentencia afirmativa, y los argumentos que aduce a su favor:

«2. Duplex est sententia. Prima dicet, quamvis in foro externo Ecclesiae matrimonium non irritetur ex metu non cadenti in virum constantem, eo quod Ecclesia, quando metus est levis, minime praesumit coactum sed spontaneum consensum, at in foro conscientiae aliquando irritari metu levi; quando, scilicet, consensus non est spontaneus, sed illo metu extortus ita ut nullo pacto contrahens id matrimonium eligeret, nisi eo metu perterritus»[38].

Aduce cuatro argumentos:

«2. [...] Probatur primo, quia ideo metus gravis irritat matrimonium, quod plenam consensus libertatem impediat in viro constanti; ergo similiter irritabit metus levis tantum libertatis auferens in virum qui natura sua non est adeo constans. [...] Et confirmatur, quia ibi dicitur plena libertate gaudere debere matrimonium; qua minime gaudet, hoc metu levi intercedente.

¶ 2. Ideo mimor metus sufficit in foemina, ut sit gravis irritetque matrimoniuim, quam in viro; quia propter subiecti imbecillitatem minor metus eumdem effectum in illa operatur, quam maior in viro; ergo, si metus levis eumdem effectum coactionis et ablationis plenitudinis libertatis operatur in foemina vel in homine imbecilli, irritabit similiter matrimonium; unde (ut recte advertit Duran. 4. d. 29, q.2, nu. 8) vir inconstans ita cogitur per levem metum ac constans per gravem, nec inter eos distat in consensus coactione, sed in motivo constans enim non timet ex levi aestimatione, qua inconstans terretur.

¶ 3. Quia ius constituens discrimen inter metum gravem et levem innititur praesumptione; praesumit enim metum gravem causam esse actus, levem autem minime. Ius autem praesumptioni innitens non habet locum in foro conscientiae, si in contrarium sit veritas.

¶ 4. Caeteri contractus metu levi celebrati sunt invalidi in foro conscientiae, in hoc sensu ut per illos acquisita sint restituenda; (ut probavi hoc 4 lib. disputat. 9., numer. 4.), quia non sunt plene liberi; sed matrimonium maiorem petit libertatem; ergo a fortiori irritabitur eo metu»[39].

---

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, pág. 772s.

Sin embargo, su conclusión es que el miedo leve no irrita el matrimonio, puesto que la fuerza irritante procede de una ley eclesiástica, que solamente atribuye ese efecto al miedo grave. La razón aducida, que la fuerza irritante del miedo procede de una ley meramente eclesiástica, no es acorde con la legislación vigente en nuestros días; la sentencia de Tomás Sánchez sobre este punto la expondremos más adelante.

Estas son las palabras de Tomás Sánchez sobre la ineficacia invalidante del miedo leve:

«4. Sit conclusio: prior sententia est satis probabilis; et sustinendo matrimonium metu contractum esse iure naturae irritum, haberet longe maiorem probabilitatem. At retenta opinione, quam tenuimus hoc lib. 4, disput. 14. numer. 2. esse solo iure ecclesiatico irritum, tenenda est tamquam probabiliorem haec posterior sententia [la negativa]. Quia Ecclesia solum irritavit matrimonium metu viri constantis initum»[40].

Y responde a los cuatro argumentos que adujo en favor de la sentencia que atribuía al miedo leve fuerza irritante del matrimonio:

«Ad argumenta proris sententiae, proposita nu. 2, respondetur. Ad 1. dic non esse praecisam rationem quod metus tollat plenam libertatem, sed quia rationabiliter servataque constantia id facit; quare cum metus levis irrationabiliter laesaque constantia id praestet, non irritat, Ecclesia id iure optimo statuente.¶ Ad confirmationem, negandum est in metu levi deficere plenam libertatem, qualem iura postulant ad matrimonii valorem. ¶ Ad 2. distinguendum est antecedens: si minor ille metus attenta imbecillitate personae reputatur cadens in virum constantem, atque ita rationabiliter operatur illum effectum: concedo. Quando autem reputatur adhuc metus levis et irrationalis: nego. ¶ Ad 3. negatur fundari in praesumptione, sed innititur ius cuidam naturali aequitati, postulanti subveniri constanter et viriliter agentibus, non autem inconstantibus et levibus. ¶ Ad 4. negatur consequentia. Quia restitutio consurgit ex iniustitia admissa, quae cum inveniatur in metu gravi et levi, uterque metus obligat ad restitutionem. Irritatio autem matrimonii non oritur ex iniuria illata, sed ex iure ecclesiastico, quod merito et iure optimo irritavit, quando metus est gravis, non autem quando levis»[41].

---

[40] *Ibid.*, pág. 774.

[41] *Ibid.*, pág. 774s.

Basilio Ponce no trata expresamente del influjo del miedo leve en el matrimonio, sino en general en los contratos. Sin embargo, en algún pasaje en que alude al miedo leve niega su valor irritante y se apoya en que el miedo leve no quita la libertad:

«Leve autem malum in se, quod solum est grave comparatione minoris, non minuit in viro libertatem, atque adeo non cadit in virum constantem»[42].

*b) Influjo del miedo leve según autores posteriores.*

De los autores posteriores citamos solamente algunos más destacados del siglo siguiente al tratado de Basilio Ponce; Lesio, Lugo y Pirhing admiten en diverso grado como probable la eficacia invalidante del miedo leve; la niega Schmalzgrueber.

Leonardo Leys (Lessius) en su tratado *De jure et justitia caeterisque virtutibus cardinalibus*, 1605, libro 2°, capítulo 17°, dubium 6°, num. 46, tratando del influjo del miedo leve en los contratos, después de citar al Dr. Navarro, escribe:

«ubi etiam matrimonium et votum ex metu levi videtur velle esse invalidum»

Y en el número siguiente afirma:

«47. [...] Altera tamen sententia coram Deo tale matrimonium irritum esse est probabilis, eamque tenet Navarrus, supra et aliqui recentiores, quam esse satis probabilem affirmat Thomas Sanchez, lib. 4, de matrimonio, disput. 17, n. 4. Imo coguntur eam tenere, si sibi constare velint, omnes qui sentiunt metum gravem iure naturae matrimonium irritum reddere [...] Si enim metus gravis iure naturae matrimonium irritum reddit, id provenit ex eo quod adimat libertatem illi contractui necessariam; atqui saepe metus levis non minus adimit; ergo similiter irritabit. Sed quia contrarium fundamentum est probabilius et verius, nempe solo iure positivo id fieri, verius etiam est matrimonium metu levi non reddi invalidum»[43].

---

[42] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 219.

[43] LEONARDUS LESSIUS, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus*, ed. 3ª, Antverpiae 1612, pág. 204.

Juan de Lugo S.I. en su tratado *De Justitia et Jure*, 1642, disputa 22ª, sección 7ª, num. 141, al tratar del influjo del miedo leve en el contrato, añade:

«Nos autem addimus: votum esse irritum ex metu levi injusto, quoties sine tali metu votum non fieret, quod etiam de matrimonio concedimus cum aliis multis, quos refert Sanchez ubi n. 23[44] et lib. IV *de matrim.* disp. XVII num. 2[45], quorum sententiam probabilem esse fatetur ipse, et Lessius ubi supra nu. 47. Ratio autem in nostris principiis est, quia tunc vere fiunt ex metu, cum potuerit, qui metum incussit, impedire ne fierent, si quidem ablato metu et injuria vere non fuissent facta»[46].

Enrique Pirhing S.I. en su *Jus canonicum*, 1674-1677, tomo 4º, título 1º, sección 4ª, § 5º, se pregunta:

«Utrum matrimonium ex metu levi initum sit irritum, et an contractum ex metu reverentiali?.

CXVII. Ad priorem quaestionem respondetur: probabilius est matrimonium ex metu levi initum non esse irritum sed validum, ut docet Sanchez [...]

CXVIII. Opposita tamen sententia, nempe matrimonium etiam levi metu contractum, ita ut contrahens nullo pacto consentiret, nisi metu esset inductum, esse irritum, saltem in foro conscientiae, est etiam valde probabilis; quamvis in foro externo Ecclesiae non irritetur tale matrimonium, quia Ecclesia, quando metus est levis, in favorem matrimonii praesumit non contractum sed spontaneum consensum intervenisse, alioquin vero spectato iure naturae, si metus levis ab ipsomet altero contrahente iniuste sit illatus, non minus metus levis irritat matrimonium quam metus gravis»[47].

Francisco Schmalzgrueber S.I., 1717-1727, en su *Ius ecclesiasticum universum*, tomo 4º, parte 1ª, título 1º, sección 3ª, § 2, num. 387, expone su opinión:

---

[44] THOMAS SÁNCHEZ, *Opus morale in praecepta Decalogi*, Pars altera, lib. 4º, cap. 3º, num. 24, Lion 1623, pág. 112.

[45] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, pág. 773.

[46] JOANNIS DE LUGO, *Disputationes scholasticae et morales*, tomus 6, Vivès, Parisiis 1893, pag.787.

[47] ERNRICUS PIRHING, *Jus canonicum*, tomus quartus, Dilingae 1722, pág.28.

«387. Dubium dumtaxat est, qualis debeat esse metus ut irritum matrimonium faciat? Resp. Distinguendo: Vel enim metus solummodo levis est, vel gravis et cadens in virum constantem. Si primum, certum est eum metum non sufficere ut irritet matrimonium, etiamsi iniuste ad extorquendum coniugalem consensum incussus sit [...] Neque id immerito, quia metus levis, sicut exigua vis est, cum facile superari possit, ita etiam exigua eius in Jure consideratio habetur aut ratio, etiam in matrimonio. Accedit, quia si metus levis sufficeret ad matrimonii nullitatem, matrimonia plurima vel nulla vel dissolvenda essent, cum ex metu levi saepissime contrahantur»[48].

La doctrina contraria a la eficacia invalidante del miedo leve sobre el consentimiento matrimonial la propugna Wernz como cierta, y aduce en resumen los argumentos que en favor de esa sentencia proponían los autores:

«Metus levis, etiamsi iniuste in ordine ad extorquendum consensum coniugalem fuerit incussus, matrimonium non dirimit; nam censetur provenire a vi exigua, quae facile superari potest, neque bonis substantialibus matrimonii obstat. Deinde ille metus non sufficit ad declarandam matrimonii nullitatem, qui non potuit cadere in virum constantem [...] Praeterea, si metus levis, qui saepe in nuptiis celebrandis intervenire potest, irritaret matrimonium, cum gravissimo damno honestatis publicae et pacis familiarum facile et frequens esset divortium»[49].

### 3. Miedo reverencial.

*a) Tomás Sánchez.*

Tomás Sánchez después de unas consideraciones iniciales indica cinco cuestiones sobre el miedo reverencial de las que va a tratar:

«3. Quinque igitur disputandae sunt quaestiones. Prima, an metus reverencialis annullet matrimonium expresso consensu initum?. 2. An annullet professionem? 3. dato exigat simul minas, desideretur

---

[48] FRANCISCUS SCHMALZGRUEBER S.I., *Ius ecclesiasticum universum*, tomus quartus, Venetiis 1738, pág. 58.

[49] FRANCISCUS XAV. WERNZ, *Ius Decretalium*, Altera editio, Prati 1912, Tomus IV, Pars secunda, nº 263, pág. 47.

ut minas proferens solitus sit eas exsequi?. 4. respectu quorum sit hic metus reverentialis. 5. an solus metus reverentialis irritet matrimonium, rescindatque contractus, solo consensu tacito ac praesumpto celebratos?»[50].

La cuestión segunda no trata del consentimiento matrimonial, aunque luego Tomás Sánchez defiende la paridad del efecto del miedo reverencial sobre la profesión religiosa y el matrimonio[51]; no nos interesa actualmente la cuestión quinta que se refiere al matrimonio contraído válidamente en otros tiempos mediante un consentimiento tácito del hijo o hija que asiente a lo que dicen los padres; por otra parte, algunos ejemplos que aduce no se aplican al matrimonio y por ello los omitimos; sobre las otras tres cuestiones ésta es su doctrina:

«4. Quaestio prima, an metus reverentiae, quo inferior reverentia superioris, [...] filius patris, etc., ducitur ad ineundum matrimonium [...], sit cadens in constantem virum, quando matrimonium [...] expresso consensu contrahentium celebratur? [...]

Quadruplex igitur est sententia. Prima ait metum reverentialem cadere in virum constantem, atque ita rescindere alios contractus, et consequenter matrimonium tali metu initum esse nullum. [...]

5. Secunda sententia ait metum reverentialem patris esse cadentem in virum constantem, sufficereque ad contractum rescissionem [y a la nulidad del consentimiento matrimonial], non autem metum similem aliorum quibus reverentia debetur.

6. Tertia sententia ait, contractum [también el matrimonio] initum cum eo cui debetur reverentia vel ad eius utilitatem, rescindi ob metum reverentialem; secus cum alio nec in eius utilitatem celebratum.

7. Ultima sententia (quam multo veriorem reputo) docet solum metum reverentialem, nisi minae aut verbera aut alius metus gravis illi adiungatur, non cadere in virum constantem, ac proinde nec annullare matrimonium nec alios contractus rescindere. Probatur ea sola ratione, quia metus reverentialis non videtur tantam vim habere ad cogendam voluntatem, ut vir constans eo terreri debeat. Quare potissima probatio ex aliquibus textibus accipienda est»[52].

---

[50] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 706s.

[51] *Ibid.*, disp. 6ª, quaest. 2ª, págs. 713s.

[52] *Ibid.*, págs. 707s.

Por tanto, según la doctrina de Tomás Sánchez el miedo reverencial para que anule el consentimiento matrimonial necesariamente debe incluir amenazas, azotes u otro miedo grave, ya que según él el miedo reverencial no tiene tanta fuerza como para atemorizar a un varón constante; en este punto veremos cómo Basilio Ponce discrepa totalmente.

Tomás Sánchez analiza numerosos textos legales y sentencias de autores que propugnan esta cuarta sentencia; veremos también que Basilio Ponce refuta el valor probatorio de esos textos legales.

Cita Tomás Sánchez luego un autor que exige un complemento de las amenazas paternas para que el temor reverencial sea invalidante del matrimonio:

«8. Unus tamen Antonius Cucus, lib. 5 institutionum maiorum, tt. 12, num 133 et sequentibus, hanc sententiam limitat dicens ad matrimonium irritandum non sat esse metum reverentialem patris cum minis, nisi adsint verbera in filio masculo adultae aetatis, secus in filia puella et filio impubere.

[...] Hoc tamen concederem libentissime ut cautius circumspiciendum sit, cum de paternis minis agitur ad incutiendum metum cadentem in virum constantem. Cum enim (ut nu. 21 dicemus) necessarium sit ut minans solitus sit minas exequi, et minae debeant esse mali gravis, minus praesumitur de patre, ratione pietatis paternae minas exequi. Verum si pater atrox sit et ita solitus exequi, idem in illo ac in aliis dicendum est»[53].

Aduce Tomás Sánchez en favor de su sentencia otros autores, y especialmente a Enrique Enríquez y a Palacios, cuyas sentencias expone así:

«Idem etiam significavit Enríquez, li. 11. de matrim., c.9, nu..5, ubi docens metum reverentialem patris irritari matrimonium, caute addidit, patris truculenti, ut vel sic verisimile sit fore ut pietatis paternae immemor minas exequatur. Oportet autem ut pater grave damnum minetur, non enim sufficeret ad irritandum matrimonium, si sub poena maledictionis illud praeciperet. Quia ea maledictio non est causa necessaria mali eventus. Sic Palacios 4., d.29, disp. 1, in fine»[54].

Dice Enríquez en el lugar citado por Tomás Sánchez:

---

[53] *Ibid.*, pág. 710.

[54] *Ibid.*

«5. Deinde metus gravis dicitur [...] consensus extortus ex reverentiali metu puellarum, (quae, patri aut tutori truculento dum pro filia tacente respondet, contradicere non audet), quamvis filia consensum ob reverentiam exprimat, irritus est non tantum ad matrimonium sed ad professionem»[55].

Tomás Sánchez, sin embargo, admite que en algunos casos basta el temor reverencial al padre, aunque éste de hecho no profiera amenazas:

«12. Immo censetur metus viri constantis sine minis, si is cui reverentia debetur, nimis crudelis sit, et saevitiam prae se ferat, solitusque saevire sit, ubi suae non obtemperetur voluntati. Quia, quamvis minae actu desint, sunt tamen virtute, estque probabilis timor proximae coactionis»[56].

«14. Tertio infertur, si filia matrimonium contrahat non praecedentibus minis, solum eo timore ne patris indignationem incurrat, esse validum; non enim is metus censetur cadere in virum constantem. [...] Hoc tamen moderarer ut intelligatur quando indignatio illa patris [...] non diu permanebit, sed spes est futurae reconciliationis; si enim timeret probabiliter diuturnam fore indignationem et semper se habituram patrem [...] valde infestum et indignatum, obiecturumque passim illam inobedientiam, crediderim esse timorem cadentem in virum constantem. Quis enim vir constans aut prudens non reputabit grave malum semper coram oculis habere infensum patrem [...] cum quo semper versaturus est, maxime cum vix invenias qui linguam moderari valeat ne male sentiat peiusque loquatur de eo cui infestus est. Et confirmatur, quia vir prudens ita grave hoc existimat, ut potius eligat relicta patria domoque paterna exul esse; quod grave malum disputatione praecedenti, num. 8, esse diximus»[57].

Expone también la moderación que algunos autores hacen en la cuarta sentencia, que él propugna:

«15. Tandem observandum est, aliquos moderari etiam in matrimonio nostram quartam sententiam, nisi laesio enormis adsit in

---

[55] HENRICUS HENRIQUEZ, *Summae Theologiae moralis Altera pars*. Salmanticae 1593. pág. 993.

[56] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 711.

[57] *Ibid*.

contractu. Atque ita censent solum metum reverentialem annullare matrimonium, in quo laesio enormis contingit. Ut si filia ob patris reverentiam nubat viro longe disparis conditionis, cui alias non nuberet»[58].

Pero Tomás Sánchez no admite ese influjo invalidante del miedo reverencial solo, aunque comporte una enorme lesión:

«[15] Ego tamen, quamvis hanc limitationem amplectar in aliis contractibus [...], at in matrimonio prorsus displicet; et ita censeo non reddi irritum ex solo metu reverentiali cum enormi laesione. Et ratio disparitatis inter matrimonium et caeteros contractus ea est, quod caeteri contractus annullantur ex dolo dante illis causam, quando sunt contractus bonae fidei [...], matrimonium autem minime, sed ex solo errore personae aut conditionis servilis»[59].

Más adelante se propone Tomás Sánchez la tercera cuestión que había indicado al comienzo de la disputa sexta:

«20. Quaestio tertia, an sufficiat metus reverentialis cum minis ad rescindendos contractus et annullandum matrimonium, vel desideretur ut minans sit solitus minas exequi? [...]

21. Magis tamen placet etiam in metu reverentiali desiderari ut minans solitus sit minas exequi. Quia dum aliquis solet minas iactare et parum exequi, perinde est ac si non minaretur, et virum prudentem nihil aut parum movent eiusmodi minae, tamquam vanae et nullius momenti. [...]

22. In dubio autem, quando scilicet vir potens vel magistratus minatus est et dubium erat de sua conditione, an atrox esset et solitus minas exequutioni mandare, dicendum est incutere iustum [=gravem] metum»[60].

Al responder a la cuarta cuestión propuesta al comienzo de la disputa sexta, Tomás Sánchez enumera los siguientes casos en que surge el miedo reverencial y añade una razón en cada uno de ellos:

«25. Prima conclusio: metus reverentialis datur in eo qui iure aliquo subiectionis alteri subest. Ut [...] in filio respectu patris. [...]

27. Tertia conclusio, idem est dicendum de avo. Quia tamquam pater colitur. [...].

---

[58] *Ibid.*, págs. 711s.

[59] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 712.

[60] *Ibid.*, pág. 714.

28. Quarta conclusio: idem dicendum est de curatoris timore. Quia loco parentis habetur. [...]

30. Quinta conclusio sit, quamvis non ita facile praesumatur hic metus respectu matris; at ubi mater esset crudelis et austera solitaque minas exequi, sufficiens est metus reverentialis matris, sicut et patris.[...]

31. Sexta conclusio, idem dicendum est in sorore respectu fratris maioris natu; unde in casibus in quibus patris [...] metus reverentialis sat est ad contractus rescissionem, sufficiet etiam fratris maioris natu respectu sororis. Quia soror minor quamdam reverentiam et timorem habet respectu fratris maioris. [...I

32. Imo idem dicendum est in fratre minori respectu maioris; datur enim timor reverentialis eadem ratione. [...]

33. Idem eadem ratione dicendum est de sorore minore cohabitante cum sorore maiore a qua gubernatur. Quia tunc soror maior est veluti mater. [...]

34. Septima conclusio, similiter est metus reverentialis respectu patrui. Quia patruelis, seu neptis ex fratre patris, illum tamquam patrem veneratur [...]; et quamvis Doctores non loquantur de avunculo, que es tio hermano de la madre, et credo respectu eius dari metum reverentialem, quando cum eo nepos ex sorore habitat ab eoque gubernatur»[61].

*b) Basilio Ponce.*

Basilio Ponce se ocupa del miedo reverencial en el capítulo 5° del libro 4° de su tratado *De Sacramento Matrimonii*, y en él discute varias de las opiniones de Tomás Sánchez que ya conocemos. Indica, ante todo, que ya trató del miedo reverencial en su anterior tratado «De impedimentis matrimonii», capítulo 29; pero algunos no comprendieron bien su sentencia, y por ello la explicará ahora más ampliamente y mostrará que es muy verdadera:

«1. [...] Igitur quod attinet ad reverentialem metum perstrinxeram breviter quaestionem hanc lib. de impedimentis matrimonii, c. 26 § 11, ubi nostram explicui sententiam, quam, quia nonnulli non satis

[61] *Ibid.*, págs. 715ss.

intellexerunt, reiecere. Rem ergo istam examinabo latius, et ostendam, quam eo loco docui sententiam, esse verissimam»[62].

Define primero qué es el miedo reverencial:

«Reverentiae metus est futuri mali existimatio, quod nobis ab his metuimus, in quorum legitima potestate sumus et quod cultu et honore dignamur»[63].

De esta definición deduce las personas que pueden infundir ese miedo reverencial: son las que enumera Tomás Sánchez y que acabamos de transcribir; las que se pueden referir al matrimonio son estas:

«2. Ex qua definitione fit metum reverentialem cadere [...] in filium erga patrem, in uxorem erga maritum, in pupillum erga curatorem sive tutorem, ut communis est Doctorum sententia. Idem dicendum de genero respectu soceri: socer enim habetur pro patre generi, cum effectus sit una caro cum uxore [...] Idem dicendum de Avo ac reliquis ascendentibus: habemus eos parentum loco. Atque idem dixerim comparatione matris, quamvis res dubia sit. Idem dicendum in sorore comparatione fratris maioris et sororis maioris, et in fratre minore comparatione maioris et etiam comparatione patrui. Quae tamen intelligenda sunt, si ab eo gubernentur et alimenta praebeantur et cohabitent; alias secus dicendum erit. De his late Thomas Sanchez lib. 4, disp. 6,q. 4, neque haec longiori indigent examine»[64].

Pasa luego a mostrar sus diferencias de opinión con la doctrina de Tomás Sánchez. La primera es que no siempre es necesario que el temor reverencial incluya amenazas reales, que se vayan a cumplir, por ejemplo, en el caso del temor reverencial al padre:

«4. [...] Sed necesse, ut pater solitus sit minas exequi et ut ea consuetudo probetur sentit Thomas Sanchez, et alii. Iudico verius in patre non esse necessarium eam consuetudinem probare»[65].

Pero el punto más interesante que discute Basilio Ponce contra Tomás Sánchez es la necesidad misma de que el miedo reverencial grave incluya siempre amenazas o lesiones:

---

[62] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 225.

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.*

«4 [...] Tota ergo difficultas est, an solus reverentiae metus sine minis aut laesione aliqua censeri debeat gravis metus. [...]

6. Mihi tamen semper verius visum est solum metum reverentialem esse gravem, atque adeo in actibus et contractibus eum effectum habere quem metus gravis [...]»[66].

Que Tomás Sánchez exija que el temor reverencial incluya amenazas lo atribuye al concepto distinto que éste tiene del miedo reverencial, pues, al parecer de Basilio Ponce, Tomás Sánchez entiende por miedo reverencial estrictamente y solamente la reverencia que se debe a los padres, ya que de ese miedo reverencial distingue el miedo que tendría una hija ante la indignación de su padre; luego en los otros casos no considera el miedo que comporta por sí misma la indignación paterna. Escribe Basilio Ponce:

«7. Addo praeterea in hanc sententiam manifeste incidere Thom. Sanchez, qui nostram acriter impugnat, vel non intellexit de quo quaestio esset, sed nomine metus reverentialis intellexit reverentiam parentibus debitam. [...]

Unde qui operatur ex metu reverentiae, plane agit aliquid ut evitet aliud maius malum, quos sequi existimat ex eo quod non impleat voluntatem patris vel superioris. Hoc autem malum quod vitare contendit [...] est ergo patris ira et indignatio, quam evitare contendit. Indignationis autem nomine intelligitur torvus aspectus, vultus infensus, exprobatio verbis durioribus»[67].

Se dirige luego retóricamente a Tomás Sánchez:

«Dicat ergo mihi Thom. Sanchez si is metus aliquid amplius includit quam reverentialem metum, quid nomine metus reverentialis intelligat? Nam, vel intelligit reverentiam tantum, debitam patri vel superiori, vel in eam quam impugnat sententiam incidat necesse est. Qui enim metum reverentialem, seclusis aliis, gravem dicimus, non intelligimus de indignatione patris, quae cito transit, (id enim nulli umquam in mentem venit), sed de indignatione diuturna, etiam semotis minis atque verberibus. Quam indignationem, licet in aliis hominibus qui ad nos non attinent parvi faciamus, attamen in patre et superiori molestissime ferimus et gravissimum malum iudicant prudentissimi quique»[68].

---

[66] *Ibid.*, pag. 226.
[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.*, pág. 227.

No admite que se llamen amenazas virtuales a esa indignación grave en que consiste el miedo reverencial, aunque tenga la misma o mayor gravedad que las amenazas[69]:

«7. [...] Nec vero dici potest eam indignationem esse minas virtuales, ut mihi respondebat quidam eximie doctus, non advertens aliud esse indignationem aeque aequivalere minis, quia indignatio aeque grave, imo gravius malum minis est, aliud esse virtuales minas. Unde minae non sunt nisi comparatione eius qui iratus prorumpere solet in laesiones et verbera, et non aliter»[70].

Basilio Ponce refuta a continuación la aplicación a este caso de los textos legales que aporta Tomás Sánchez en apoyo de su sentencia[71].

*c) Evolución jurídica posterior del miedo reverencial.*

Los autores posteriores niegan que el miedo reverencial, en cuanto tal, invalide el consentimiento matrimonial. Seleccionamos tres de ellos.

Egidio Coninck, en su tratado *De sacramentis ac censuris,* 1616, tomo 2°, d. 28, dub. 2, n. 35, escribe:

«Disputant autem Doctores, utrum metus reverentialis, aut ortus ex precibus importunis cadat in virum constantem? Sed verius est neutrum per se cadere in constantem, nisi aut ille coniunctas habeat graves minas aut periculum diuturnae offesionis cum asperitate vultus et verborum eius cui reverentia debetur; haec enim inferior merito gravissimum malum iudicat. Aut nisi utraque coniuncta sint; tunc enim fortissimum animum possent concutere, cum gravissimum sit diuturnas ac continuas preces superioris semper reiicere, cum hoc non fiat sine periculo gravissimae offensionis. Alias etsi haec solitarie sumpta aliquo modo dicantur cogere; non tamen virum constantem. Vide *P. Lessium, de iustit. c. 17, n.35*»[72].

---

[69] Hemos visto que Tomás Sánchez llama amenazas virtuales las que se incluyen en el miedo a un padre cruel e iracundo: THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 711.

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.*

[72] AEGIDIUS CONINCK, *Disputationum in universam doctrinam de sacramentis ac censuris ecclesiasticis Tomus secundus*, disp. 28, dubium 2, n° 35. Antverpiae 1616, pág. 781.

Pablo Laymann en su *Theologia moralis*, tomo 2°, 1625, libro 5°, tratado 10°, capítulo 5°, num. 3, escribe:

«Metum reverentialem per se non censeri iustum aut sufficientem ad infirmandum matrimonium, vel religionis professionem, sed interdum per accidens, si cum voluntate et imperio patris, praelati, etc., coniuncta sit saevitia, aut minae, quas ille etiam executurus putatur. Idemque dicendum, si timeatur gravis et diu duratura indignatio patris vel alterius personae a quo hominis vita et fortuna, spectatis circumstantiis plurimum dependet»[73].

Ya vimos que Enrique Pirhing S.I. en su *Jus canonicum*, 1674-1677, tomo 4°, título 1°, sección 4ª, § 5°, se pregunta:

«Utrum matrimonium ex metu levi initum sit irritum, et an contractum ex metu reverentiali?.

[...] CXIX. Ad posteriorem quaestionem respondetur: matrimonium initum ex metu reverentiali, sive reverentiae quam debet Superiori inferior, ut filius patri vel alteri qui loco patris est, non est irritum sed validum. Id vero intelligendum est, quod metus reverentialis per se solus non sit sufficiens ad annullandum matrimonium, nisi coniuncta sint graves minae aut periculum gravis et diuturnae offensionis patris, aut eius personae cui reverentia debetur et a qua vita fortunaque hominis plurimum pendet [...] Ratio est quia metus reverentialis non videtur habere vim per se ad terrendum virum constantem, quam tamen habet, si coniunctae sint minae et periculum incurrendae gravis indignationis. Similiter preces importunae ac saepius repetitae, etsi non solae, coniunctae tamen cum metu reverentiali personae rogantis et moleste instantis, inferunt metum cadentem in virum constantem, adeoque sufficientem ad infirmandum matrimonium [...] Ratio est, quia difficillimum est diuturnas et continuas preces superioris reiicere semper, quod citra periculum gravissimae offensionis fieri vix potest»[74].

Y como eco de la doctrina común inmediata antes del Código de 1917 escribe F.X. Wernz en 1912:

«263 [...] Ad metum de se levem reducitur metus reverentialis, quo subditus propter vitandam offensionem et contristationem et indig-

---

[73] PAULUS LAYMANN S.I., *Theologiae moralis,* Tomus secundus, Lugduni 1654, pág. 971.

[74] ERNRICUS PIRHING, *Jus canonicum*, tomus quartus, Dilingae 1722, pág.28.

nationem Superioris, a qua tamquam a re sibi periculosa abhorret, ad contrahendum matrimonium inducitur, licet aliae graves minae, v. gr. verberationes, privatio haereditatis non accedant. Qui metus, si sola reverentia erga Superiores sine formidine alicuius periculi, ne metus quidem verus dici potest; is enim fundatur periculo vel damno imminente»[75].

«264. Metus quoque reverentialis matrimonii valorem non impedit, nisi aliis concurrentibus circumstantiis fiat gravis, et reliquae conditiones adsint ob quas metus gravis irritat matrimonium. Nam metus reverentialis aut omnino non est metus aut per se est tantum levis, qui matrimonium non irritat. Quod si accedant aliae minae, timor perpetuae indignationis, preces importunae et constantes atque similes circumstantiae, metus reverentialis ex natura sua fit qualificatus vereque gravis atque idcirco dirimit matrimonium»[76].

Una gran parte de la actual doctrina y jurisprudencia sostiene que el miedo reverencial que anula el matrimonio —el miedo reverencial «cualificado»—, incluye la indignación prolongada, «diuturna» de aquellos a quienes se debe reverencia[77].

### 4. Miedo «ab extrinseco».

*a) Tomás Sánchez.*

Tomás Sánchez propone con toda claridad los diversos aspectos del miedo que irrita al matrimonio —de los que vamos a tratar en los sucesivos apartados—, en la disputa 12ª del libro 4º de su Tratado «De sancto matrimonii sacramento». Tras una introducción sobre la permanencia del problema, aunque se cumpla la prescripción tridentina de la presencia del párroco y testigos, presenta la siguiente división del miedo:

«2. Secundo supponendum est duplicem esse metum: quidam est incussus ab intrinseco, vel a causis naturalibus, ut a morbo, a tempestate, feris animalibus (ab his enim metus incussus dicitur ab

---

[75] FRANCISCUS. XAV. WERNZ, *Ius decretalium*, tomus IV, pars II, nº 263, Prati 1912, pág. 47.

[76] *Ibid.*, pág. 48.

[77] J.J. GARCÍA FAÍLDE, *Matrimonium simulatum et coactum*: Periodica de re morali, canonica et liturgica 75 (1986) 202-206.

intrinseco, quia incutitur per modum naturae, idest, non per actum liberum; ut recte animadvertit Sotus 4., d. 29, q. 1, art. 3 vers. hinc primo colligitur). Alter vero est ab extrinseco, idest a causa libera; ut dum quis incidit in latrones mortem comminantes. ¶ Rursus hic metus adhuc est duplex: quidam a causa libera, sed non gratia matrimonium extorquendi, sed alia de causa; alter vero incussus gratia extorquendi matrimonium. Et hic potest incuti iuste, ut dum minas comminatur malum, quod iuste inferre potest, ut iustam delicti accusationem; vel iniuste, ut si malum illud iniuste inferat, ut privata authoritate necare. In praesentiarum ergo non disputamus de metu incusso a causa libera, iuste, ad extorquendum matrimonium, quia de hoc est habendus sermo disputatione sequenti; sed quando iniuste»[78].

Explica Tomás Sánchez la necesidad de que el miedo sea inferido por una causa extrínseca, libre, y no proceda de sí mismo, no sea intrínseco, con los siguientes argumentos y ejemplos:

«3. [...] Probatur, quia tunc non impellitur homo ab alio ad matrimonium, sed a se ipso; cum nullus tunc exigat matrimonium, sed voluntarie id contrahens eligit, tamquam medium ad evadendum periculum animae vel corporis. [...] ¶ 3. quia votum emissum ex simili metu validum est, ut probatur ex c. sicut nobis, de regular., ubi votum factum a morbo laboranti, mortis timore, dicitur obligare [...]

4. Ex hac conclusione primo infertur matrimonium contractum cum concubina metu praesentaneae mortis ex morbo aut naufragio aut fera bestia aut inferni timore, esse firmum. Quia is metus non infertur a causa extrinseca libera ad extorquendum matrimonium.

5. Secundo infertur, si medici asserant quempiam obiturum ob humoris abundantiam, nisi ducat uxorem, valere matrimonium. Quia metus est ab intrinseco causa naturali»[79].

Cita en estos párrafos numerosos autores en confirmación de su doctrina.

---

[78] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 747.

[79] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 747.

*b) Basilio Ponce.*

Basilio Ponce en un primer momento solamente de paso alude a la extrinsecidad del miedo que irrita el consentimiento matrimonial, citando a Santo Tomás en el libro 4°, capítulo 2° de su tratado *De sacramento matrimonii*:

«5. [...] et sicut inquit D. Thomas q. 42, cit. art. 3, obiectum spei est bonum futurum arduum, ita timoris malum futurum arduum quod non potest facile vitari; et in eodem articulo tam in corpore quam in responsione ad tertium argumentum, illud solum ait esse terribile, quod causam habet extrinsecam»[80].

En efecto, éstas son las dos citas que de Santo Tomás hace Basilio Ponce:

«[...] sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. [...] Sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati; et ideo semper malum quod timetur est a causa extrinseca»[81].

Más adelante, Basilio Ponce en el capítulo 19 del libro 4° se pregunta «an metus iuste illatus reddat nullum matrimonium?»; como respuesta propone tres «reglas». Nos interesa ahora la primera:

«2. Prima regula sit: Sive ex metu iuste, sive iniuste incusso, sive ab intrinseco aliquis timeat damnum aliquod, quod ut evadat ipse offerat contrahere et contrahat matrimonium, valet iure naturali et positivo. [...] Ratio autem manifesta est. Quia quando metus est ab intrinseco non dicitur aliquis ex metu agere ea ratione, quia potest a se eum metum repellere, bene et ex virtute operando»[82].

Como conclusión de esta primera regla dice que vale el matrimonio contraído por miedo al infierno o a una muerte súbita, o ante un inminente naufragio, o en una enfermedad grave. Estas son sus palabras:

«3. Hinc infertur primo matrimonium ex metu gehennae vel mortis subitae vel naufragio impendente vel aegritudine urgente contractum cum concubina valere quidem propter rationem dictam. Potest enim se eo metu liberare, cum sit ab intrinseca causa et non extrinseca. Sic docet, citatis multis, Thomas Sanchez, lib. 4, disputat. 12, num.

---

[80] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 218.

[81] SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae. I$^a$-II$^a$*, q. 42, art. 3.

[82] BASILIUS PONCE, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 268.

4. Iden dicendum cum eodem authore num. 5 et aliis quos citat, de eo qui dicit uxorem, quia medicus dicit moriturum aegrotum ex humoris abundantia, nisi copuletur uxori»[83].

En la actualidad algún autor apunta que en el vigente Código no es tan lógica la exigencia de que el miedo provenga «ab extrinseco»; dice así:

«Clarius in novo Codice quam in vetere apparet rationem propter quam matrimonium initum ex metu debet considerari nullum non esse iniuriam illatam contrahenti, sed violationem gravem libertatis contrahentis; quae violatio provenire potest tam ex metu ab extrinseco quam ex metu ab intrinseco»[84].

## 5. Influjo del «metus iniuste incussus» en el matrimonio.

*a) Tomás Sánchez.*

Tomás Sánchez indica luego que según algunos autores el miedo injusto no irrita el matrimonio sino que lo hace rescindible, como a los demás contratos, mientras que otros afirman que lo irrita solamente en el fuero externo. Su conclusión es que irrita el matrimonio en ambos fueros, externo e interno:

«18. Sit tamen conclusio adversus utramque sententiam: matrimonium contractum metu cadenti in constantem virum ad eum finem iniuste incusso, est nullum in utroque foro»[85].

Después de aducir numerosos autores que propugnan esta sentencia, expone Tomás Sánchez su prueba principal:

«18 [...] Tandem probatur, quia convenientissima fuit irritatio talis matrimonii in utroque foro. Primo, quia matrimonium significat coniunctionem Christi cum Ecclesia, quae per liberum amorem fit. Secundo, quia metus adversatur debitae sobolis procreationi, quae est matrimonii finis: haec enim matrimonii indisolubilitatem mutuamque coniugum habitationem petit, cui repugnat metus; cum

---

[83] Cfr. *Ibid.*

[84] J.J. GARCÍA FAÍLDE, *Matrimonium simulatum et coactum*: Periodica de re morali, canonica et liturgica 75 (1986) 196.

[85] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 6ª, pág. 751.

enim vi coniungantur, deficit mutuus amor atque ita facile coniuges separabuntur; quod enim aliquis non diligit, facile contemnit 20. q.3, c. praesens. Ultimo, quia matrimonia coacta infelices exitus habent, c. requisivit, de sponsal.»[86].

El miedo injusto que irrita el matrimonio puede ser inferido por persona distinta del que lo quiere contraer con el coaccionado. Los dos argumentos de razón que aduce Tomás Sánchez son los siguientes:

«19. Nihil autem refert, ut matrimonium metu initum irritum sit, sive metus inferatur per contrahentem, sive absque eius culpa et scientia per quemcumque alium. Et ratio est, quia metus irritat matrimonium eo quod tollit libertatem consensus [...]. Sed non minus tollit, sive per contrahentem sive per alium inferatur; ergo non minus irritat. Item, quia idem metus qui sufficit ad rescissionem aliorum contractuum, sufficit ad rescissionem matrimonii (ut diximus hoc 4 lib,. disput 6. nu. 2), sed alii contractus rescinduntur ob metum per quemcumque illatum (ut probavi hoc lib. 4, disput. 8, n. 7); ergo et matrimonium»[87].

*b) Basilio Ponce.*

Basilio Ponce trata en pocas palabras del carácter invalidante del miedo injustamente inferido en orden a que se contraiga un matrimonio, cuando discute el origen de derecho natural o solamente eclesiástico del carácter invalidante de ese miedo injusto. Estas son sus palabras:

«1. Quid in aliis contractibus efficeret metus, hactenus explicatum est; deinceps vero quid efficiat in contractu matrimonii et sponsalibus. Agemus autem in hoc capite de effectu metus iniuste illati [...].

2. Omissa autem opinione Cardinalis in c. 2, de his quae vi, q. 1, asserentis non esse iure irritum sed rescindibilis, non secus ac alios contractus; omissa etiam aliorum opinione, qui dicunt matrimonium ex metu gravi initum valere in foro conscientiae, esse tamen nullum iure positivo, quae communi Doctorum iuris intepretum et Theologorum consensu reiiciuntur, communis certaque sententia est matrimonium ex metu gravi contractum esse nullum ex iure ecclesias-

---

[86] *Ibid.*, pág. 752.

[87] *Ibid.*

tico. Doctores enumerare supervacaneum est in re tam aperta et omnium probata consensu»[88].

Ya vimos al principio de este estudio que en la actualidad todo miedo grave que determine el consentimiento matrimonial lo hace inválido; no se toma en consideración su mayor o menor injusticia; más aún, todo miedo grave que determine el consentimiento matrimonial es injusto.

## 6. Influjo del «metus iuste incussus» en el matrimonio.

### *a) Tomás Sánchez.*

Tomás Sánchez dedica la disputa 13ª del libro 4º de su tratado *De sancto matrimonii sacramento* al estudio del influjo del miedo, justamente infundido para obtener el consentimiento matrimonial de un «varón constante». Introduce su disputa con estas palabras:

«1. Quaestio haec difficillima est ob confusionem et brevitatem qua a Doctoribus tractatur; et ideo qua claritate potuero aliquanto diffusius eam edisseram.

Triplex est sententia. Prima docet minime valere matrimonium, quamvis metus iuste incutiatur.[...] Et haec sententia est probabilis.

2. Secunda sententia distinctione utitur: si metus sit lege incussus ad illum finem matrimonii extorquendi, quia, scilicet est lex ut violator virginis compellatur eam ducere, tunc quamvis iudex metu mortis ad id compellat, valet matrimonium; secus tamen ubi metus non esset lege incussus. [...] Et haec sententia similiter est probabilis.

3. Tertia sententia (cui tanquam probabiliori adhaereo) docet metum minime irritum reddere matrimonium, quando iuste incutitur»[89].

Prueba esta su sentencia preferida con diversos argumentos y citas de autores; nos fijamos solamente en los argumentos de razón:

«3. [...] Probatur primo, quia quoties metus incutitur alicui, damni debiti delicto, quem incutiens iuste inferre potest, tunc magis cen-

---

[88] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 256.

[89] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4º, disp. 13ª, pág. 756ss.

setur ille metus oriri ex lege et natura delicti, et proinde ab intrinseco, quam ab extrinseco incuti; eo quod intra illum est iusta causa timendi initiumque et radix timoris. [...]

¶ Et confirmatur 2, quia sicut quando morbo oppresso medicus minatur se nolle mederi, nisi eius filiam ducat (ut diximus disputationi praecedenti, num. 15, ex communi sententia) valet matrimonium, eo quod medicus non infert metum, sed morbus, et exigit matrimonium ac stipendium medelae; nec in hoc est iniurius, cum lege iustitiae non teneatur mederi. Similiter, dum quis reperto in delicto minatur iustam accusationem, nisi consentiat matrimonio, dicendum est valere. Quia metum accusationis eo ipso quod in delicto repertus est, concepit ex ipso delicto, et reperiens poterat iuste accusare ac recipere praemium ut ab accusatione desistat, petitque matrimonium ac mercedem et pretium desistendi; nec in hoc iniuriam infert, cum non teneretur lege iustitiae non accusare. [...] Ergo dum aliquis, verbi gratia, latroni iustam accusationem comminatur, nisi certam ducat, vere non est metus viri constantis ab alio incussus, qui solus matrimonium irritat, sed est ab intrinseco ex natura ipsius delicti perpetrati conceptus.

[Confirmatur] ¶ 3., quia idem metus, caeteros contractus rescindens, annullat matrimonium (ut diximus hoc 4 lib. disput 6 num 2), sed metus iuste incussus non rescindit caeteros contractus (ut dixi hoc 4 lib, disput. 8, num 8 et 9). Ergo nec matrimonium irritat»[90].

En la refutación de la primera sentencia contraria, que propugnaba que también el miedo inferido justamente irritaba el matrimonio, aduce un argumento que aclara la argumentación de Tomás Sánchez en favor de su sentencia que acabamos de transcribir.

El argumento 4 de esa primera sentencia era, según Tomás Sánchez:

«[1] ¶ 4 probatur, quia ideo coactio irritat matrimonium, quia tollit plenam consensus libertatem, ex matrimonioque coacto infelices sperantur exitus; sed non minus aufert libertatem sive metus iuste sive iniuste inferatur, et in utroque eventu idem exitus infelix speratur; ergo etiam metus iuste incussus irritat matrimonium»[91].

Responde Tomás Sánchez contra este argumento:

---

[90] *Ibid.*, pág. 759.

[91] *Ibid.*, págs. 756s.

«¶ Ad 4. nego ideo solum irritare quia metus tollit plenam libertatem; alias cum iudex iuste cogit implere sponsalia, irritaret; sed quia tollit plenam libertatem iniuriose, quod id cessat. Nec tunc militat eadem ratio, nam non tam infelix exitus speratur; quia aliquantulum quiescit animus, cum quis considerat se iuste compulsum esse, idque procederet, dum iudex compellit»[92].

Luego para Tomás Sánchez la razón por la que el miedo injusto inferido para obtener el consentimiento matrimonial irrita el matrimonio no es la disminución de la libertad, sino la injusticia que se hace al que es coaccionado injustamente; por eso la coacción justamente inferida no irrita el matrimonio que se contrae bajo esa justa coacción.

*b) Basilio Ponce.*

Ya vimos que Basilio Ponce en el capítulo 19 del libro 4º de su tratado *De sacramento matrimonii* se pregunta «an metus iuste illatus reddat nullum matrimonium?», y que como respuesta propone tres «reglas». La segunda se refiere al miedo justamente inferido en orden a que se contraiga matrimonio:

«7. Secunda regula est. Quoties metus infertur iuste ad extorquendum matrimonium, quia ordo iustitiae id postulat ut cogatur vel ut fiat in compensationem, valet matrimonium. Ita docent non pauci, quos refert et sequitur Thomas Sanchez, disput. 13 citat, a num. 3. Ratio eadem est. Quando enim iuste metus infertur, non extroquetur consensus iniuste nec per iniuriam, et is qui cogitur non est rationabiliter invitus, quando quidem iure cogitur, et ille in non parendo recedit a iure et aequitate. Unde ipse potius sibi metum infert»[93].

Deduce que es válido el matrimonio del encarcelado por no cumplir la fe de matrimonio dada, o el contraído con una meretriz, si lo indica la ley o la costumbre como compensación de un delito, o el sorprendido en estupro que ofrezca a los parientes casarse con su víctima, y otros casos semejantes[94].

La tercera regla la enuncia así:

---

[92] *Ibid.*, pág. 762.

[93] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 268.

[94] *Ibid.*, pág. 269.

«12. Tertia regula est. Quoties in eo metu inferendo, etiamsi iustam originem habuerit, aliquid sit contra bonos mores, matrimonium ex eo metu contractum nullum est, perinde ac si fieret ex metu iniuste illato, propter rationem dictam supra ca. 13, quam ibi late prosecuti sumus. Atque iuxta hanc regulam intellexerim plures Doctores, qui docent etiam metum iuste illatum ad extorquendum matrimonium illud irritare, quos refert Thom. Sanc. q. 13 citata, n. 1, licet sine distinctione loquantur»[95].

Por tanto, aunque el origen del miedo sea justo, si implica algo malo, algo contra las buenas costumbres, ese miedo se equipara al miedo injusto.

Describe luego diversos casos en los que el matrimonio es nulo, porque se exige algo que va contra las buenas costumbres, aunque el miedo tuviera un origen justo. Son los casos del juez que, debiendo condenar a muerte al reo, le promete la impunidad, a cambio de que contraiga matrimonio con su hija; o del juez que obliga al condenado por estupro a contraer matrimonio, lo que no puede hacer, ya que existe la alternativa de dotarla; o del médico, que estando obligado en justicia a curar, exija a la enferma que contraiga matrimonio con él o con otro; pero esa coacción del médico no irritaría ese matrimonio, si no está obligado en justicia a curar, porque su propuesta sería una compensación de su atención médica[96].

*c) Evolución del influjo irritante del miedo justo.*

Leonardo Lessio, en su tratado *De iustitia,* 1605, libro 2º, capítulo 17, dubium 6º, num. 37, dice brevemente:

«37. [...] non tamen probo, quod Glossa addit, matrimonium ex metu esse irritum, qualiscumque metus ille sit, ex culpa an sine causa. Verius enim est non esse irritum, si metus iure incutiatur»[97].

Egidio Coninck, 1616, en su tratado *De matrimonio*, disputa 28, dubium 1, conclusión 4ª, num. 14, escribe:

«Concl. IV. Quando metus iuste incutitur, etiam directe ad obtinendum matrimonium, non reddit hoc irritum. Patet, quia Ecclesia

---

[95] *Ibid.*, pág. 270.

[96] *Ibid.*

[97] LEONARDUS LESSIUS, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus*, ed. 3ª, Antverpiae 1612, pág. 202.

per excommunicationem cogit nolentes implere sponsalia. Ratio est, quia tunc nulla est causa subveniendi metum patienti, quia iuste eum patitur; nec etiam tunc metus tam infertur ab extrinseco quam ab ipso patiente, qui sponte dedit causam, cur talis metus posset inferri»[98].

Admite un caso en que un miedo justo hace nulo el consentimiento matrimonial:

«Iura autem ad contrahendum solum requirunt illam libertatem, quae excludit necessitatem ita ab intrinseco illatam, ut metuens non possit dici sibi esse causa illius, sive libere eam sibi accersivisse»[99].

Juan de Lugo S.I. en su tratado *De Justitia et Jure*, 1642, disputa 22ª, sección 7ª, num. 158, después de haber expuesto dos sentencias contrarias afirma:

«Tertia sententia communior et verior negat matrimonium irritari ex metu iuste illato a quocumque ille incutiatur [...] Probatur primo, quia alii contractus ex simili metu facti non fundant rescindibilitatem, ut supra vidimus, eo quod ibi non intercedat iniuria ad extorquendum consensum; ergo idem dicendum est in contractu matrimonii, cum neque de iure naturae neque de iure positivo ulla inveniatur exceptio matrimonii quoad metum iuste illatum»[100].

Enrique Pirhing S.I. en su *Jus canonicum*, 1674-1677, tomo 4º, título 1º, sección 4ª, § 2º, afirma:

«CIV. Assertio 2. Matrimonium ex gravi metu iuste incusso contractum validum est, etiamsi is metus directe ad obtinendum matrimonium incutiatur, sive a lege vel iudice praecipiente [...], sive a privato homine metus sit illatus, ut si pater stupratori filiae suae minetur se ipsum accusaturum in iudicio, nisi eam ducat in uxorem [...]. Ratio est, quia talis metus non tam infertur ab alio quam ab ipso patiente metum, qui culpa sua sponte dedit causam ob quam talis metus potest ei inferri. [...] Confirmatur, quia quando quis iuste metum patitur, non adest causa cur ipsi subveniatur, cum

---

[98] AEGIDIUS CONINCK, *Disputationum in universam doctrinam de sacramentis ac censuris ecclesiasticis Tomus secundus*, disp. 28, dubium 1, nº 14. Antverpiae 1616, pág. 777.

[99] *Ibid.*

[100] JOANNIS DE LUGO, *Disputationes scholasticae et morales*, tomus 6, Vivès, Parisiis 1893, pag. 795.

sponte se in eam necessitatem coniecerit. Neque vero matrimonium ideo solum irritat metus quia tollit plenam seu perfectam libertatem, alias quando iudex iuste cogit implere sponsalia matrimonium foret invalidum, sed quia iniuste tollit, quod hic cessat; neque ex eo tam infelices timentur exitus, quia animus aliquantum quiescit, cum quis considerat se iuste compulsum esse ad contrahendum tale matrimonium. [...] Adde quod tale matrimonium contrahenti sit omnino voluntarium, saltem in causa et per se aptum conciliare amorem coniugalem, cum fuerit ratio alteri evadendi ingens periculum»[101].

Francisco Schmalzgrueber S.I., 1717-1727, en su *Ius ecclesiasticum universum*, tomo 4°, parte 1ª, título 1°, sección 3ª, § 2, num. 387, expone su opinión:

«389. Quod si metus gravis inferatur [...] *si iuste*, sive ab eo incussus est cui iure competit grave malum, nisi matrimonium contrahatur, inferre, matrimonium eo metu contractum non irritatur. [...]

390. Ratio est. 1. [...] Coniugia metu extorta irritantur non praecise quia is perfectam et ad consensum spontaneum requisitam libertatem tollit, sed quia hanc tollit iniuste, seu modo non permisso a iure. 3. Matrimonium metu gravi iniuste extorum irritatur, quia eiusmodi matrimonia difficile solent habere exitus; atqui ex matrimonio coacto per metum iuste incussum non timetur tam infelices exitus, quia animus aliquantulum quiescit, cum quis considerat se iuste compulsum esse ad contrahendum. 4. Solum ille metus irritat matrimonium qui caeteros contractus facit rescissioni obnoxios; atqui ob metum iuste incussum contractus caeteri non rescinduntur [...] 5. Tale matrimonium contrahenti est omnino voluntarium, saltem in causa, et per se aptum conciliare amorem coniugalem, cum fuerit ratio alteri evadendi ingens periculum»[102].

Anacleto Reiffenstuel O.F.M., en su *Ius canonicum universum*, 1700, libro 4°, título 1°, § 9, num. 329, exige que el miedo irritante del matrimonio sea injusto, y arguye así:

«Ratio est, tum quia iustus metus non tam a iudice aut ab alio homine, quam ab ipso incutitur iure aut lege volente ut in certis

---

[101] ERNRICUS PIRHING, *Jus canonicum*, tomus quartus, Dilingae 1722, pág. 24s.

[102] FRANCISCUS SCHMALZGRUEBER S.I., *Ius ecclesiasticum universum*, tomus quartus, Venetiis 1738, pág. 58.

casibus et circunstantiis sub minis et poenis obligati ad matrimonium adigantur. Tum quia Jure non cuncta irritant matrimonia metu inita sed metu iniuste incusso inita, non obstante quod etiam per hunc minuatur libertas, quandoquidem sive iuste sive iniuste minuitur; sicut a pari licet alias contractus alii metu celebrati rescindi valeant»[103].

Como resumen de la doctrina común precodicial citamos a F.X. Wernz, que escribe en 1912:

«265. [...] II. Iniustus ex parte personae vim inferentis sive publicae sive privatae, sive quoad substantiam sive saltem quoad modum (23)»[104]

Y en la nota 23 dice:

«(23) Qui iure suo recte utitur non infert iniuriam, neque iniuriam patitur, qui stricto iure omnino caret. Hinc Superior ecclesiasticus, si cogat pro suo iure sponsum infidelem ad celebrandas nuptias [...] non incutit metum iniustum, neque sponsus patuitur vim iniustam, qui non accipit donum liberale nullo iuris titulo sibi debitum»[105].

Ya indicamos al comienzo de este estudio que el código vigente ha suprimido la exigencia de que el miedo que invalida el consentimiento matrimonial sea «injusto»; atribuye, pues, la eficacia invalidante también al miedo inferido al contrayente «justamente», o mejor, no admite que sea justo ningún miedo inferido que obligue a dar un consentimiento matrimonial.

### 7. Miedo inferido «ad extorquendum consensum»

En todos los casos que hemos considerado, miedo injusto o justo, tanto Tomás Sánchez como Basilio Ponce, propugnan que la coacción tiene que pretender se contraiga un matrimonio, es decir, que el miedo sea inferido «ad extorquendum consensum», y que no basta una coacción que se inflija con otro fin.

---

[103] ANACLETUS REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, libro 4°, título 1°, § 9, num. 329, Maceratae 1742, pág. 45.

[104] FRANCISCUS. XAV. WERNZ, *Ius decretalium*, tomus IV, pars II, n° 261, Prati 1912, pág. 49s.

[105] *Ibid.*

*a) Tomás Sánchez.*

Ya hemos transcrito el párrafo en el que Tomás Sánchez, al comienzo de la disputa 12ª, exige que el miedo irritante del consentimiento matrimonial, tiene que ser inferido con ese fin, «ad extorquendum consensum»:

«3. Hac ergo in re quaedam conclusio certissima est apud omnes, nempe, quoties metus non est incussus ad extorquendum matrimonium, sive proveniat a causa naturali, sive libera, quantumvis gravissimum sit, non reddit irritum matrimonium»[106].

Lo prueba con los siguientes argumentos:

«Probatur, quia tunc non impellitur homo ab alio ad matrimonium, sed a se ipso; cum nullus exigat matrimonium, sed voluntarie id contrahens eligit, tamquam medium ad evadendum periculum animae vel corporis. ¶ 2. quia involuntarium quod in eo matrimonio invenitur non est intentum ab incutiente metum, sed tantum habet occasionem ex ipsius nequitia»[107].

Pone como ejemplo el de quien contrae matrimonio para librarse de la cárcel, en la cual no está por haberse negado a un matrimonio:

«6. Tertium infertur, matrimonium contractum per detrusum in carcere, si non animo extorquendi matrimonium detrusus sit, validum esse. Quia, quamvis metus carceris gravis sit [...] et subinde matrimonium deberet esse nullum, quia tamen metus is non incutitur gratia matrimonium extorquendi, validum est».

8. Quinto infertur validum esse matrimonium, dum morte damnatus, quo incolumis evadat, ducit meretricem, iuxta morem aut statutum aliquarum regioneum. Quia is metus non eo tendit ut matrimonium oneat, sed propria sponte damnatus id evadendi medium eligit. [...]

9. Sexto infertur idem esse dicendum, etiamsi ipse damnatus minime offerat matrimonium, sed alius ei promittat immunitatem ab ea poena, si certam foeminam ducat. Quia tunc nullus metus incutitur ad matrimonium extorquendum, sed metus aliunde incussus aufertur, oblata illa conditione. [...]

10. Immo, si ipse iudex capto iuste mortemque timenti vitae condonationem promittat, si ducat ipsius iudicis filiam aut aliam

---

[106] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4º, disp. 13ª, pág. 747.

[107] *Ibid.*

foeminam, alioquin ei mortem iuste inferendam comminetur, valet matrimonium. Quia metus non iniicitur ad matrimonium ineundum, sed iam conceptus aufertur, traditurque evadendi periculum modus.

12. Septimo infertur, quo pacto aequitas consuetudinis ubique vigentis defendi valeat, ut plectendo capite aut alio gravi supplicio condonetur vita aut ea poena a consanguineis occisi ea lege ut filiam occisi, aut aliam eius consanguineam ducat; [...]. Quamvis enim hic metus in virum constantem cadat, non irritat matrimonium [...]; eo quod non incutitur ad finem extorquendi matrimonium [...], sed ad delicti punitionem, et potius metus iam conceptus aufertur, oblata timenti norma qua immunis a poena evadat. [...]

13. Octavo infertur, si princeps obsessus matrimonium offerat cum filia obsidentis ut sic animi concilientur obsidionemque solvat, validum esse. Quia obsidio non erat ad eum finem; secus si extorquendi matrimonii gratia obsidio esset. [...]

14. Nono infertur, si parentes aut consanguinei interficere vellent in stupro inventum, et ipse sua sponte et a nemine exactus offerat matrimonium cum styprata ut mortem vitet, validum esse. Quia iniuria comminatae mortis, cum non inferatur ad extorquendum matrimonium, per accidenes se habet ad illud. Item, quia iniuria et metus non tendebat ad matrimonium, sed ad mortem, et ita nulla coactio circa matrimonium versatur; secus si parentes aut alii minarentur mortem, nisi eam ducat. [...]

15. Ultimo infertur, matrimonium contractum ab aegro morbo lethali oppreso cum filia medici, aliter ei mederi nolentis, esse validum. Quia medicus minime mortis timorem incutit, sed morbus, ac matrimonium petit tamquam stipendium»[108].

*b) Basilio Ponce.*

Basilio Ponce coincide con esta doctrina de Tomás Sánchez; concretamente aduce los mismos ejemplos:

«4. Secundo colligitur valere etiam matrimonium detrusi in carcerem, qui non ob eum finem [matrimonii contrahendi] coniectus est, etiamsi ille faciat ut carcere liberetur.[...] Valet etiam matrimonium captivi apud hostes ex eodem fundamento [...].

---

[108] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4°, disp. 12ª, pág. 747ss.

5. Tertio infertur valere etiam matrimonium obsesi cum filia obsidentis, ut liberetur obsidione, si non ad eum finem obsideatur, etiamsi iniusta sit obsesio. Ille enim a periculo, in quo est, liberari desiderat. Atque idem est a fortiori dicendum, si iusta obsesio sit

6. Quarto infertur, si rex deprehenso in homicidio aut alio crimine propter quod posset occidere minetur mortem et per se tantum intendat pro crimine supplicium sumere, tu vero, ut mortem evadas, sponte eandem foeminam poscas in uxorem, quamvis scias non aliter condonandam esse poenam, matrimonium valet»[109].

*c) Evolución del efecto irritante del miedo «indirecto».*

Egidio Coninck, en su tratado *De matrimonio*, 1616, disputa 28, dubium 1, conclusión 3ª, num. 9, escribe:

«Conclus. III. Quando metus non ad matrimonium, sed ad aliam rem extorquendam etiam iniuste incussus est, periclitans ut eum evadat, valide contrahit matrimonium, etsi alias nollet contrahere. Ita cum communi sententia Sanchez [...] Ratio est quia iura ideo irritant matrimonia metu contracta, ut avertant alios ne quemquam metu matrimonium inire cogant, et ut subveniant patienti metum, ne per iniuriam ad rem sibi odiosa compellatur, quae rationes in hoc casu deficiunt, nam irritando eiusmodi matrimonia nullo modo alios a metu inferendo averterent, et patienti eriperent modum, quo periculum posset effugere, quod aliter quam contrahendo matrimonium nequit vitare»[110].

Pablo Laymann en su *Theologia moralis*, tomo 2°, 1625, libro 5°, tratado 10°, capítulo 5°, num. 1, escribe:

«Metus, ut matrimonium infirmet, debet esse per se ac directe incussus ad extorquendum consensus; secus est, si passus aliam aliquam iniuriam aut vim, sponte eligat matrimonium tamquam medium ad se liberandum»[111].

---

[109] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 268.

[110] AEGIDIUS CONINCK, *Disputationum in universam doctrinam de sacramentis ac censuris ecclesiasticis Tomus secundus*, disp. 28, dubium 1, nº 9. Antverpiae 1616, pág. 776.

[111] PAULUS LAYMANN S.I., *Theologiae moralis,* Tomus secundus, Lugduni 1654, pág. 970.

Juan de Lugo S.I. en su tratado *De Justitia et Jure*, 1642, disputa 22ª, sección 7ª, num. 174, se pregunta:

«174. Dubitatur nono principaliter an quando metus iniustus non incutitur directe ad contractum, eo tamen metu coactus contrahens consensum praebet, idem dicendum sit ac quando directe incutitur ad extorquendum consensum? Exemplum est, si aliquis in stupro deprehensus occidendus sit a parentibus vel consanguineis puellae, et ipse, nemine petente sed sponte sua, matrimonium offerat ut mortem evadat: quo casu parentes non intulerunt metum mortis ad extorquendum matrimonium, sed in vindictam criminis admissi et dedecoris illati, ipse tamen offert matrimonium ut mortis periculum fugiat[112].

Se inclina por la sentencia afirmativa:

«177. Unde consequenter probatur eiusmodi metum sufficere ad irritandum matrimonium, professionem et votum, quia metus ille iniustus, qui obligat ad rescindendos alios contractus, sufficit ad haec irritanda, ut cum aliis fatetur Sanchez d. lib. IV, disp. VI, n. 2, et disp. XIII n. 3, circa medium; cum ergo alii contractus debeant rescindi ab inferente eiusmodi metum, consequens est ut haec alia propter eundem metum irrita censeantur»[113].

Enrique Pirhing S.I. en su *Jus canonicum*, 1674-1677, tomo 4º, título 1º, sección 4ª, § 2º, afirma:

«CV. Assertio 3. Matrimonium contractum ex gravi metu iniuste quidem, non tamen eo fine incussum ut extorqueatur matrimonium, sed ad rem aliam obtinendam, est validum, sive metus proveniat a causa naturali, sive libera, [...]. Probatur, quia in tali casu non compellitur metm patiens ad matrimonium ab eo qui metum infert, cum hic non petat nec intendat extorquere matrimonium, sed impellitur a seipso dum sponte eligit matrimonium tamquam medium a se liberandum a periculo ccorporis intentato ab eo qui metum intulit»[114].

Francisco Schmalzgrueber S.I. en su *Ius ecclesiasticum universum*, 1717-1727, libro 4º, parte 1ª, título 1º, sección 3ª, § 2, escribe:

---

[112] JOANNIS DE LUGO, *Disputationes scholasticae et morales*, tomus 6, Vivès, Parisiis 1893, pag. 801.

[113] *Ibid.*, pág. 802.

[114] ERNRICUS PIRHING, *Jus canonicum*, tomus quartus, Dilingae 1722, pág. 25.

«398. 3. Satis multi DD. requirunt ut metus eo fine incussus sit, ut extorqueatur matrimonium. Hinc validum dicunt matrimonium initum metu gravi, iniuste quidem, sed alio fine incusso quam ut matrimonium per eum extorqueatur. [...]

399. Sed probabilius matrimonium ex metu ita incusso contractum irritum et nullum est»[115].

Aduce cinco argumentos: un texto de Alejandro III, la comparación con la profesión religiosa, o con otros contratos que son por esa causa rescindibles pero esa rescisión no es posible en el matrimonio, la injuria igual que padece el amenazado en ambos casos, y como quinto argumento dice:

«5. Matrimonium mortis vel alterius gravis mali iniuste incusso irritatum est ut consuleretur libertati illius qui metum passus est, et occurreretur malitiae et iniustitiae inferentis, ne scilicet metus passus ex aliena iniuria pateretur damnum irreparabile, et is qui eum intulit ex sua iniquitate referat lucrum inauferibile; atque haec ratio aeque militat contra matrimonium contractum metu gravi, etsi ob aliuum finem quam animo illud extorquendi iniuste incusso. Ergo.»[116].

Como último de los autores precodiciales, que recoge la doctrina común entonces, citamos de nuevo a F.X. Wernz, 1912:

«265. [...] IV. consultus, i. e. in ordine ad extorquendum consensum mtrimonialem, sive cum determinata persona sive cum una ex compluribus eligenda»[117].

Y en la nota 25 explica:

«25. [...] Quae sententia Lugonis [contraria] nostra aetate non amplius videtur solide probabilis. Nam iuris textus [...] constanter referuntur ad coactionem in ordine ad matrimonium, neque adversarii ullam possunt allegare causam, in qua SS.CC. ipsorum sententiam adoptarint»[118].

Al principio de este estudio indicamos que la doctrina vigente es la contraria.

---

[115] FRANCISCUS SCHMALZGRUEBER S.I., *Ius ecclesiasticum universum*, tomus quartus, Venetiis 1738, pág. 59.

[116] *Ibid.*, pág. 59s.

[117] FRANCISCUS XAV. WERNZ, *Ius decretalium*, tomus IV, pars II, nº 261, Prati 1912, pág. 49.

[118] *Ibid.*

## 8. Origen de derecho natural o eclesiástico de la nulidad del matrimonio causado por el miedo.

*A) Tomás Sánchez*

Tomás Sánchez expone su opinión sobre el origen de derecho natural o eclesiástico de la invalidez del consentimiento matrimonial que se ha otorgado bajo la coacción del miedo en la disputa 14ª del libro 4º de su Tratado *De sancto matrimonii sacramento*.

Una primera sentencia sostiene que el miedo grave irrita el matrimonio por derecho divino y natural:

«1. Duplex est sententia. Prima ait irritare matrimonium iure divino et naturali»[119].

Aduce en favor de esta sentencia once argumentos; pero a continuación manifiesta su preferencia por la sentencia contraria:

«2. Secunda sententia, quam veriorem credo, ait solo iure ecclesiastico esse irritum matrimonium metu extortum; unde sicut Ecclesia irritavit matrimonia clandestina, inhabiles reddendo contrahentes ad sic contrahendum, sunt tamen habiles ad contrahendum publice, ita irritavit matrimonium metu extortum inhabilitando personas ad sic contrahendum, possunt tamen postea, cessante metu, libere contrahere»[120].

Prescindamos de la terminología que usa Tomás Sánchez, menos definida en sus tiempos, y que califica de inhabilidad de los contrayentes —éste es el efecto jurídico de los actuales impedimentos en sentido propio— a la irritación del acto jurídico con que se celebra el matrimonio. Tomás Sánchez cree más probable que es el derecho eclesiástico, y no el derecho divino o natural, el derecho que otorga al miedo su valor irritante del acto jurídico del consentimiento por el cual se contrae el matrimonio.

Aduce dos razones —su valor irritante no proviene de la injustitia que se infiere, ni de la falta de libertad— y lo confirma con tres argumentos. En resumen esta es la argumentación de Tomás Sánchez:

«2. [...] Probatur primo; quia si metus iure naturae irritat matrimonium, aut id provenit ratione iniuriae, aut non. Quia in metu levi

---

[119] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Genuae 1602, Lib. 4º, disp. 14ª, pág. 763.

[120] *Ibid.*, pág. 764.

invenitur iniuria obligans ad restitutionem, et tamen non irritat matrimonium. Aut est, quia tollit libertatem. Et hoc etiam, non. [...] Probatur, quia quod attinet ad libertatem non minus est libera voluntas coacta per iniuriam metus mortis iniuste incussi, quam voluntas eodem metu coacta citra iniuriam a causis liberis vel naturalibus, cum etiam in hoc casu non omnino velit, sed ad evitandum illud periculum, ut cum quis tempestatis tempore, ne maufragium patiatur, merces in mare proiicit; sed huius libertatis defectus non irritat matrimonium (ut diximus hoc 4 lib. disput. 12 et sequenti), irritat vero defectus libertatis quando metus incutitur iniuriose ad extorquendum matrimonium; ergo differentia haec provenit a solo iure Ecclesiastico sic stante; nam si a iure naturali oriretur defectus libertatis, in utroque casu irritum esse deberet»[121].

Añade tres argumentos confirmatorios de esta sentencia: vale el bautismo de adultos recibido bajo la coacción de un miedo grave, y vale el juramento hecho bajo esa misma coacción; luego, si el matrimonio contraído bajo esa misma coacción no vale, ello se debe no al derecho natural sino a una determinación de la Iglesia. Igualmente, vale el matrimonio contraído por engaño, a no ser que el dolo se refiera a la persona misma o a su condición servil o libre; puesto que el dolo irrita otros contratos y no irrita el matrimonio sino en solos dos casos, el efecto irritante de la coacción causada por un temor grave extrínseco no procede del derecho natural, ya que el dolo es más contrario al consentimiento matrimonial que el miedo[122].

Por tanto, vale el matrimonio entre no bautizados contraído bajo miedo; más aún, tampoco ese matrimonio es nulo por el «ius gentium», aunque lo pueda ser por una ley civil, en cuanto que ese matrimonio es un contrato civil:

«3. Dubitabis tamen, utrum inter infideles valeat matrimonium metu contractum? [...] Quia, quamvis Ecclesiae statutum irritans apud illos vim minime habeat, at ius gentium et civile irritat, idque efficere potest quatenus matrimonium est contractus quidam civilis. Sed non placet id esse de iure gentium. Quia ius gentium est, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, apud omnesque peraeque custoditur [...] Si ergo tali iure matrimonia coacta essent

---

[121] *Ibid.*

[122] *Ibid.*, págs. 764s.

irrita, sequitur eorum nullitatem deduci tanquam conclusionem ex principiis naturalibus; ergo ex se hebent esse irrita et non ex Ecclesiae statuto. Ideo melius dicit Petrus de Ledesma, de matrimo. q.47, art.3, dub.1, concl. 5 fine, inter infideles validum esse matrimonium coactum metu. Quod verum esse intelligo, nisi apud illos sit lex civilis illud irritans. Potest enim id civilis lex efficere, quatenus est contractus civilis, ut suo loco dicemus»[123].

*B) Basilio Ponce.*

Basilio Ponce afirma en el título del capítulo 14 del libro 4º de su tratado *De sacramento matrimonii*: «Matrimonium contractum ex metu iniuste illato esse nullum iure naturali et positivo». Es la sentencia contraria a la que propugnaba Tomás Sánchez.

Basilio Ponce admite que ese matrimonio es nulo por derecho eclesiástico, pero la Iglesia en tal caso no hace otra cosa que declarar el derecho natural:

«1. [...] Nec enim Ecclesia nullum esse statuit ex praesumptione defectus consensus, sed declarat iuris naturalis dispositionem, quia in eo qui coactus contrahit revera non est consensus iure naturali sufficiens ad matrimonium, ut ex dicendis constabit»[124].

Expone luego las diversas sentencias; la primera, entre cuyos defensores cita a Tomás Sánchez la expone con estas palabras:

«3. Quid autem dicendum sit de matrimonio spectato naturali iure maior Doctorum dissensio est. Primo enim nonnulli existimant matrimonium ex metu inito celebratum esse ratum iure naturali, sed iure ecclesiastico irritari»[125].

Refuta luego los argumentos en que se basan esos autores, que son los mismos con los que defiende su sentencia Tomás Sánchez. Expone a continuación sus argumentos; en primer lugar discute y establece el verdadero sentido de la decretal de Inocentio III, in cap. *eum locum*; después los argumentos basados en la razón natural:

«6. Ratio autem huius sententiae ex ipsa natura matrimonii desumitur. Quia ad illud maius et perfectius voluntarium requiritur quam ad alios contractus civiles. Id quod ex perpetuitate vinculi matri-

---

[123] *Ibid.*, pág. 765.

[124] BASILIUS PONTIUS, *De sacramento matrimonii*, Salmanticae 1624, pág. 256.

[125] *Ibid.*

monii colligit D. Thom. in Additioninus ad 3. partem, quaest. 47, art. 3. Et quidem cum alii contractus sint minoris momenti et natura sua dissolubiles humana authoritate vel contrahentium consensu, mirum non est si valide fiant, etiamsi contrahantur voluntarie mixte. [...]

7. Sed et insinuavimus nos aliam rationem supra, ex qua id quod ad praesens institutum attinet facile colligitur, scilicet, esse vinculum mutui ac reciproci amoris. Est enim animorum corporumque coniunctio [...]. Hic autem mutuus amor vel adhaesio cum coactione et metu stare non potest; nemo enim adhaerere solet rei quam tenet invitus, posthabitis praesertim caris parentibus. Praesente ergo metu evertitur voluntarium ad matrimonium requisitum»[126].

La diferencia con el voto o el bautismo, que son válidos, aunque se emitan o reciban bajo miedo, está en la especial voluntariedad que exige el matrimonio; y la funda en esa última y brillante razón. Escribe Basilio Ponce:

«11. [...] At vero ad matrimonium non satis est voluntarium quod sufficit ad merendum coram Deo, vel demerendum, sed quod cum perpetuitate ac reciproco amore cohaereat; cum eo autem non congruit voluntarium gravi metu extortum»[127].

*c) Evolución de la doctrina sobre el origen del efecto irritante del miedo en el matrimonio.*

Los autores jesuitas del siglo siguiente se inclinan por la sentencia de Tomás Sánchez: el efecto invalidante procede de una ley eclesiástica positiva.

Egidio Coninck, en su tratado *De matrimonio*, 1616, disputa 28, dubium 2, conclusión 5ª, num. 16:

«Conclus. V. Metus solo iure ecclesiastico irritat matrimonium. Probatur, quia non irritat iure divino, quia nullum tale reperitur; nec etiam naturali, quia alias irritaret etiam metu levi contractum; quia ius naturae non aliter inter hos metus distinguit quam quod unus graviorem inferat iniuriam quam alius. Unde in aliis contractibus iure naturae tam tenetur ad restitutionem qui extorsit aliquid metu levi, quam qui gravi, si vere metus fuerit causa dandi. Secundo,

---

[126] *Ibid.*, pág. 257s.

[127] *Ibid.*, pág. 258.

quia iure naturae et divino non minor requiritur libertas ad auscipiendum baptisma quam ad matrimonium; atque metus gravis illud non irritat; ergi nec hoc. Tertio, quia dolus non minus reddit contractum involuntarium quam metus, praesertim quando est in re valde gravi; ut si aliquis fingeret se ditissimum, nobilissimum, pulchrum et sanum, itaque obtineret optimum matrimonium, cum tamen esset plebeius, pauper, et infamis ac contagioso morbo laboraret; atqui hic dolus tamen iure naturae non irritat matrimonium, quando non inducit errorem circa personam, quia supradictus omni iure valide contraheret; ergo nec metus id iure naturae irritat»[128].

Pablo Laymann S.I. en su *Theologia moralis*, tomo 2º, 1625, libro 5º, tratado 10º, capítulo 5º, num. 4, escribe:

«Tertio dixi in assertione, matrimoniumm iure ecclesiastico irritum esse [...]; effectus iste irritationis matrimonii soli ecclesiastico iuri tribuitur [...]. Caeterum, si matrimonium gravi metu cogente contrahatur inter infideles [...] validum censeri debet, quippe cum consensus metuum patientis, licet involuntarium mixtum habeat, absolute tamen voluntarius et liber fit»[129].

Juan de Lugo S.I. en su tratado *De Justitia et Jure*, 1642, disputa 22ª, sección 7ª, num. 114s, hablando en general de los contratos, se pregunta:

«120. An vero matrimonium metu contractum sit irritum etiam de iure naturae, an solum de iure? Alii dicunt id esse ex iure naturae, et ideo locum habere etiam in infidelibus, quam sententiam multis argumentis confirmat Thomas Sanchez, plures auctores pro ea adducens dicto lib. IV, disp. XIV, n. 1; ipse tamen cum aliis multis dicet id esse solum de iure positivo quo Ecclesia consensum irritavit in praedicto casu propter iustissimas causas. Quod mihi multo magis placet, quia ex parte voluntarii non minus voluntarium reperitur in eo casu quam si metus proveniar ab intrinseco, quo casu matrimonium de facto validum est»[130].

---

[128] AEGIDIUS CONINCK, *Disputationum in universam doctrinam de sacramentis ac censuris ecclesiasticis Tomus secundus*, disp. 28, dubium 1, nº 16. Antverpiae 1616, pág. 778.

[129] PAULUS LAYMANN S.I., *Theologiae moralis*, Tomus secundus, Lugduni 1654, pág. 971.

[130] JOANNIS DE LUGO, *Disputationes scholasticae et morales*, tomus 6, Vivès, Parisiis 1893, pag. 779.

Enrique Pirhing S.I. en su *Jus canonicum*, 1674-1677, tomo 4°, título 1°, sección 4ª, § 2, expone su opinión:

«CVI. Assertio 4. Matrimonium metu gravi initum irritum est non iure positivo divino, quia tale nullum exstat, nec iure naturali, tum quia quod fit metu, etiam gravi, est simpliciter voluntarium et secundum quid solum involuntarium, ut dictum suo loco; unde nihil obstat quominus iure naturae omnes contractus metu initi sint validi, etiam contractus matrimonii; quia quamvis iste contractus semel validus non possit rescindi a iudice, spectata tamen rei natura, nihil obstat quominus esse possit validus, quia hoc non necessario requiritur ad substantiam contractus per metum initi, ut possit rescindi per iudicem; sed hoc procedit in illis contractibus per metum initi qui subsunt potestati humanae, qualis non est contractus matrimonii [...] Etsi vero iam non reperiatur ullum ius quod aperte tale matrimonium irritet, constat tamen ex traditione doctorum et pontificum decretis, more et usu, id semper observatum esse, ut matrimonium metu gravi extortum sit irritum; et fortasse olim talis lex scripta extitit, quae postea periit»[131].

Francisco Schmalzgrueber S.I. en su *Ius ecclesiasticum universum*, 1717-1727, tomo 4°, parte 1ª, título 1°, sección 3ª, § 2°, num. 405, se pregunta:

«405. Quaeritur 4. ex quo iure nullitas matrimonii, metu iniusto extorti, descendat?. Ex iure naturali eam descendere existimant [...]

406. Verum etsi rationes istae admodum probabilem hanc sententiam faciant, non tamen adeo efficaces sunt ut non probabilior adhuc sit sententia iuxta quam nullitas ista in solum ius ecclesiasticum immediate refunditur»[132].

Resumiendo la situación doctrinal escribe F.X. Wernz en 1912:

«266. Scholion. [...] Quare unice quaeritur, num lex quaedam irritans in iure naturali contineatur, qua independenter a lege civili vel ecclesiastica omnia matrimonia sive infidelium sive fidelium sint invalida, si iisdem obstet impedimentum vis et metus supra definitum. [...]

---

[131] ERNRICUS PIRHING, *Jus canonicum*, tomus quartus, Dilingae 1722, pág. 25.

[132] FRANCISCUS SCHMALZGRUEBER S.I., *Ius ecclesiasticum universum*, tomus quartus, Venetiis 1738, pág. 60s.

Non desunt multi et graves auctores qui huic quaestioni ob rationes haud spernendas, sed non peremptorias dat negativum responsum [...].

At alii auctores, duce S. Thoma, responso affirmativo calculum adiiciunt. Quae sententia, quamvis interdum defendatur nonnullis argumentis minus firmis, tamen generatim melius fundata esse videtur. Etenim R. Rontifices, si in capitibus iuris Decretalium, v. gr. cap. 14, X, de sponsal., matrimonia metu contracta declarant invalida, non supponunt positivum ius quoddam antiquum sive scriptum sive consuetudinarium, ut arbitrantur Sanchez aliique, sed potius ad rationes ex defectu consensus et natura rei petitas recurrunt»[133].

*Conclusiones.*

De la exposición de las doctrinas que sobre el miedo que irrita el matrimonio propugnan estos dos autores, podemos deducir las definiciones de ese miedo que corresponden a las opiniones de cada uno.

Para Tomás Sánchez el miedo que irrita el matrimonio es el miedo grave, aun reverencial con tal que vaya unido a amenazas graves, que sea inferido por una causa extrínseca, que sea injusto, e inferido en orden a exigir se contraiga un matrimonio; su eficacia irritante proviene de una ley eclesiástica.

Para Basilio Ponce el miedo que irrita el matrimonio es todo miedo grave, aun todo miedo reverencial sin que lo acompañen amenazas, que sea inferido por una causa extrínseca, que sea injusto, e inferido en orden a exigir se contraiga un matrimonio; su eficacia irritante es de derecho natural.

Dos son, pues, las diferencias entre la doctrina de estos dos autores sobre el miedo irritante el matrimonio: primera, la eficacia irritante del miedo reverencial por sí mismo sin que sea necesario vaya unido a otras amenazas, como propugna Basilio Ponce, o, por el contrario, que para que sea irritante el miedo reverencial tenga que ir unido a graves amenazas, como exige Tomás Sánchez, y segunda diferencia, el origen natural de su eficacia irritante, como propugna Basilio Ponce, o el origen por ley eclesiástica de su eficacia irritante, que es la sentencia de Tomás Sánchez.

---

[133] FRANCISCUS XAV. WERNZ, *Ius decretalium*, tomus IV, pars II, nº 261, Prati 1912, pág. 52.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 59-127*

# El *Aparato para la Historia Natural Española* (1754) del franciscano granadino fray José Torrubia (1698-1761). Aportaciones postridentinas a la Teología de la Naturaleza

**Leandro Sequeiros SI**
Facultad de Teología. Granada
lsequeiros@probesi.org

"El primer Diluvio tuvo lugar en tiempos de Noé, cuando Dios omnipotente, ofendido por los pecados de los hombres, cubrió de agua toda la Tierra y borrado cuanto había, no quedó más que el espacio entre el cielo y el mar, de lo cual tenemos todavía indicios en las rocas que vemos incluso en los más altos montes, formadas de conchas y ostras y socavadas por las aguas"[1].

En el siglo VII, San Isidoro de Sevilla (560-636), en su obra monumental, las *Etimologías*, describe de esta manera clara y sintética la doctrina tradicional sobre el Diluvio Universal bíblico y las "pruebas" del mismo en las rocas de la Tierra. Esta doctrina se perpetuó casi sin problemas hasta los tiempos tridentinos. Esto explica por qué la doctrina sobre la creación del mundo, el pecado de Adán y Eva y el castigo de la humanidad mediante el Diluvio no ocupa un lugar preeminente en los esquemas preparatorios del Concilio deTrento[2], aunque no dejó este de poner unas pinceladas decisivas sobre la misma. El escaso interés del Concilio se debe también a que la doctrina luterana sobre la creación estaba marcada por el conservadurismo al prescindir de toda evolución dogmática y al creer a pie juntillas en el carácter histórico de los textos bíblicos. En este sentido, Trento es continuador de la interpretación fiel de la Escritura y por ello reafirma implícitamente el carácter histórico de los relatos sobre la Creación y el Diluvio Universal. El Concilio salió al paso de la dificultad entrañada en el voluntarismo de Dios propug-

---

[1] S. ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Libro XIII, capítulo 22.

[2] Ver: S. VERGÉS, *Dios y el Hombre. La Creación*. En: Historia Salutis, BAC normal 412, Madrid (1980), páginas 602-603, con abundantes referencias.

nado por la teología luterana, aseverando que Dios en esta hipótesis sería el autor no sólo del bien, sino también del mal.

El Concilio afirma que esto va contra la razón y la revelación. Se expresa así Trento: "Si alguno dijere que no está en la facultad del hombre el hacer sus propios caminos, sino que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no solo permisivamente, sino propiamente y por sí... sea anatema"[3]. Aún así, durante los siglos XVII y sobre todo a lo largo del XVIII, al encontrarse y estudiarse los fósiles, se plantea el problema de su naturaleza biológica y su relación con el Diluvio Universal bíblico. Es más: algunos autores protestantes o poco fieles a la doctrina del magisterio (como Buffon) pusieron en tela de juicio algunos aspectos de la doctrina tradicional, como el carácter milagroso o natural del Diluvio, o su universalidad, o si afectó a las tierras americanas y a sus habitantes. Es aquí donde en los siglos XVII y XVIII se debate entre posturas teológicas diferentes.

Sin embargo, el Diluvio Universal, como problema científico, sigue siendo hoy un asunto recurrente entre los investigadores. Y no solo entre los que se alinean en el "creacionismo científico" americano sino también entre arqueólogos, geólogos, paleontólogos, geofísicos y sedimentólogos de prestigio[4]. Los datos científicos apuntan hacia la existencia en un período histórico lejano de un gran acontecimiento catastrófico acuático (que localizan en el Mar Negro) que permanece en la memoria de la humanidad. Posiblemente, la leyenda de este acontecimiento, narrado por los viajeros del Mediterráneo, contribuyó a la difusión de la idea de Diluvio Universal.

En un trabajo anterior[5] se ha descrito a grandes rasgos la evolución del pensamiento filosófico, teológico y científico sobre el Diluvio Universal. El debate sobre el mismo y sus implicaciones filosóficas, teológicas y científicas ocupó un gran espacio en el pensamiento sobre

---

[3] DS 816; en VERGÉS, OP. CIT. pág. 603.- E. DENZINGER - A. SCHOMMETZER, *Enchiridion Symbolorum.* Concilio de Trento, sesión VI, Decreto sobre la Justificación. Editio XXXIV, (1967), nº 1556.

[4] Muy recientemente se ha publicado en castellano, a partir de la edición de 1998, el libro de W. RYAN Y W. PITMAN, *El Diluvio Universal. Nuevos descubrimientos científicos de un acontecimiento que cambió la Historia.* Temas de Debate, Madrid, 1999, 351 páginas.

[5] L. SEQUEIROS. *Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la Extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII.* Archivo Teológico Granadino, Fac.de Teología, Granada 63 (2000), 91-160.

la naturaleza en la Europa de los tiempos postridentinos[6]. Uno de los autores que más influjo tuvo en el pensamiento teológico en España en relación con la existencia y el significado de los restos del Diluvio Universal fue el franciscano granadino fray José Torrubia[7].

La figura de Torrubia es conocida en el mundo de la historia de las ciencias naturales por ser el autor de uno de los libros científicos más difundidos en el siglo XVIII: el *Aparato para la Historia Natural Española*, publicado con varias censuras previas en Madrid en 1754[8]. Las

---

[6] Desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, ha desarrollado históricamente estos temas el profesor F. PELAYO. *Del Diluvio al Megaterio. Los orígenes de la Paleontología en España.* Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, CSIC, Madrid, 1996, sobre todo las páginas 55-176.

[7] En el año 1998, la revista *Proyección* publicó, con ocasión de los cuatro siglos del fallecimiento de Torrubia un estudio general: L. SEQUEIROS. *El franciscano granadino José Torrubia (1698-1761): entre los fósiles, el Diluvio Universal y los Gigantes.* Proyección, Granada, 188 (1998), 39-50. Y también: L. SEQUEIROS, P. BERJILLOS, Y OTROS, *Historia del conocimiento de los Ammonites del Jurásico de España: I. Los tiempos de José Torrubia (1754).* Geogaceta, 20 (6), (1996) 1413-1414. L. SEQUEIROS. *Tercer centenario del nacimiento de José Torrubia (1698-1761), viajero, naturalista y paleontólogo.* Revista Española de Paleontología, Oviedo, 13 (2) (1998), 287-290. L. SEQUEIROS. *José Torrubia y su aportación al método científico en Paleontologia.* Geogaceta, Madrid, 24 (1998) 129-131; L. SEQUEIROS. *José Torrubia (1698-1761) y los fósiles, el Diluvio Universal y los Gigantes: implicaciones didácticas para Educación Secundaria.* En: Actas IV Simposio sobre Enseñanza de las Ciencias e Historia de las Ciencias. Jaca (Huesca) (1998) (en preparación). L. SEQUEIROS. *El franciscano José Torrubia y los fósiles de Aragón.* Naturaleza Aragonesa, 3(1998), 14-21. L. SEQUEIROS. *José Torrubia (1698-1761): viajero, naturalista y paleontólogo.* Galería de Paleontólogos, (2000) www.ehu.es/~gpplapam/galeria/Torrubia.html.

[8] J. TORRUBIA, *Aparato para la Historia Natural Española. Tomo Primero. Contiene muchas Dissertaciones Physicas, especialmente sobre el Diluvio. Resuelve el gran problema de la Transmigración de los Cuerpos Marinos, y su Petrificación en los más altos montes de España, donde recientemente se ha descubierto* . Imprenta Gordejuela, Madrid, 1754. (Edición facsímil, Sociedad Española de Paleontología, 1994). Hay una traducción alemana de una parte del texto editada en 1773. En los textos que se citan de Torrubia, se ha procurado transcribirlos con la grafía actual, cuidando en lo posible no distorsionar el texto original que aquí se vuelve a publicar en muchos casos por vez primera.- J. VERNET. *Historia de la Ciencia española.*

✠

# APARATO
## PARA LA HISTORIA NATURAL
## ESPAÑOLA.

## TOMO PRIMERO.

CONTIENE

MUCHAS DISSERTACIONES PHYSICAS, especialmente sobre el Diluvio.

RESUELVE EL GRAN PROBLEMA DE LA Transmigracion de Cuerpos Marinos, y su Petrificacion en los mas altos Montes de España, donde recientemente se han descubierto.

ILUSTRASE CON UN INDICE DE LAMINAS, QUE EXPLICAN la naturaleza de estos Fosiles, y de otras muchas Piedras figuradas halladas en los Dominios Españoles.

AUTOR

*EL Rmo. P. Fr. JOSEPH TORRUBIA, Archivero, y Chronista General de toda la Orden de nuestro Padre S. Francisco, &c.*

CON LICENCIA.

EN MADRID: En la Imprenta de los Herederos de DON AGUSTIN DE GORDEJUELA Y SIERRA, Calle del Carmen. Año de M. DCC. LIV.

# §. I.

## *PRELIMINAR.*

1. DESPUES que hice aquel invento de los *Teſtáceos, Gloſſopetras*, y *Cuerpos marinos* petrificados en los mas altos Montes de nueſtra Eſpaña, me trabajan los Amigos con repetidas inſtancias, para que eſcriba algo ſobre ſu naturaleza, y la de algunas piezas, que alli miſmo he hallado, y en otras partes, que pueda ſervir de Aparato à la Hiſtoria natural de nueſtro Reyno Eſpañol. Eſta materia tiene encadenados muchos, y muy arduos puntos, los que es preciſo reſolver en proprios terminos. Es neceſſario à veces tratar de unos efectos, cuyas ocultas cauſas dàn peligroſo paſſo aùn à las congeturas. De las muchas coſas naturales, que palpamos en los tres Reynos, *Animal*, *Vegetable*, y *Mineral*, apenas podemos diſcurrir con ſeguridad: què ſerà de las que por ſu extraordinario, y peregrino mechaniſmo paſſan, al parecer, los limites de la miſma Naturaleza? Los mas agudos ingenios, dice *Ariſtoteles*, ſon aves nocturnas, quando ſe atreven à inveſtigar ſus obras mas claras; pues què ſerà quando ſin luz de razon, ni de experiencia entra la Phyſica à buſcarla en la oculta oficina, en donde trabaja con manos libres la ſabia artifice de ſus producciones, (*a*) y muchas veces con bizarria, y capricho?

2. Algunos en eſtos aprietos, y lances ſe contentaron con reſolver ſus ſyſtemas por la primera idèa de ſu antojo. De eſtos habla aſsi el Reverendiſsimo Padre Maeſtro Feyjoo: *Los Philoſophos anteriores à eſtos ultimos tiempos, que diſcurrian al varatillo, y en el examen de las cauſas naturales ſe ſatisfacian de qualquiera idèa, ſe contentaron con decir, que eſtas configuraciones eran puros juegos de la naturaleza, ò meras producciones del acaſo. Pero los modernos que eſtudian la Phyſica, no preciſamente dentro de ſus apoſentos, ò habitaciones, ſino en los montes, en los llanos, en*



(*a*) La nature retranchée dans ce que les entrailles de la terre & les abimes de la mer ont de plus ſecret & de plus profond, ne nous découvrira jamais pleinement ſes myſtéres il ſemble qu' elle ne ſe montre, que pour ſe faire mieux deſirer. *Litholog. de Mdontpell. 1. p. cap. 1. pag. 2. mihi.*

ideas de Torrubia sobre la naturaleza de los fósiles, sobre el Diluvio universal y sobre la existencia de los gigantes rompen en muchos aspectos con los algunos esquemas tradicionales dominantes en su época. Nuestro autor defiende con ardor el origen animal de lo que los naturalistas denominaban "petrificaciones", "glossopetras" y "piedras figuradas", interpretándolas como simples "juegos de la naturaleza", producidas por una "vis plastica" que brota de misteriosos fluidos subterráneos. Para fray José Torrubia esas petrificaciones son, sin dudar, los restos de los animales y plantas enterrados en el fango durante el Diluvio Universal[9].

Precisamente el mismo año de la publicación del *Aparato* de Torrubia (1754), otro autor, alejado en el tiempo y en el estilo de las preocupaciones filosóficas, Denis Diderot, sacaba a la luz su tratado *Sobre la interpretación de la naturaleza*[10]. Resta por hacer un estudio comparativo entre los objetivos, la metodología científica y las contenidos conceptuales de estas dos obras, simultáneas en el tiempo pero tan lejanas en sus planteamientos.

## I. El Padre José Torrubia, un franciscano andaluz y granadino, inquieto y viajero.

Fray José Torrubia (1698-1761) profesó como franciscano a la edad de 15 años, en 1713. Su biografía nos muestra[11] que era un ser

---

[9] F. PELAYO. *El Aparato para la Historia Natural Española de José Torrubia (1698-1761): diluvismo, gigantes y la naturaleza de los fósiles en el pensamiento español del siglo XVIII.* En: J. TORRUBIA, (*op. cit.*) prólogo, págs. 3-45. 1994.- GUTIÉRREZ MARCO, J. C., RÁBANO, I. Y BOMBIN, M. *"Piedras Geodes" y nódulos silúricos en el Aparato para la Historia Natural Española (1754) de José Torrubia.* Geogaceta, Sociedad Geológica de España, 21, 1997, páginas 135-138.

[10] *Pensées sur l´interprétation de la nature*, París, 1754. Existe una buena edición española bilingüe, preparada por Mauricio Jalón, editada en 1992 por Editorial Anthropos (Barcelona), 162 páginas. Puede encontrarse más información en L. SEQUEIROS. *Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de la Ciencia. Materiales de apoyo a las clases.* Curso 2000-2001. Facultad de Teología, Granada (multicop.).

[11] Para la biografía de Torrubia, el trabajo mas documentado es el de L. PÉREZ. *Fr. José Torrubia, procurador de la Provincia de San Gregorio de Filipinas.* Archivo Iberoamericano, 1933, XXXVI, 321-364; O. GÓMEZ PARENTE, *Vida y escritos del Padre José Torrubia.* En: *Padre José Torrubia,*

humano vigoroso y apasionado, un espíritu inquieto y con frecuencia rebelde. En 1719 estaba destinado como religioso en Jerez de la Frontera y al año siguiente inicia su trabajo misionero que le llevaría a viajar por medio mundo. Nombrado Procurador de la Orden Franciscana, recibe la misión de recorrer la Provincia de San Gregorio, en las lejanas islas del Océano Pacífico, sobre todo Filipinas.

Entre 1721 y 1733 realiza un primer viaje por las Islas Filipinas. El mismo Torrubia narra en sus cartas y en el *Aparato* los duros recorridos a pie por las islas de Mindanao y Luzón que le permitieron, entre otras cosas, observar, anotar e interpretar muchos fenómenos naturales. En esta época escribe y publica sus primeras obras, abordando temas de liturgia y de geografía de las islas Filipinas. Por causas poco aclaradas hasta el momento y relacionadas con conflictos internos de su Congregación, se le ordena volver a la metrópoli. En el año 1733 embarca en Manila rumbo a España. Pero este viaje de vuelta estuvo plagado de incidentes por lo que se prolongó más de lo previsto. La primera etapa de su viaje de regreso culmina en la ciudad de Acapulco. De aquí pasa a la ciudad de México. Se dirige después a Veracruz, pero un temporal hizo embarrancar al navío en la arena. Después de muchas aventuras, a comienzo de 1735, Torrubia navega hacia Cuba, fondeando en La Habana. En julio del año 1735 desembarca, al fin, en el puerto de Cádiz.

Los años que transcurren entre 1735 y 1745 en que permanece en la metrópoli son conflictivos para Torrubia. Incluso estuvo bajo sospecha de malversación de fondos de su Orden franciscana que parece ser utilizó sin permiso para publicar sus propios libros y para dotar a sus hermanas para que pudieran acceder a un buen casamiento[12]. En 1745 está otra vez en Nueva España recorriendo Guatemala, Honduras y México. Tras diversos problemas con la Orden, que le llevaron incluso a estar preso en la fortaleza del Morro en 1748, regresa en 1749 a España.

Desde Cádiz continúa su viaje a Roma, y luego a Rímini y a Padua y por fin llega a París. Estos viajes por Europa permiten sin duda a Torrubia visitar y discutir con naturalistas prestigiosos de la época y conocer algunos de los mejores Museos de Ciencias Naturales. Algunos

---

*OFM*; Crónica de la Provincia franciscana de Santa Cruz de La España y Caracas, Caracas (Venezuela), (1964), 9-364; H. CAPEL, *La Física Sagrada*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1985, 136-146.

[12] Cfr. F. PELAYO, *op. cit.*, 1996, pág. 187; L. PÉREZ, *op. cit.*, pág.322.

de estos Museos, que fueron visitados por Torrubia, eran populares en el siglo XVIII. Destacaban entre otros: la famosa *Metallotheca Vaticana*, fundado en 1574 bajo los auspicios del Papa Sixto V; el *Musaeum Kircherianum*, fundado por el jesuita Athanasius Kircher (1601-1680) en Roma, y continuado su trabajo por el también jesuita Filippo Bonanni (1638-1735) y cuyo Catálogo consultó Torrubia, según consta por el mismo autor en el *Aparato*; el *Musaeum Metallicum* de Ulise Aldrovandi en Bolonia fundado hacia 1600.

Torrubia regresa desde París a Madrid en 1750 al ser nombrado Archivero y Cronista General de la Orden franciscana. Durante ese viaje de París a Madrid se desarrollan los acontecimientos narrados en el *Aparato*: el encuentro con las "petrificaciones" de Molina de Aragón[13]. Cuenta el mismo Torrubia[14] que en 1750, cuando viaja en mula hacia Madrid desde Francia, hizo un alto para almorzar en la villa de Anchuela, en el señorío de Molina. Es allí donde una niña le mostró las "petrificaciones" que le llamaron extraordinariamente la atención. Fue conducido a la Sierra donde recogió mucho material. Su estudio le llevó a proponer sus hipótesis diluvistas sobre el origen de las "piedras figuradas". Estos años de estancia española del franciscano es la época en que sale con frecuencia al campo para recoger fósiles y rocas para sus colecciones y que sirvieron de base para sus escritos.

Tras volver a Roma en torno a 1756, Torrubia publicó en Italia, ya al final de su vida, varios trabajos científicos[15]. Uno de ellos es la conocido como *La Gigantologia Spagnola vendicata* (Nápoles, 1760) de la que se habla más adelante. Al año siguiente, Torrubia fallece en Roma el 17 de abril de 1761, con 63 años de edad.

## Las ideas geológicas en el tiempo de Torrubia

Torrubia tuvo la fortuna de vivir en una época especialmente creativa del pensamiento filosófico, teológico y científico. Asumió la frase

---

[13] A. GOY Y A. RODRIGO. *Tras las huellas de Torrubia (1698-1761) por el Señorío de Molina*. Guía de la excursión, XV Jornadas de Paleontología, 1999, 33 páginas.

[14] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, página 4, nº 6 (citamos a Torrubia por la página y por el número del párrafo correspondiente).

[15] A. CALOGERA, edit. *Nuova Raccolta d'Opuscali scientifici e filologici. Recopilación de trabajos inéditos del P. José Torrubia*. Venezia S. Occhi (1760).

atribuida a Kant: "*atrévete a saber*". Se sumergió con gran ímpetu en la vorágine de las nacientes ciencias de la Tierra. Los historiadores de la Geología[16] postulan que el centenar de años que discurren entre la publicación de los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* (1687) de Sir Isaac Newton y la *Crítica de la Razón Pura* (1781) de Inmanuel Kant coinciden en el desarrollo de las Ciencias de la Tierra con lo que algunos denominan el período "preparadigmático" de la Geología[17]. Esta denominación se justifica por el hecho de que no se disponía en ese momento, ni en ninguno anterior, de una teoría fundamentada y universalmente aceptada. Históricamente, es la época de las primera "Teorías de la Tierra" o intentos de explicar la constitución, origen y cambios en el planeta.

La palabra *"geología"* es introducida en la ciencia por Scholt, en 1657. Algunos geólogos ingleses tuvieron mucha influencia científica en el continente: Martin Lister (1638-1712), Robert Hooke (1635-1703), Edward Lluyd (1660-1709), John Ray (1627-1728) y sobre todo el gran diluvista John Woodward (1665-1728), cuya "Teoría de la Tierra" tuvo mucha difusión en el siglo XVIII y al que Torrubia cita repetidas veces. Muchos de estos eran protestantes y por ello eran atacados por sus colegas católicos, como Torrubia y Feijoo. De gran importancia desde el punto de vista del establecimiento de una geología científica, es la personalidad de Nicolás Stensen (1638-1686) (más conocido con el nombre latinizado de Stenon) autor del *De Solido intra solidum naturaliter contento*, publicado en 1669 y con el que se abre la puerta a la interpretación biológica de los fósiles. Torrubia lo cita y toma ideas de su trabajo.

En las Ciencias Naturales, Torrubia coincide en el tiempo el francés Jean Louis Leclerc conde de Buffon (1707-1788), uno de los autores más citados en el *Aparato*. Posiblemente, tal como se deduce de su

---

[16] F.D. ADAMS, *The birth and development of the geological sciences*, New York 1939[1], 1954[2]; S.J. GOULD, *La flecha del Tiempo. Mitos y metáforas en el descubrimiento del Tiempo geológico*. Alianza Universidad, Madrid, 1992.

[17] L. SEQUEIROS, E. PEDRINACI Y OTROS, *James Hutton y su Teoría de la Tierra (1795): consideraciones didácticas para la Educación Secundaria*. Enseñanza de las Ciencias de la Tierra, Girona, vol. 5, nº 1, 11-20, 1997.- Para el concepto de preparadigma: T.S. KUHN, *La estructura de las Revoluciones científicas* (con la postdata de 1968). Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

obra, Torrubia debió tener contacto en París con el círculo del gran naturalista. Sobre Torrubia debió ejercer también cierta influencia el geólogo Louis Bourget (1678-1742)[18] que fue perseguido como protestante en Nimes. Sigue el sistema de Woodward y es autor del *Traité des Pétrifications* (1742) citado por Torrubia aunque ocultando su verdadero nombre, -como veremos- tal vez por temor a los censores eclesiásticos de su obra en unos años de especial virulencia antiprotestante.

En el siglo XVIII se desarrollan algunas ideas geológicas que coinciden en afirmar la certeza de la decadencia del mundo tras la "recreación" del Diluvio Universal. Para estos naturalistas, influidos por ideas teológicas, la existencia de la erosión de las montañas es un signo indudable de que este mundo, nacido perfecto de las manos de Dios al comienzo de los tiempos, está sometido a un desgaste que le llevarían con el tiempo al total arrasamiento, a la desaparición de las montañas, y por ello de los ríos[19]. La polémica sobre la decadencia de la Tierra debido al pecado original atraviesa la Teología de la naturaleza de los siglos XVII y XVIII. El debate sobre los gigantes, en el que intervino decisivamente Torrubia como veremos, tenía un trasfondo teológico: si en el pasado existieron los gigantes, ello prueba que la raza humana, al empequeñecerse, ha degenerado. Como eso suponía un menoscabo del plan divino de la creación, incluso científicos cristianos se inclinaban a aceptar que los gigantes seguían existiendo todavía en el siglo XVIII en alguna parte del planeta.

## La interpretación de los fósiles en los tiempos tridentinos: de juegos de la naturaleza a restos petrificados de la vida del pasado.

La revolución científica de los siglos XV-XVI dio lugar a una lectura racional de la realidad natural. Entre los elementos naturales que

---

[18] F. ELLENBERGER. *Histoire de la Géologie.* Tomo 2, Edit. Lavoisier, París, 1994, páginas 132-134.

[19] L. SEQUEIROS. Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la Extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII. *Archivo Teológico Granadino,* Fac.de Teología, Granada 63 (2000), 139-157. H. CAPEL. *La Física Sagrada. Los orígenes de la geomorfología española.* Ediciones de Serbal, Barcelona, 1985. H. CAPEL. *Ideas sobre la Tierra en la España del siglo XVIII: condicionantes teológicos e ideas sobre el cambio terrestre.* Mundo Científico, Barcelona, volumen 3, 1983, pág. 148-154.

despertaron el interés de los llamados "filósofos" están los restos petrificados de los seres vivos del pasado conservados en las rocas sedimentarias.

Leonardo de Vinci (1452-1519) parece que es el primero en la época moderna que propone una explicación "científica" sobre el origen biológico de los fósiles. Los estudiosos de la historia de la paleontología[20] coinciden en afirmar esto aunque la hipótesis fue apuntada por algunos autores clásicos que fueron luego olvidados. Sin embargo, estas ideas de Leonardo cayeron en el olvido y los autores posteriores, hasta bien entrado el siglo XVIII seguían postulando que tales objetos habían sido formados por la "vis plastica" o por el "spiritus lapidificus" que residía en el terreno. Eran considerados como "petrefactos" o "piedras figuradas", objetos curiosos que algunos coleccionaron en los primeros museos. Las ideas paleontológicas en tiempos de Torrubia estaban dominadas por el debate entre los que podrían etiquetarse como avicenistas, que postulaban que la tierra tiene una *vis plastica* para modelas piedras con forma de conchas, y los que defendían una procedencia animal de los restos a partir del hecho bíblico del Diluvio.

Sin embargo, en el siglo XVIII el suizo Langius (1670-1741) trata aún de las "piedras figuradas" y pone en duda su atribución biológica. Por otra parte, el paradigma diluvista va ganando adeptos rápidamente. Uno de los más apasionados defensores de la interpetación diluvista fue Jean Jacques Scheuchzer (1672-1733), citado por Torrubia como veremos, que describe los peces petrificados de Suiza, entre otros trabajos[21]. La segunda mitad del siglo XVIII, la época de Torrubia, se ca-

---

[20] F. ELLENBERGER, *Historia de la Geología.* Editorial Labor-MEC, Barcelona, 1988. GOULD, STEPHEN JAY. *La flecha del Tiempo. Mitos y metáforas en el descubrimiento del Tiempo Geológico.* Alianza Universidad, Madrid, 1992, nº 736, 232 páginas.- A. HALLAM. *Grandes Controversias Geológicas.* Edit. Labor, Barcelona, 1985, 180 páginas.- M.J.S. RUDWICK. *El significado de los fósiles. Episodios de la historia de la Paleontología.* Hermann Blume, Madrid, 1986, 347 pág. (traducción del original de 1972).- M. RUSE. *La revolución darwinista: la ciencia al rojo vivo.* Alianza Universidad, Madrid, 1979, 355 pág.

[21] Jean Jacques Scheuchzer (1672-1733), naturalista suizo, autor de *Piscium querelae et vindiciae* (1708), *Musaeum Diluvianum* (1716), *Herbarium Diluvianum* (1709). No hay que confundirlo con su hermano menor, Johann, autor de la *Physica Sacra* (1713) donde describe erróneamente una salamandra fósil como "la triste osamenta de un impío pecador ahogado durante el Di-

racteriza por la publicación de obras paleontológicas que describen las llamadas "notabilidades de la Naturaleza".

Otro de los elementos que intervienen en el debate geológico, paleontológico y teológico es el de la existencia de los gigantes en épocas pasadas y su desaparición bajo las aguas del Diluvio. Pedro de Zieza, en su *Crónica del Perú*, habla de las grandes osamentas encontradas en los aluviones de Santa Elena, al norte de Guayaquil, en el año de 1554. Más tarde, Diego de Ávalos, en su obra *Miscelanea Austral* (1602) señala también la presencia de restos de osamentas de animales de gran tamaño en los alrededores de Tarija, en Bolivia.

Por su parte, Hernán Cortés, en la época de la conquista de México, envió a la metrópoli grandes molares y restos de animales gigantescos. Del mismo modo, el jesuita P. José de Acosta, en su obra *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590) habla de restos de grandes animales encontrados por él en América.

Pero pronto aparecieron otras interpretaciones más fantasiosas. A principios del siglo XVII es cuando aparecen las ideas relativas a la *gigantología*, muy en boga durante dos siglos. El debate en este siglo se centra en la posibilidad de que los gigantes hubieran sobrevivido al Diluvio Universal y se hubieran conservado en América. Sin embargo, otros defendían que los gigantes habían vivido en épocas históricas en el viejo mundo. Así, en 1613, Jacobo Tissot encontró cerca del castillo de Chaumont, en Francia, un gran esqueleto. Llevándose por el entusiasmo publicó el hallazgo en un folleto que llevaba como título *Historia verídica del Gigante Teutobocus, rey de los teutones y de los cimbrios, muerto por Mario, Cónsul romano, 105 años antes de la venida de N. S. Jesucristo*. La autenticidad estaba documentada, según su autor, en una inscripción romana, "Teutobocus rex" y unas monedas romanas. El esqueleto, que se conserva en el Museo de Ciencias Naturales de París, corresponde a un mastodonte de la época terciaria.

Otro ejemplo muestra el interés por los gigantes en el siglo XVIII, la época de Torrubia. El naturalista Scheuchzer en su *Physica Sacra* de 1713, describe y figura lo que denominó *Homo Diluvii tristis Testes*.

---

luvio". En: L. SEQUEIROS. *La Extinción de las especies biológicas. Problemática filosófica y Teológica.* Memoria de Licenciatura. Facultad de Teología de Granada,(2000) pág. 143-145. También: L. SEQUEIROS. *Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la Extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII.* Archivo Teológico Granadino 63 (2000) 152-154.

Aplica al fósil calificativos pintorescos como "un rarísimo recuerdo de aquella maldita raza humana del mundo primitivo". Y en otro lugar, "la triste osamenta de un antiguo pecador que ablandaba las piedras y los corazones de los nuevos hijos de la perversidad", aplicándole repetidas veces el calificativo de "impío pecador". Años más tarde, el naturalista Cuvier demostró que ese esqueleto de gigante no era otra cosa que el fósil de un anfibio primitivo de gran tamaño.

En conclusión: el debate barroco sobre los gigantes, en el que intervino Torrubia, debe situarse dentro del contexto de un debate de más calado filosófico y teológico: el del Diluvismo, como explicación racional y científica (apoyada en la Escritura) de la existencia en el pasado de animales hoy extinguidos.

## El debate filosófico y teológico del Diluvismo como teoría científica

En los siglos XVI y XVII las ideas del Diluvio (asociadas en parte a la Reforma religiosa) van a calar hondo en la conciencia moral de los ciudadanos. Los historiadores de la geología[22] diferencian dos posturas: la postura del diluvismo "duro" (cuyo máximo representante es Martín Lutero) y el diluvismo "blando" (de Alessandro degli Alessandri). Lutero, en 1544, en su libro *In primum librum Mose enarrationes*, en el comentario a Génesis 2, 11 y 12, hace del Diluvio bíblico una catástrofe aniquiladora debido al pecado de los hombres. Dice, entre otras cosas: "[La tierra hoy] produce árboles, hierbas, etc., pero en comparación con la tierra aún no corrompida no son más que los restos miserables de las riquezas que tuvo la tierra establecida entonces".

El diluvismo "blando" de Alessandri es el que fue seguido por los naturalistas, viendo en un fenómenos acuático de alcance mundial el origen de los fósiles que hoy encontramos. En el siglo XVII, la lectura literal de la Biblia va a intentar buscar concordismos con los datos de la naturaleza. Para ello, se apoyaron en los datos del Antiguo Testamento para presentar una cronología bíblica de los fenómenos geológicos. Así, **James Ussher**, obispo de Armagh, en Irlanda, pudo afirmar en 1654 que la tierra había sido creada el 26 de octubre del año 4004 antes de Jesucristo.

---

[22] Por ejemplo, F. ELLENBERGER, *op.cit.*, (1989), páginas 142-165.

Desde este punto de vista, ***el diluvista***, los fósiles y las rocas que los contenían habían sido formados por el Diluvio, por lo que no era necesario recurrir a la acción misteriosa de la *vis plastica* para explicarlos. El Diluvio se convertía así en un "deus ex machina" que tenía gran poder explicativo para el origen biológico de los fósiles y de las **extinciones** de fauna, sin tener que contradecir por ello a la Biblia ni a la Teología de la creación de una obra perfecta salida de las manos de Dios sabio y todopoderoso.

Visto así, ***el modelo diluvista*** marcará un avance significativo (una auténtica *revolución científica*) con respecto a aquellas explicaciones que no veían en los fósiles más que meros *juegos de la naturaleza*. Al menos, durante cierto tiempo, el Diluvio, considerado como el único y el mayor de los acontecimientos catastróficos del pasado remoto era suficiente para explicar muchas de las observaciones que se realizaban. Un conocimiento mejor de la naturaleza, reforzado por los fósiles, fue poniendo en evidencia a final del siglo XVIII las insuficiencias del paradigma diluvista. Pero aún así, muchos naturalistas siguieron viendo hasta finales del siglo XIX que el Diluvio era un acontecimiento geológico de gran importancia para explicar la extinción de las especies.

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII se plantea en toda su crudeza el debate sobre la interpretación de los *fósiles*. Estos debates llevarán poco a poco a cuestionarse sobre el hecho y las causas de la extinción de las especies, con una problemática filosófica y teológica de fondo que hace más apasionados los debates.

Pero hasta entonces, los pensadores y naturalistas que se dedicaron a la problemática de los fósiles dedicaron sus esfuerzos a responder a una primera cuestión fundamental: aquéllos fósiles que presentaban semejanza con los seres vivos, bien se tratase de conchas o de osamentas, ¿habían pertenecido realmente en otros tiempos a seres vivientes, hoy desaparecidos, "extinguidos", antes de ser petrificados de una manera o de otra? ¿No se trataba más bien de objetos curiosos, "juegos de la naturaleza", productos de procesos inorgánicos misteriosos que tenían lugar en el seno de la tierra?.

Durante la segunda mitad del siglo XVII y los inicios del siglo XVIII, las ideas antiguas, de inspiración aristotélica, sobre las piedras figuradas, van quedando desfasadas ante las nuevas evidencias. Se va a ir abriendo paso con celeridad una concepción elaborada del diluvismo

que no podemos por menos de denominar *"paradigma diluvista"*[23]. El diluvismo científico, como conjunto de teorías explicativas del origen biológico de los fósiles acudiendo al Diluvio Universal se constituye como un paradigma de gran poder explicativo. Hay una construcción social de explicaciones racionales sobre la naturaleza de los fósiles, basada en observaciones y generalizaciones empíricas. Este paradigma abrirá la puerta, a final del siglo XVIII a unas teorías más elaboradas de la extinción de las especies.

En España, las ideas sobre la interpretación de las *piedras figuradas* tuvieron una amplia difusión en la pluma prestigiosa y prestigiada del gallego Benito Jerónimo Feijoo[24]. Feijoo, en su *Teatro Crítico Universal*, mantiene dos opiniones diferentes sobre los fósiles: una anterior a 1733 y otra con posterioridad a esta fecha. En su primera etapa, defiende que las conchas marinas y peces petrificados se formaron en antiguos mares que antes inundaban las tierras. Pero en páginas posteriores cambia de opinión: para él, la petrificación de los cuerpos se debe a que en la tierra hay un "jugo lapidífico", distinto en cada piedra, que surge en forma de vapores. El impulso del fuego interior de la tierra hacía elevar en breve tiempo unos vapores sutiles y misteriosos, capaces de petrificar todo lo que se hallase en la superficie.

---

[23] Una justificación epistemológica puede encontrarse en L. SEQUEIROS. *La extinción de las especies biológicas. Problemática filosófica y teológica.* Memoria de Licenciatura en Teología, Granada (2000), páginas 228-252.

[24] F. PELAYO - A. GOMIS, *Análisis de la metodología en la interpretación de los fósiles durante el siglo XVIII*. En: *Actas I Simposio sobre Metodología de la Historia de las Ciencias*. Madrid, Octubre (1981), páginas 28-36; G. GARCÍA GUARDIA, *Acercamiento metodológico a J.Torrubia como biólogo*. En: *Ibid.*, pág. 37-44.- El Padre Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764) fue un benedictino y polígrafo nacido en Casdemito (Orense) siendo catedrático de Teología tomista en la Universidad de Oviedo. Entre 1726 y 1740 aparecieron los ocho volúmenes del *Teatro Crítico Universal,* y entre 1741 y 1760 las *Cartas Eruditas*. Torrubia se constituye en crítico implacable del método y de los contenidos ideológicos de Feijoo, aunque (tal vez con ironía) le llama "Maestro" y "Reverendísimo Padre".

## Las ideas diluvistas del "Aparato para la Historia Natural Española" de José Torrubia (1754)[25]

Los materiales geológicos recogidos durante sus viajes alrededor del mundo, unidos a sus numerosas observaciones personales y a la enciplopédica lectura de todo el saber de entonces sobre paleontología, permiten a Torrubia escribir y publicar la obra titulada *Aparato para la Historia Natural Española* (Madrid, 1754). Como el mismo Padre Torrubia explica en el Prólogo, pretende solo referirse a los Fósiles y promete otro segundo tomo que nunca fue publicado (e ignoramos siquiera si fue escrito). De todas formas, tras el abandono del Convento de los Franciscanos de Molina de Aragón, se perdió toda la documentación del mismo[26].

El texto publicado del *Aparato* de Torrubia, del cual no existen versiones actualizadas en castellano y del que solo se han realizado ediciones facsímiles[27] fue en su tiempo un punto de referencia obligado ya que fue traducido a varias lenguas. El texto original impreso del *Aparato* de Torrubia consta de 204 páginas numeradas, distribuidas en

---

[25] A.J. CAVANILLES, S.J. (1795-1797) *Observaciones sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia.* Madrid. 1795-1797. Hay una reedición: J.M. CASAS, edit. 2 Vol. CSIC, Zaragoza, 1958.- A. MONTERO, *Las colecciones de invertebrados fósiles del Museo Nacional de Ciencias Naturales.* Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid (inéd.) 1995. L. SOLÉ SABARÍS, *Raíces de la Geología española.* Mundo Científico. Editorial Fontalba, Barcelona,(1981), vol. 9, páginas 1018-1032.

[26] En Octubre de 1999, la Sociedad Española de Paleontología, en colaboración con el Excmo Ayuntamiento de Molina, colocó una placa conmemorativa en los muros del Convento, ahora restaurado y propiedad del mismo Ayuntamiento.

[27] La última de ellas fue publicada en 1994, con ocasión del décimo aniversario de la Sociedad Española de Paleontología. Es una coedición de esta sociedad científica junto al Departamento de Paleontología de la Universidad Complutense y la UEI de Paleontología (Instituto de Geología Económica, CSIC, Madrid). Reproduce los originales de 1754 depositados en el Museo Nacional de Ciencias Naturales (CSIC) y parte de la edición alemana de 1773, que se encuentra en la Biblioteca de la Facultad de de Ciencias Geológicas de la Universidad Complutense. De esta edición facsímil se hicieron 375 ejemplares numerados. Esta edición tiene además una excelente introducción a cargo del Dr. Francisco Pelayo, investigador del CSIC.

35 capítulos. Los párrafos del texto están numerados correlativamente desde el número uno al 278. Se editó en tamaño folio. En este trabajo se presenta una selección ordenada de los textos más significativos.

Llama la atención el hecho de que el libro va precedido por dos aprobaciones[28], una censura[29] y tres licencias religiosas[30]. Esto da una idea del interés de Torrubia para que el libro se ajustara a la ortodoxia católica, pero también para buscarse apoyo entre los miembros de su Orden. Tras las citadas aprobaciones, censuras y licencias, Torrubia introduce un breve prólogo de cuatro páginas sin numerar en el que se refiere a los objetivos de este primer tomo del *Aparato*.

Después de las 204 páginas de texto, Torrubia, con una gran visión moderna del conocimiento natural, incluye un *"Indice de las cosas más notables de este Aparato"*. En él se encuentran, por orden alfabético y con referencia al número del párrafo del texto, los conceptos, nombres y lugares más importantes citados más arriba. No están numerados pero son 14 páginas fuera del texto.

A continuación, y también sin numeración correlativa, Torrubia dedica 20 páginas fuera del texto a lo que denomina: *"Índice del Aparato de la Historia Natural Española, en la que se da razón de*

---

[28] La primera aprobación está encabezada de este modo: *"Aprobación del Rmo. P. Fr. Gerónimo de Salamanca, de la Sagrada Religión de Menores Capuchinos, Lector de Teología, Definidor y dos veces Provincial de su Provincia de las dos Castillas"*, (12 páginas sin numeración). La segunda aprobación, asímismo laudatoria para el autor, procede del "*Doctor D. José de Rada y Aguirre, Capellán de Honor de su Majestad, Predicador de los de Número y Cura del Real Palacio*". En 1774 el rey de España era Fernando VI.

[29] "*Censura de los MM. RR. PP. Fr. Manuel Martínez del Barrio, Lector Jubilado, Ex-Provincial de Burgos, Padre de la Santa Provincia de Aragón, Comisario General de Tierra Santa, Delegado por el Reverendísimo Padre Ministro General de la Orden en su ausencia para todas las Provincias de España; y Fr. Baltasar Leal, Lector Jubilado y Guardián del Convento de nuestro Padre San Francisco de Madrid"* (tres páginas no numeradas).

[30] Se trata de los permisos canónicos para que la obra pueda ser publicada. Una licencia está firmada por Don Tomás de Nájera Salvador, Inquisidor Ordinario, otra de la Orden franciscana, firmada por Fr. Pedro Juan de Molina, Ministro General de la Orden. En ellas se afirma que la obra no contiene "cosa opuesta a nuestra Santa Fe Católica y buenas costumbres". La tercera licencia, formada por Don José Antonio Yarza, Secretario del Rey, da su autorización para que el *Aparato* se pueda imprimir y vender al precio tasado (doce maravedís cada pliego, con un precio total de 612 maravedís).

*muchas piezas halladas en los Dominios de nuestro Monarca Católico por Fr. José Torrubia, Archivero y Cronista General de la Orden de San Francisco"*. En este índice se describen, lámina a lámina y figura a figura las ilustraciones del *Aparato*. El número total de láminas (numeradas con cifras romanas) es de 14 y el número de figuras es de 89. Parece ser que durante el proceso de impresión debió haber cambios de planes, pues en una nota final dice: "*NOTA: Algunas láminas estaban hechas cuando se pensaba imprimir esta obra en cuarto, lo que notarán los inteligentes. Hanse adaptado al folio lo mejor que se ha podido*". Efectivamente: las láminas I y II, la III y la IV, la V y la VI, y la VIII y la IX se publican adaptando el formato folio. No sabemos el nombre del dibujante de las mismas. La segunda generación de láminas (las que tienen tamaño folio) fueron preparadas para su impresión en planchas por un escultor que firma con su apellido (*Moreno sculp*), salvo la lámina XI, firmada por Juan Fernando Palomino. Las láminas de la edición alemana, tienen mejor calidad de impresión, se introdujeron en ellas pequeños retoques y se omite el nombre del autor de las planchas.

Torrubia dedica una gran parte de su obra, casi un centenar de páginas, a rebatir las ideas de Feijoo. Critica el hecho de que el benedictino "pontifica" sin salir de su cuarto, basado solo en consideraciones filosóficas. Torrubia siempre defendió el método de observación "purgado al crisol de Bacon" como él mismo escribe[31].

Por otra parte, Feijoo creía en la fuerza de las aguas petrificantes y en los vapores lapidíficos. Torrubia argumenta con datos de observación sobre la fosilización debida a los humores del propio animal al morir, explicación que coincidía con las de Lancisi y Fortunato de Brescia[32]. Después de rebatir largamente las teorías de Feijoo sobre el origen de las petrificaciones, Torrubia expone sus ideas sobre el origen diluviano de los fósiles marinos en tierra:

> «Estos cuerpos marinos, y los que se hallan en sitios, que no fueron antiguos senos del mar, montaron sobre la Tierra en tiempos del Diluvio. El efecto es universal, y es menester atribuirlo a una cierta causa de la naturaleza. Así se resuelve el problema sin violencia, sin ficciones, sin supuestos, sin milagros»[33].

---

[31] J. TORRUBIA, *Aparato,* 1754, prólogo, página 2.

[32] J. TORRUBIA. *Aparato*, pág.98; F. PELAYO, *op. cit,* 1996, pág. 203.

[33] J. TORRUBIA. *Aparato*, pág. 150. L. SEQUEIROS, *La epistemología oculta de los paleontólogos. Los fósiles "bajo el crisol de Bacon"*. Temas Geológico-Mineros, ITGME, Madrid, 26 (1999), páginas 36-43.

Torrubia es el primero que en España describe, figura e interpreta, dentro de un paradigma biológico, aunque diluvista, estos restos fósiles encontrados por él y que describe y figura por vez primera en el *Aparato*. Este texto es muy significativos, y en él Torrubia hace profesión del origen animal de las petrificaciones:

> «Debemos, pues, concluir seriamente, que las *Conchas, Almejas, Caracoles, Erizos, Estrellas, Cornu Ammonis, Nautiles* y todos los demás Testáceos, y producciones marinas, que se hallan en nuestros montes con figura de tales, ni son juegos de la naturaleza, ni efectos del acaso, ni naturales producciones de la tierra sin vivientes dentro, como quiso Bonanni, sino real y verdaderamente tales, como las que en el distante mar se crían con su misma configuración, y habitadores"[34].

Sobre el valor científico, filosófico y teológico del *Aparato* de Torrubia se ha discutido largamente[35]. Torrubia utiliza términos técnicos de los antiguos biólogos que denota su erudición. Así, el término *Testáceo* lo utiliza frecuentemente. Este término (referido a animales con las partes blandas protegidas por una concha) se utilizó durante varios siglos y proviene de la clasificación de los seres vivos que hizo Ulise Aldrovandi (1552-1605) en su monumental *Enciclopedia* (10 volúmenes en folio, publicada entre 1599 y 1616[36]. Desde el punto de vista científico, se suele considerar como el primer tratado de paleontología escrito en España referente a fósiles españoles. Los aspectos filosóficos y epistemológicos de la obra de Torrubia ya han sido comentados con anterioridad[37]. El objetivo de este trabajo, más que ahondar en consi-

---

[34] J. TORRUBIA. *Aparato*, pág. 27-28.

[35] Ver: F. PELAYO. *El Aparato para la Historia Natural Española de José Torrubia (1698-1761): diluvismo, gigantes y la naturaleza de los fósiles en el pensamiento español del siglo XVIII*. En: J. TORRUBIA, (*op. cit.*), prólogo, pág. 3-45. 1994.- F. PELAYO, *Del Diluvio al Megaterio. Los orígenes de la Paleontología en España*. Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, nº 16, CSIC, Madrid, 1996.

[36] Ulise Aldrovandi (1552-1605) dividía los animales en "con sangre roja" y los "exangües" o sin sangre roja. Dentro de estos diferenciaba los Blandos (pulpos, sepias, liebres de mar), Testáceos (caracoles, almejas, erizos), Crustáceos (cangrejos), Insectos (desde moscas a gusanos) y Zoófitos (actinias, holoturias, etc).

[37] L. SEQUEIROS. *José Torrubia y su aportación al método científico en Paleontologia*. Geogaceta, Madrid, 24 (1998) 129-131

deraciones teológicas postridentinas, es el de presentar algunos textos más representativos de Torrubia que no han sido publicados desde 1754. En la transcripción de los mismos se ha usado una grafía actualizada que no desfigura el sentido de los textos originales.

## Torrubia y el método de las ciencias de la naturaleza

Un aspecto de gran interés en Torrubia es el de su particular visión del método científico que debe utilizarse en las Ciencias de la Naturaleza[38]. Torrubia apuesta decididamente por el método experimental que está presente a lo largo de todo su escrito.

El texto siguiente es muy explícito:

«..Para sacarlas a la luz (estas ideas sobre los fósiles), me he determinado a ponerlas en forma de Aparato: después de ello les dará método y colocación el que en adelante escriba nuestra Historia. En mis obras hallará para hacerlo las dos partes en que se divide la Ciencia. Hallará la *narrativa* en términos, que no tenga que desear, y grandes apoyos de la *inductiva*, en que tendrá menos que hacer si llega a salir a (la) luz el *Método Analítico* del Caballero BAILLOU, cuyo compendio ya se nos hizo en el primer tomo de las Memorias Eruditas de la Compañía Columbaria de Florencia. Una cosa aseguro, y es que mi *Aparato* está purgado en el crisol de Bacon...»[39].

Este texto es de gran interés desde el punto de vista epistemológico y ha sido comentando en otro lugar[40]. En él se cita al caballero Baillou autor de las Piedras figuradas, publicado en las Memorias Eruditas de la Compañía Columbaria de Florencia. Sobre la figura de Baillou no es abundante la bibliografía. La *Biographie Universelle* (París, edición de 1811) dedica un amplio espacio a Guillermo de Baillou (1538-1616). El *Dictionaire de Biographie Française de Prévout* y *d'Amat* (1948), le llama Baillou y también Baillon, médico y profesor de la Universidad de París, conocido por sus trabajos de anatomía. Baillou cooperó a desterrar la vieja práctica de la medicina árabe y a restaurar la observación,

---

[38] F. PELAYO, *op. cit.*, 1996, página 190-191.

[39] J. TORRUBIA, *Aparato,* 1754, prólogo, página 2.

[40] L. SEQUEIROS. *José Torrubia y su aportación al método científico en paleontología.* Geogaceta, Madrid, 24 (1998) 129-131.

con un saber más racional y científico que debió entusiasmar al "observador" Torrubia.

En el mismo prólogo del *Aparato*, Torrubia afirma que los dos problemas a los que se habían enfrentado los autores que hasta la fecha habían publicado sobre ciencias naturales eran, primero

> «no haber dado con el método, lo que proviene, a mi parecer, de no haberse hasta ahora descubierto aquella cadena, con cuyos precisos eslabones, o anillos, dicen, debe unirse la prodigiosa diversidad de efectos, y producciones de la Naturaleza debajo de unas verdades universales e incontestables»[41].

El segundo problema metòdodológico que Torrubia detectaba en los autores de Ciencias Naturales era el del método de observación. Frente a los autores que llama "sistemáticos", Torrubia oponía a los "experimentales", entre los que él se sitúa. Y define así su posición:

> «Treinta años he estudiado la Naturaleza en buenos autores, y principalmente en las obras que tienen impresas, no solo en nuestra España, sino en las remotísimas Filipinas, y en las regiones de México, Michoacán, Xalisco, Zacatecas, Guatemala, Tabasco, Campeche, Habana, etc., cuyas distancias he andado por tierra....»[42].

Su crítica a los naturalista sistemáticos coincidía con las emitidas por Feijoo y Fontenelle[43]. Este último comentaba que la física sistemática se debía utilizar una vez que la física experimental hubiera dado

---

[41] J. TORRUBIA, *Aparato*. (1754). Prólogo

[42] J. TORRUBIA, *Aparato*. (1754), Prólogo.

[43] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) fue nombrado en 1699 Secretario Perpetuo de la Real Academia de Ciencias de París, y se mantuvo en el puesto hasta 1741. Según su biógrafo L. ELLENBERGER, *Histoire de la Géologie, (II)*, 1994, pág. 171-176, puede considerarse el padre de la Geología francesa. Mantuvo siempre una gran curiosidad por el conocimiento con unos toques de escepticismo y sentido crítico que prefigura a los filósofos de la generación siguiente. Entre 1703 y 1725 orientó las tareas de la Academia hacia cuestiones del reino mineral. En 1716 se interesa por los problemas del pasado de la Tierra, a propósito de una comunicación del Académico Geoffroy sobre el origen de las piedras, que usa los argumentos y observaciones de La Hire (citado también por Torrubia, como veremos más adelante). Para Fontanelle, en el pasado el agua del mar cubría toda la Tierra y en ella los peces (en sentido amplio, pues incluye ahí a los moluscos) eran los primeros habitantes. Tras una "gran revolución general", aparecen las tierras emergidas en donde habitan plantas, animales y humanos.

las bases. Torrubia era partidario, pues, tanto de la llamada "Physica de aposento "como de la "Physica de giro", pero subordinada la primera a la segunda. Comenta a este respecto:

> «Siempre estuve mal con aquellos autores, que revestidos de Oráculos, resuelven desde sus aposentos los casos más arduos de la Physica, que solo pudieron estudiarse, paseando los ángulos del Mundo. Yo ya dije en otra parte, que para hablar de semejantes asuntos, tanto o más instruían mil leguas caminadas que mil libros leídos»[44].

Tal vez ahí estribe una de sus controversias con el P. Feijoo, ya que éste derivó a especulaciones e hipótesis que carecían de confirmación experimental. En efecto, Feijoo partía de unos supuestos, como el de la petrificación por un jugo lapidífico o el de la existencia de fuego subterráneo, que sólo eran especulaciones filosóficas no demostrables experimentalmente.

## II. Contenidos del Aparato para la Historia Natural Española del Padre fray José Torrubia (1754)

Torrubia tiene un hilo argumental nítido con un patente objetivo apologético, presente ya en el largo título de su obra: "*Resuélvese el gran problema de la transmigración de los cuerpos marinos y su petrificación...*". Como se apuntó anteriormente, el *Aparato* está dividido en 35 capítulos. Para mayor claridad, en la exposición de sus contenidos, se han estructurado en varias partes que se describen a continuación:

### Primera parte: Historia de las petrificaciones españolas:

El texto de Torrubia se inicia con unos capítulos introductorios (los capítulos 1 a 4) que pretenden establecer el marco histórico del hallazgo de las petrificaciones:

Capítulo 1 (páginas 1-4): "**Preliminar**". El intento de Torrubia: "escribir algo" (*sic* en el texto del *Aparato*) sobre la naturaleza de algunos restos petrificados de los montes de España "que puedan servir de Aparato a la Historia natural de nuestro Reino Español".

---

[44] J. TORRUBIA, *Aparato*. (1754), página 2.

Escribe Torrubia[45]:

«Después que hice aquel invento de los *Testáceos, Glossopetras y Cuerpos marinos* petrificados en los más altos Montes de nuesta España, me trabajan los amigos con repetidas instancias, para que escriba algo sobre su naturaleza, y la de algunas piezas que allí mismo he hallado, y en otras partes, que puedan servir de Aparato de Historia natural de nuestro Reyno Español».

Y añade otro texto de referencias epistemológicas de gran interés:

«Jamás buscaré en las materia Físicas razón que no concuerde con la que me den los ojos; y cuando esta sea bastante para resolver con verdad sólida y racional un sistema, a la razón de los sentidos, y no a indagaciones extrañas, por más sutiles que sean, cautivaré rendidamente toda la razón»[46].

Capítulo 2 (páginas 4-8): "**Historia de las petrificaciones españolas**". Torrubia, siguiendo el método baconiano que parte de la observación, describe en este capítulo cómo y cuándo fueron descubiertos los restos petrificados de animales anteriores al Diluvio. Este es uno de los capítulos más conocidos del *Aparato* de Torrubia, por la frescura, minuciosidad y luminosidad de sus descripciones. Posiblemente fue una experiencia personal tan profunda que quedó viva en la conciencia del autor:

«El dia diez de Agosto del año de 1750, viniendo de *París* para *Madrid*, llegué a comer a el Lugar de *Anchuela*, en el Señorío de Molina de Aragón, en compañía de *Don Domingo de la Portilla*, Juez in Curia de la Nunciatura de España, y otros. En la Posada observé que una muchacha estaba jugando a la *China alta* (es juego de niñas, que en *México* llaman las *Matatenas*, y en otras regiones tiene diverso nombre) con cinco piedras notablemente figuradas, las que habiéndole pedido y seriamente examinado, solo con el beneficio de una buena lente, hallé eran cinco conchas enteras, que cada cual unía íntimamente a su compañera(....). Conocí que aquella pieza pertenecía claramente a los *Ditomas, quae geminis constant testis cardimen conexis*. Estas se llaman y se conocen por *Bivalvas*, nombre latino de que usan con propiedad los Naturalistas (...)[47]. Pregunté a la criatura dónde había hallado aquestas piedras

---

[45] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág.1, nº 1.

[46] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág.2, nº 3.

[47] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág.4, nº6.

y me respondió cándidamente que todo aquel campo estaba lleno. Conocí su verdad, pues habiendo salido *Don Pedro de la Barrera y Abadía*, Cirujano de la Escuela de París, que venía conmigo, con la guía de un muchacho, en menos de una hora volvió con una taleguita llena, no solo de Conchas de aquella especie, sino de diferentes Testáceos y producciones marinas, *Caracoles, Almejas, Glossopetras, Cornu Ammonis, Equinos, Equinites, Madreporas, Nautiles*, y todo lo que contiene el índice del *Aparato*, en que se ha puesto cuanto hallé entonces, y he hallado después con diligencia de muchos meses. Con este invento aseguro que si aquel día comí, fue haciendo manjar de las piedras»[48].

Continúa luego nuestro autor describiendo las formas encontradas aquella memorable tarde de agosto de 1750, cuatro años antes. Se ha discutido quién es Pedro de la Barrera y Abadía, acompañante de Torrubia. El profesor Jaime Truyols[49] ha investigado este personaje y si se trata de Pierre de la Barrière, nacido en Perpignan en 1690 y autor de las *Observations sur l'origine et la formation des pierres figurées* (1746).

El capítulo se cierra con esta frase:

«Esta es sucintamente la historia de las piedras de nuestros Montes, sobre que, según mi cortedad, discurriré en obsequio del público, y de los que se dediquen en adelante a escribir nuestra Historia Natural»[50].

Capítulo 3 (páginas 8-13): "**Lugares conocidos donde hay petrificaciones**". El hallazgo de las piedras del Señorío de Molina suscitaron el interés de Torrubia que no duda en iniciar una investigación científica sobre ellas siguiendo el método baconiano recogido por Baillou. A Torrubia le interesa, no solo "poner un nombre" a esas petrificaciones sino también, y sobre todo, indagar sobre su naturaleza y sobre el origen de las mismas. Por ello, con una tenacidad y erudición poco

---

[48] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág.5, nº 8.

[49] J. TRUYOLS. *Sobre la identidad de Pedro de la Barrera, un personaje presente en la obra del franciscano José Torrubia.* Geogaceta, Madrid, 24 (1998), 307-310.- Pierre de la Barrère fue autor de las *Observations sur l´origine des pierres figurés* (1746) donde muestra que las conchas fósiles son "monumentos auténticos" de "especies de Historia escrita, por así decir, por la mano de la naturaleza", testigos de los cambios del pasado.

[50] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág.8, nº 9.

común, acude a fuentes documentales y a consultas epistolares[51]. Tanto el capítulo 3 del *Aparato*, como el capítulo 4, contienen una sorprendente actualización bibliográfica de los yacimientos de fósiles conocidos en el siglo XVIII. El texto siguiente expresa bien su objetivo:

> «De fenómenos como los antecedentes están llenas las historias. Es cierto que son maravillosos y que han dado mucho que entender a los Físicos, pero no he hallado en los autores que nuestra *España* haya contribuido hasta ahora con los suyos, ni a el estudio ni a la admiración. Gloríase *Mr. Reaumur* de que su *Pallissy* ya había ciento y cuarenta años antes descubierto en los lugares de *Francia* este fenómeno. No quiere ser en este hecho adelantado de otra nación. Hállanse *Conchas, Caracoles* y demás Testáceos en los más altos Montes del Mundo"[52].

A pie de página cita un texto de Reaumur (procedente de las *Memorias de la Academia del año 1720*) en el que se refiere a Bernard Palissy (1510-1590). Este[53] era un sencillo alfarero que reconoce que no sabe latín y ha estudiado poco. Pero es un erudito del renacimiento. Era protestante, pero siempre afirmó el origen animal de los fósiles, desafiando a la ciencia oficial de su época. Torrubia discrepa con las ideas de unos de los grandes naturalistas de la época, Vallisneri[54], que negaba la posibilidad de encontrar fósiles tierra adentro:

> «Es tanta la fuerza de esta reflexión, que habiéndola hecho el *Vallisneri* y viendo que semejantes piezas se hallaban en los lugares inmediatos al Mar, y no en otras tierras, como dice él

---

[51] Está por realizar un estudio bibliográfico de las fuentes usadas por Torrubia. Son varios cientos los autores citados, los más actuales de su tiempo, sobre los fósiles. Esto indica una gran capacidad de indagación y de contactos con los círculos ilustrados y naturalistas.

[52] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 8-9, nº 10.

[53] F. ELLENBERGER. *Historia de la Geología. tomo I.* (1989) pág, 115-128.

[54] Para Vallisneri, ver F. ELLENBERGER, *Histoire de la Géologie, tomo II* (1988), pág. 10, 30, 40, 43, 148, 151 ...- Las citas de Vallisneri en la obra de Torrubia son frecuentes. Es necesario tener en cuenta que se trata de dos personajes diferentes, padre e hijo: Antonio Vallisneri (o Vallisnieri) senior (1661-1730) que defendía el Diluvio como milagro, y Antonio Vallisneri (o Vallisnieri) junior (1708-1777) que tuvo muchos contactos con Torrubia y con Arduino. (Hay un tercer Vallisneri, Giuseppe, tío del padre, que aportó algunas ideas a la geología (ver E. VACCARI, *Giovanni Arduino (1774-1795)*. Biblioteca di Nuncius, Firenze, (1993), 407 páginas.

debían hallarse según la proporción de el Universo, quasi se inclinó a dudar de la posibilidad de nuestro invento en los altos Montes de *España*. El no hallarse sino donde él dice las halló, es uno de sus más fuertes argumentos para negar que estas transmigraciones pudiesen atribuirse al Diluvio y las atribuyese a que el Mar bañó en algún tiempo los sitios inmediatos, donde se hallan sus legítimos vecinos y moradores"[55].

Las referencias bibliográficas de este capítulo son muy amplias: además de los citados Reaumur y Palissy, se reseñan autores clásicos (Ovidio, Horacio), misioneros y naturalistas (Astruc[56], Vitaliano Donati[57], el misterioso Mr. B.***[58], Sloan, Maraldi, Bianchi, Rotari, y sobre todo, Vallisneri, y también el P. Feijoo). Torrubia tuvo relación directa con el hijo de Vallisneri, según atestigua él mismo[59].

Con los datos de todos ellos, Torrubia compone una tabla, verdadera joya para los historiadores de la paleontología, por cuanto resume el estado del conocimiento de los yacimientos de fósiles en el siglo XVIII, y que componen el capítulo 4 (páginas 14-24): "**Índice de diversos sitios de las cuatro partes del mundo donde se han hallado petrificaciones**". Desde Europa (España, Portugal, Francia, Italia,

---

[55] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 13, nº 20. En este número, Torrubia transcribe literalmente un texto de Vallisneri, sin citar la fuente completa. Sólo cita: "Vallisneri, tomo 2, fol. mihi 316, num. 35".

[56] Astruc (1684-1766) fue un médico de Montpellier, autor de la *Mémoire sur les petrifications de Boutonnet*, publicada en 1708 (datos de F. PELAYO. *Del Diluvio al Megaterio. Los orígenes de la Paleontología española*. CSIC, Madrid 1996, pág. 194).

[57] Vitaliano Donati (1713 o 1717-1763) realizó un viaje por los Balcanes y el Adriático, y escribió *Della storia naturale marina dell´Adriatico*, Venezia, 1750; (datos de F. PELAYO. *Del Diluvio al Megaterio. Los orígenes de la Paleontología española*. CSIC, Madrid,1996, pág. 194).

[58] Se ha discutido quién pueda ser este misterioso señor B***. En otro lugar he propuesto (y creo que mostrado) que se trata del hugonote Louis Bourget, autor del *Traité des Pétrifications*, publicado París en 1742. Torrubia prefirió mantener su anonimato, tal vez por temor a la censura (L. SEQUEIROS, P. BERJILLOS Y OTROS. *Historia del conocimiento de los Ammonites (Moluscos fósiles) del Jurásico de España*. Llull, Zaragoza,(1998), vol. 21, pág. 517-545, sobre todo, página 526).

[59] "Quando estuve en Padua se me ofreció tratar con el Caballero *Vallisneri el hijo*, un punto de *Insectología...*". En: J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 35, nº 36.

Suiza, Alpes, Alemania, Hungría, Turquía, Polonia, Inglaterra, Irlanda, Dinamarca, Suecia) hasta Asia (Turquía de Asia, Palestina, Persia, Tartaria Moscovita, China, las Indias, Java, Islas Molucas) cita varios cientos de yacimientos de fósiles. Sin embargo, nada dice de América, pese a citar en su momento al P. José de Acosta y a los presuntos restos de Gigantes de Perú.

En definitiva: en esta primera parte del *Aparato,* Torrubia da noticia de la existencia en los montes del mundo de "petrificaciones" cuya semejanza externa permite atribuirlos a restos de organismos que estuvieron vivos en los mares y ahora están lejos de la costa y en la cima de montañas. En la segunda parte, Torrubia se pregunta por la naturaleza de estas "petrificaciones" demostrando que son restos de "cuerpos marinos verdaderos" y refutando otras teorías más o menos fantásticas sobre su naturaleza.

## Segunda parte: el debate sobre la naturaleza de las petrificaciones españolas.

Se han agrupado en esta segunda parte los capítulos que se refieren al debate sobre la naturaleza de los fósiles. En tiempo de Torrubia muchos autores habían tratado sobre la naturaleza de las *piedras figuradas o petrificaciones* de España y sus dominios de ultramar, atribuyéndoles en ocasiones propiedades curativas y milagrosas. Torrubia pasa revista a las diversas intepretaciones, con sentido crítico, purificándolas "bajo el crisol de Bacon"[60], y mostrando su carácter natural como restos petrificados de cuerpos marinos. Se incluyen en esta parte los capítulos 5 a 13, incluyendo aquí, como veremos, el famoso capítulo 10 sobre la existencia prediluviana y postdiluviana de los gigantes:

Capítulo 5 (páginas 25-29). Este capítulo intenta responder a la pregunta más importante para Torrubia: *"si las petrificaciones españolas sean cuerpos marinos verdaderos"*. Para nuestro autor, la respuesta no ofrece dificultades:

> «Supuesto ya contra el sentir del *Vallisneri* que en todas partes del Mundo se hallan repartidos, y en muchas, o en las más, petrificados cuerpos marinos, deseará el público saber, si las piezas

---

[60] L. SEQUEIROS. *La epistemología oculta de los paleontólogos. Los fósiles "bajo el crisol de Bacon"*. Temas Geológico Mineros, Madrid, 26 (1999), 36-43. L. SEQUEIROS. *José Torrubia y su aportación al método científico en Paleontología.* Geogaceta, 24 (1998), 129-131.

nuevamente halladas por mí en las altísimas tierras de nuestro Mediterráneo español, ¿son despojos del distante Mar y si tendrían en el Mar su origen y educación?»[61].

Alude aquí de nuevo a su refutación de la hipótesis de Vallisneri de que los fósiles solo se encuentran cerca de las costas y se formaron al inundar temporalmente las zonas costeras y depositar allí los cadáveres de peces y moluscos.

Torrubia aporta diversas consideraciones naturales y teológicas sobre la naturaleza orgánica de las petrificaciones. Este texto es explícito de su pensamiento:

«Para decir que no y asegurar que son Testáceos hijos de la tierra solo análogos con los del Mar, como quiso *Bonanni*, es menester negar a todos y a cada uno de estos cuerpos su especial orgánica configuración, la que está vivamente expresada en las *Láminas*. Esta clama a los ojos y no puede el sistema vano de que son *juegos de la Naturaleza*, variarnos ni la razón ni el objeto de la evidencia. Si la Naturaleza jugó en su formación pudo haberlo hecho con más libertad. Yo no se cómo se sujetó a imitar (cuando jugaba) tan severamente las justas dimensiones, líneas y reglas que guarda en las generales producciones de los cuerpos marinos verdaderos. Ni tampoco se, ¿por qué no juega en nuestros tiempos como dicen que jugaba entonces?. El recurrir al *acaso* es ridículo efugio batido ya felizmente por los eruditos; y en nuestro caso con mayor rigor; porque siendo no una sola sino millones de conchas, piezas y despojos de diversas especies marinas las que se ven en nuestros Montes, fuera querer reducir a un acaso todas las serias universales producciones de la Naturaleza con descrédito de las reglas firmes con que se porta, no solo en la configuración regular de aquellas obras, sino aun de las que observa en las raras e insólitas producciones de los Monstruos. Es cierto que la imperturbable madre en todo obra con leyes y que, aun cuando yerra, jamás las traspasa antes bien las observa con todo rigor, que hay quien afirme que hasta los Monstruos tienen en sus huevos determinadas especies que no pueden variarse y esto por disposición del Autor de la Naturaleza misma»[62].

---

[61] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 25, nº 21.

[62] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 25 y 26, nº 22.

Dios, por tanto, es el creador de la naturaleza y por ello existen unas leyes impresas en ella que no pueden ser traspasadas. Las referencias a la obra *Musaeum Kircherianum* del jesuita Filippo Bonanni son frecuentes[63]. El Padre Bonanni pensaba que:

> «Las conchas nacen en la tierra con la misma exterior figura de las marinas y que en ella por virtud intrínseca que les comunica el Autor de la Naturaleza van creciendo: *Quamobrem mihi persuadeo, non omnes Conchyliorum figuras e testis marinis oriri, quod plerique volunt, sed sui generis lapides esse, in ipsis montibus natos et intrinseca virtute auctos, quam eis Naturae conditor impertivit*»[64].

Y continúa Torrubia:

> «Yo no puedo persuadirme a este sentir, porque habiendo partido algunos de estos Testáceos, he advertido uniformemente en todos

---

[63] El P. Filippo Bonanni (1638-1735) (ELLENBERGER, *op.cit.* 1989, p. 135) dedicó su vida a reorganizar e ilustrar el *Musaeum Kircherianum*. El *Musaeum Kircherianum* fue dirigido por el P. Athanasius Kircher en Roma. Era una continuación de la colección iniciada por Alfonso Donmines en 1650 en el Colegio Romano. Comprendía colecciones de curiosidades, rarezas naturales, arqueología, etnografía, instrumentos científicos, malacología, rocas, minerales y fósiles, etc. Jorge de Sepi, bajo la dirección de Kircher, publicó en 1678 un catálogo del mismo (*Romani Collegii Soc. Jesu Musaeum... Ath. Kircheri novis et raris inventis locupletatum*, Amsterdam). A la muerte de Kircher, los jesuitas encomendaron al Padre Filippo Bonanni su reorganización e ilustración. En 1709 publica la obra *Musaeum Kircherianum* (539 páginas y 171 láminas). Los restos del *Musaeum Kircherianum* se dispersaron en 1913, integrándose parte de ellos en el *Museo Paleoetnográfico* del Museo de Roma, y otros en los fondos del *Museo Nazionale de Castel Sant´Angelo*. Para más información sobre el *Musaeum Kircherianum*, puede consultarse http:www.150.217.52.68-/kircher/imuseum.html. H. CAPEL. *op.cit.*, 1983 y 1985. SIERRA, E. *El Geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo XVII*. Geocrítica, Univ. Barcelona, 33-34, julio 1981. L. GIARD. *Le College Romain: la diffusion de la science (1570-1620) dans le résseau jésuite*. En: INTERNATIONAL CONGRESS OF HISTORY OF SCIENCE, Zaragoza, 1993, Simposia, 243-249. L. SEQUEIROS. *Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la Extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII*. Archivo Teológico Granadino 63 (2000)121-134. L. SEQUEIROS. *El geocosmos teológico del jesuita Athanasius Kircher (1601-1680)*. Proyeccción. Granada 199 (2000) 281-300.

[64] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 27, nº 24.

ellos, así en los grandes como en los chicos, que todos fueron vivientes; y he visto, y a otros muchos curiosos también lo he hecho ver, que estando petrificado todo lo que es y fue concha, está cristializado todo lo que fue médula y carne de su antiguo inquilino y hemos notado una perfecta separación de piedra y cristal; esto es, que la superficie cristalina de la médula del Testáceo, toca la convexidad petrificada de la concha»[65].

Y más adelante:

«Debemos, pues, concluir seriamente que las *Conchas, Almejas, Caracoles, Erizos, Estrellas, Cornu Ammonis, Nautiles* y todos los demás Testáceos y producciones marinas que se hallan en nuestos Montes con figura de tales, no son juegos de la naturaleza, ni efectos del acaso, ni naturales producciones de la tierra sin vivientes dentro, como quiso *Bonanni*, sino real y verdaderamente tales, como las que en el distante Mar se crían con su misma configuración y habitadores. Las Conchas y demás Testáceos que en nuestros Montes se hallan petrificados y sin petrificar, parecen lo que en realidad son, y así lo han confesado cuantos Naturalistas lo han visto»[66].

Y como colofón de este capítulo 5, Torrubia resume así su postura:

«En conclusión, los que siguieron la opinión del *Padre Bonanni*, y los que estuvieron persuadidos por nuestro Caballero Eclesiástico de Molina, a que las piezas de nuestra cuestión han sido procreadas en la tierra por la misma Naturaleza, imitando a las que se crían en el Mar, tienen contra sí, fuera de las razones expuestas, el sentir de los mayores Físicos de estos y los pasados siglos, los que cita y figura el célebre *Agustín Scilla* en la Disertación que sobre estos puntos nos ha dado en latin, impresa en Roma el año pasado de 1747, que dice: *Sufficit mihi modo, omnes in eam concurrere sententiam, quae statuit, corpora ea, de quibus disputamus, vere et proprie animantia fuisse, non autem quasi ludos, foetusque informes naturae ex lapidea substantia simpliciter conflata*. Asegurando ya esto con los autores de mejor nota, entre los que debe numerarse *Mr. Buffon* ocurre oportunamente tratar de aquellas *piezas figuradas, que no son lo que se llaman aunque lo*

---

[65] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 27, nº 24.

[66] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 27-28, nº 24.

*parecen*. No se deberán tener por disgresión del asunto las piezas españolas que se siguen; pues las mas de ellas se hallan en los mismos sitios, por lo que tienen notable conexión con él, y lo exornarán en gran parte, sirviendo de doctrina previa a la solución de nuestro sistema y de *Aparato para la Historia Natural Española*, de la que es gran pieza, a mi parecer, la que (sin serlo) es llamada *Piedra de Culebra*»[67].

La referencia a la autoridad de Scilla debe ser tenida en cuenta. Torrubia cita a pie de página de su *Aparato* la obra de Scilla, *De Corporibus Marinis lapidescentibus*, editada en Roma en 1747. Augustin Scilla (1639-1700)[68] fue un pintor y naturalista siciliano que publicó un libro que tuvo amplia difusión titulado *La Vana Speculazione disingannata dal Senso* (1670). En él hace uso del sentido común para combatir las falsas especulaciones, tan difundidas en su época, sobre el tema de los organismos marinos petrificados y encontrados en tierra firme lejos de las costas. En esta obra se oponía a la idea de que se hubieran formado por una *vis plastica* de la naturaleza. En su opinión, no podían ser otra cosa que restos de seres vivos. Su razonamiento se apoyaba en la aplicación del método comparativo, muy del agrado de Bacon y Baillou, a los fósiles terciarios del sur de Italia y Malta respecto a los animales vivos en las costas italianas.

El naturalista Buffon es citado repetidas veces por Torrubia a lo largo de su obra y de él trataremos más ampliamente más adelante[69].

---

[67] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 28-29, nº 24.

[68] L. SEQUEIROS, *La Extinción de las especies biológicas. Problemática filosófica y teológica.* Memoria de Licenciatura, Facultad de Teología de Granada, (2000) páginas 106 ss.- L. SEQUEIROS. *Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la Extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII.* Archivo Teológico Granadino 63 (2000) 118.

[69] George Louis Leclerc, más conocido como Buffon (1707-1788) es uno de los inspiradores de las ideas de Torrubia, aunque éste se muestra crítico con el escepticismo de aquel dedicando el último capítulo de *Aparato* a rebatir sus ideas teológicos. Su trabajo fundamental fue el de componer una monumental *Histoire Naturelle* cuyos primeros volúmenes salieron en 1749. Torrubia pudo consultar alguno de los primeros tomos. Pero en 1744 ya había publicado la *Théorie de la Terre* donde desarrolla ideas "actualistas" sobre la formación de las montañas y sobre el origen de los fósiles.- En la Biblioteca de la Facultad de Teología de Granada, están registradas dos ediciones de las *Obras Completas* de Buffon: BUFFON. *Oeuvres Complètes*. París, 1830, 50 tomos, 20 volú-

Aquí apoya Torrubia sus argumentos con un texto de la *Histoire Naturelle*, tomo I, pág. 440. La conclusión de Torrubia a su tesis de la naturaleza biológica de las petrificaciones finaliza con una referencia de diversos tipos de objetos naturales de interpretación diversa que tuvieron en España y en sus posesiones de ultramar interpretaciones mágicas que nuestro autor pretende descalificar en los capítulos que siguen.

Capítulo 6: "**De la Piedra de Culebra española**" (páginas 29-37). Una de las petrificaciones que tenían un carácter mágico y a las que Torrubia critica por su uso supersticioso es la llamada *Piedra Culebra* que no es otra cosa que un cuerno calcinado. Según la tradición popular, esta piedra libraba por ella misma de la acción del veneno de las picaduras de las serpientes, y aprovecha la ocasión para criticar a Feijoo que, al parecer, defiende la eficacia de estas piedras.

Capítulo 7: "**De las glossopetras españolas**" (páginas 37-39). Nuevamente, nuestro autor desmonta otra de las creencias populares respecto a los fósiles. Las "glossopetras"[70] se conocen desde la época Renacentista como "lenguas de piedra" con facultades especiales. Fue Nicolás Stenon quien mostró que muchas de ellas no eran otra cosa que dientes de tiburón. En esta ocasión, se refiere Torrubia en el *Aparato* a las llamadas "lenguas de San Pablo" o piedras con forma de lengua, que según la tradición popular "que por sí mismas nacen en la tierra y procrean en ella"[71]. Pero:

> «Lo cierto es que estas *Glossopetras* son dientes de *Tiburones*, de *Tintoreras* o de Perros marinos que se llaman *Carcarias*, y que montaron sobre nuestra España en compañía de los demás despojos marinos entre los que se encuentran. Su forma es triangular y son tallantísimas por tener los costados con agudos dientes"[72].

---

menes. BUFFON. *Obras Completas de Buffon. Aumentadas con artículos suplementarios sobre diversos animales no conocidos de Buffon, por Cuvier, traducidas al castellano por P. A. B. C. L.* Barcelona, 1832-1835, 59 tomos, 28 volúmenes. En: L. SEQUEIROS, *La Extinción de las especies biológicas. Problemática filosófica y teológica.* Memoria de Licenciatura, Facultad de Teología de Granada, (2000) páginas 154-167.

[70] L. SEQUEIROS, *La Extinción de las especies biológicas. Problemática filosófica y teológica.* Memoria de Licenciatura, Facultad de Teología de Granada, (2000) páginas 58-59; E. BUFFETEAUT, *Fósiles y Hombres.* Editorial Plaza y Janés, Barcelona, páginas 17-49.

[71] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 37, nº 39.

[72] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 38, nº 41.

Capítulo 8: **"De la cuesta de las calaveras en Nueva España y de los Priapolitos e Histerolitos españoles"** (páginas 39-48). Otra de las supersticiones relacionadas con las petrificaciones, criticadas por Torrubia, se refiere a las calaveras de asnos y caballos en América y a los priapolitos (piedras con forma de órgano sexual masculino) y a los histerolitos (piedras con forma de órgano sexual femenino). El problema que se le presenta a Torrubia es que los caballos no existían en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los conquistadores. Esta descripción es muy interesante, pues aunque la interpretación del *Aparato* es errónea, es la primera descripción de yacimientos de équidos fósiles en América. Torrubia pretende mostrar que esos no son más que formas naturales sin interpretación biológica. Y concluye:

> «Son pues, nuestras *Calaveras* y nuestros *Priapolitos* e *Histerolitos* cierta especie de *Idiomorfos*, cuya configuración, universalmente cabal en tantos millares de piedras, pende de concurso fijo de varias causas naturales. Para resolver estos casos recurren muchos a la mezquina opinión de semillas de piedras, y dicen que en hallándose muchas de una figura, son vegetales. *Tournefort* con otros es de este sentir, sobre el que ya hablé en el capítulo 5, núm.24. Otros dicen que provienen de cierta *virtus plastica*, y el *Mercati* recurre a buscar *irradiaciones de Astros*. Muy lejos estoy de acomodarme a estas opiniones, teniendo por otra parte conjeturas y apoyos físicos más sencillos, de mejor nota y de urgente verosimilitud»[73].

El término "idiomorfo" lo toma Torrubia, como veremos más adelante, de la obra de Mercati (1541-1593). A continuación, Torrubia describe sus observaciones en América, en la *Cueva de las calaveras* el 20 de abril de 1746, en donde en su opinión, "tierra nitrosa, humores glutinosos, gran calor y concurso de rocío nocturno"[74] se combinan para dar lugar a piedras con aspecto de cerebros. Siguiendo el hilo de sus propias observaciones, aporta la información exacta de que el 3 de mayo de 1753, recogió en el Señorío de Molina, en el pueblo de Pobo, muchas piedras con forma extraña. Y concluye:

> «Los principios, que en el *Pobo* nos dan infinitas piedras con figuras de *Pastelillos* y *Cubiletes*, y en Cataluña los *Priapolitos* y los *Histerolitos* ¿por qué no podrán darnos en la *Cueva de Socol-*

---

[73] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 46, nº 48.

[74] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 47, nº 49.

*tenango* el bosquejo de aquellas *calaveras*? Parecióle a alguno que no habría razón física con que explicar aquel fenómeno y ya verá cómo tenemos muchos y grandes ejemplares para haberselo dado a entender»[75].

Capítulo 9: "**De los huesos petrificados de Teruel, de sus cristalizaciones, y otras (petrificaciones) españolas**" (páginas 49-54). Se reúnen en este capítulo diversas formas petrificadas y cristalizadas de España. A Torrubia le llamaron la atención las *Piedras de Teruel*, entre las que se cuentan los "huesos petrificados" de Concud. Esta vez, Torrubia coincide con el Padre Feijoo sobre la naturaleza biológica de los huesos encontrados en esta localidad[76]. Pero advierte que en los huesos hay "cristalizaciones". Esto da lugar a un interesante excurso químico sobre los mecanismos naturales de petrificación y cristalización. Entre ellos, le llamaron la atención las *Torrecillas* de Molina (lo que hoy se denominan maclas de Aragonito) interpretándolas adecuadamente como cristalizaciones naturales. En este trabajo pasamos por encima estas cuestiones por no estar relacionadas con el objetivo principal.

Capítulo 10: "**Gigantologia española**" (páginas 54-79).En el capítulo más amplio, más traducido y más debatido del *Aparato*, Torrubia defiende la existencia de los gigantes antediluvianos, interpretando los restos de grandes huesos hallados en América hispana por el Padre José de Acosta[77] y otros viajeros, y también en la península e interpretados como restos de gigantes. Este fue el capítulo que se hizo más famoso y que fue traducido a muchos idiomas europeos. El mismo Buffon, en *Las Épocas de la Naturaleza*[78], cita varios datos sobre la existencia de los gigantes, remitiéndose a la revista *Journal Estranger* de 1760. Con una amplia erudición sobre autores y lugares, pretende mostrar Torrubia que existieron en América y en el mundo entero. Es más: acudiendo a los calendarios aztecas, muestra que éstos dividieron la duración del mundo en cuatro períodos. El segundo de éstos se desar-

---

[75] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 48, nº 49.

[76] L. ALCALÁ. *Los fósiles de Concud, Noé y Quinto Municio Termo.* Studium, Rev.de Humanidades, Teruel, nº 4, pág. 9-21.

[77] J. DE ACOSTA. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Sevilla, 1590, libro 7, cap. 3, pág. 457. L. SEQUEIROS. *El Padre José de Acosta (1540-1600), misionero, naturalista, antropólogo en la América Hispana*. Proyección 196 (2000) 63-74.

[78] BUFFON, *Las Épocas de la Naturaleza*. Edición de Alianza Universidad, Madrid, 1997, 429 páginas, sobre todo, páginas 368-371 y 382-387.

rolló desde el Diluvio hasta la destrucción de los gigantes y los temblores de tierra. Aporta nuestro autor datos referentes a sepulcros de gigantes postdiluvianos coincidiendo en esto con San Agustín y separándose de la opinión de Feijoo[79].

Capítulo 11: "**Piedras de águila españolas**" (páginas 79-81). Otra de las leyendas que Torrubia desea desterrar es la los *aetites*. Se trata de piedras con el color de las águilas o que las llevaban a los nidos, y que poseían -según el saber popular -propiedades medicinales. Para Torrubia son *piedras geodes* de carácter natural y sin ningún poder mágico o milagroso.

Capítulo 12: "**Piedras cuadradas españolas**" (páginas 81-83). Se refiere ahora nuestro autor a criticar las propiedades de lo que los drogueros malabares llamaban *piedras cuadradas* interpretándolas rectamente como *Pyrites* (cubos de pirita), sin propiedades curativas especiales.

Capítulo 13: "**Piedras de cangrejo españolas**" (páginas 83-92). Feijoo defendía que las piedras con forma de cangrejo procedentes de China y con propiedades mágicas eran el resultado de los efluvios de vapores de la tierra. Torrubia encontró en Pardos y Anchuela (y figurados en la lámina III, figura IV), varios ejemplares de "una especie de cuerpo marino" que interpreta como cangrejo (número 96). Estos ejemplares son, sin duda, los primeros Trilobites descritos en la bibiliografía española[80]. Torrubia acierta en ubicarlos taxonómicamente entre lo que hoy son los crustáceos. Polemiza con Feijoo y muestra que se trata de simples petrificaciones de animales similares a los "cangrejos" anteriores al Diluvio.

## Tercera parte: Interpretación diluviana de los fósiles de la región de Molina de Aragón (Guadalajara) (páginas 93-198).

Después de las consideraciones anteriores sobre falsas petrificaciones, y resuelto el problema de la naturaleza de los auténticos restos petrificados, aborda Torrubia el asunto del origen de esos fósiles. Se

---

[79] Para la problemática de los Gigantes, ver: F. PELAYO. *El orden natural y los Gigantes. La Gigantologia Spagnola Vendicata (1760) de José Torrubia.* Temas Geológico-Mineros, ITGE, Madrid, 26 (1999) 685-716.

[80] L. SEQUEIROS. *La paleontología española nació en nuestra tierra: el franciscano José Torrubia (1698-1761) y los fósiles de Aragón.* Naturaleza Aragonesa, 3 (Dic. 1998), 14-21.

decantará claramente más adelante por la interpretación diluviana, atribuyéndolos a restos petrificados de animales muertos durante el Diluvio Universal. En esta tercera parte se detiene en la demostración de que proceden del mar. Se han incluido en esta tercera parte, los capítulos 14 y 15.

Capítulo 14: "**Descripción del Señorío de Molina**" (páginas 93-96). Refutadas las interpretaciones puramente especulativas de algunas famosas "petrificaciones" antiguas, Torrubia recurre a la descripción de sus propios hallazgos en Molina de Aragón. Es muy interesante el método científico de Torrubia: parte siempre de la descripción de sus observaciones, a las que sigue la interpretación y la contrastación con otros ejemplos o con un experimento:

> «Desembarazado ya de lo que creí debía prevenir, y aún suponer para este *Aparato*, y *Disertación*, puedo pasar a la solución de nuestro problema, que es delicado en la Física. Dije ya que los sitios de nuestro invento están en el *Señorío de Molina de Aragón*, y ahora añado que los principales son la misma *Villa de Molina, Pardos, Torrubia, Tartanedo, Concha, Anchuela, Milmarcos, Hinojosa, Labros, Mochales, Establés, Turmiel, Clares, Prados-Redondos, Torrecuadrada, Checa, Pobo, Traid* y otros, que irán notados en el índice con oportunidad. Estos lugares están en parte inmediatos a las Sierras altísimas de España, a la que *Tolomeo* llamó *Edulias,* otros *Orospedas*, y algunos *Manlianas*. Pónese *Molina* en el centro en 41 grados escasos de latitud. Su longitud por las nuevas observaciones de los Reales Académicos de las Ciencias de París (que ponen el primer Meridiano en la Isla de la Madera) es de 1.5 grados y 35 minutos»[81].

Situada geográficamente el área de investigación, Torrubia describe con detalle los caminos, lugares y distancias en leguas, y concluye:

> «Por estos términos y distancias en leguas (cada una de diez mil varas castellanas, medidas y reguladas con la mayor exactitud) se puede disponer de la Carta de este territorio, en cuyos sitios se han hallado piezas que componen nuestro *Índice Español Diluviano*»[82].

---

[81] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 93, nº 110.

[82] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 96, nº 113.

Capítulo 15: "**Convéncese, que las piezas del invento son verdaderamente criadas en el Mar**" (páginas 97-99). Una vez descrito el marco geográfico del Señorío de Molina, Torrubia se propone en este capítulo demostrar la procedencia marina de los restos petrificados como hipótesis de toda su investigación.

Transcribimos a continuación, por su importancia, un texto escogido de este breve pero denso capítulo:

> «También aseguré al número 21 y siguientes que las *Conchas, Caracoles, Ostras, Ammonites* y demás *Testáceos* y despojos marinos que allí se hallan y en el Índice se figuran y refieren, parecen piezas de Mar y que en realidad lo son. Vémoslas en su configuración, colores y lineamentos genuinamente unívocas con las marinas, que se conservan sin petrificar en los más célebres Museos y Gabinetes de Europa, y que no obsta la petrificación para que el Microscopio deje de asegurar, sin la menor duda, la identidad con ellas»[83].

Este número es particularmente interesante: Torrubia se apoya en dos argumentos para probar la naturaleza biológica de los fósiles: su semejanza externa con los ejemplares vivos procedentes del mar y depositados en Museos y Gabinetes de Historia Natural y la semejanza estructural cuando esos restos son observados al *microscopio*. Téngase en cuenta que el *microscopio*, como instrumento de investigación, fue introducido por vez primera en Holanda con los trabajos de Anton von Leeuwenhoeck (1632-1723). Este, con un rudimentario instrumento óptico, pudo observar los *pequeños animales*, como los describe en su famosa Sexta Carta a la Royal Society inglesa, el 7 de septiembre de 1674[84]. La invención del *microscopio* dio lugar a una verdadera revolución científica por cuanto cuestionó, entre otras cosas, la generación espontánea y las teorías "ovistas" de la reproducción.

El siguiente texto de Torrubia avanza más en estas ideas:

> «En cada una y en todas estas piezas ha impreso la Naturaleza su característica figura, de tal manera que ninguno (salvo que haga traición a los ojos) puede asegurar que aquello haya sido formado en los Montes acaso o por juego de la Naturaleza, sino magistral-

---

[83] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 97, nº 114.

[84] Más información sobre la invención del Microscopio, puede encontrarse en A. GIORDAN, D. RAICHVARG, J.-M. DROUIN, R. GAGLIARDI, A.M. CANAY. *Conceptos de Biología (I)*. Editorial Labor, Barcelona y MEC, (1988), páginas 68-74.

mente y con reglas fijas y universales, dando en el Mar, que es el seno primitivo y connatural, a cada *Testáceo* de aquellos el preciso e individuo mecanismo que por necesidad tienen todos los individuos marinos de la misma especie. Este es el sentir del celebérrimo Columna: *Ex animalis differentia etiam testae differentia provenire necesse est*. Hay diferencia en las *Conchas*, luego hay diferencia en sus vivientes. Note ahora el Crítico juicioso cuantas son las diferencias de nuestros Mariscos puestas en el Índice, lo que pueda hacer por sus *Conchas*. Jamás la Naturaleza crió vivientes de muchas especies, ni por acaso ni por juego»[85].

Torrubia emplea en este texto un lenguaje "laico", por cuanto atribuye a "la Naturaleza" (sin connotaciones religiosas) el origen de los fósiles. Excluye que haya sido por casualidad o por "juego de la naturaleza", sino que hay una relación de semejanza que implica una relación de procedencia biológica entre los restos petrificados y los seres vivos de los mares actuales. Los principios del actualismo subyacen en estas formulaciones, lo cual permite la anatomía comparada. Muchos de estos elementos epistemológico pudieron ser tomados —como él mismo dice— de la obra de Fabio Colonna (1567-1640)[86]. Este autor, amigo de Galileo, pertenece a la nueva generación de naturalistas del siglo XVII. Era napolitano, botánico y zoólogo de talento, miembro de la Accademia dei Lincei, en la que se reunían personalidades abiertamente "modernistas" como el mismo Galileo por lo que fueron mirados con sospecha por la Inquisición. La excelente memoria de Colonna titulada *Fabio Columna Lyncei de Glossopteris Dissertatio* apareció en 1616. En ella refuta la idea de que las Glossopetras sean piedras con aspecto animal y afirma su procedencia biológica.

Torrubia continúa su argumentación:

«Como cada uno diversifique necesariamente su Concha de las que fabrican los vivientes de las otras especies, se deberá saber el modo con que se obra este mecanismo, para inferir de él, si en nuestros Montes se pudo hallar proporción y materiales para establecer entre tantos y tan diversos operantes (como se ven dibujados en el Índice y yo conservo petrificados en mi Celda) la insigne fábrica de sus *Conchas*. Oigamos al curioso *Steno*, que es

---

[85] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 97, nº 115

[86] Para Fabio Colonna, puede consultarse: F. ELLENBERGER. *Historia de la Geología (I)*. Labor-MEC, Barcelona, (1989), pág. 160-164.

el que en esta materia habló más delicada y sencillamente: *"Circa modum, quo testae in animalibus producuntur, sequentia evidenter demostrari possunt. Primo materiam filorum sudori animalium in eo similem esse, quod sit humor per superficiem exteriorem animalis excretus:::: Tertio diversitatem filorum dependere a pororum diversitate, quibus animalis superficies perforata est, et a diversitate materiae, quae per eosdem poros excernitur; habet enim id generis animalium geminam substantiam in superficie, quarum altera durior est, et mollior altera, utraque fibrosa.* Luego que el viviente marino sale de su huevo y comienza a nutrirse, se incrementan en él ciertos líquidos que circulando por la superficie y separándose por los poros, dan a unos *Testáceos* una figura y a otros, otra. Nace esta diversidad de que ni en todos es una la textura de los poros, ni uniforme en todos el sudor o materia que por ellos remiten los líquidos. Este es el modo simplicísimo, pero admirable, con que la naturaleza configura en el Mar los *Testáceos*: pues, ¿por qué de los millares de millones de ellos que hallamos en nuestros montes y tierras, asímismo y sin variación configurados, no deberemos decir (salvo que sigamos el partido de *Bonanni* y otros, que los quieren atribuir a simple vegetación) que su vario, hermoso y acorde mecanismo fue dispuesto en el propio salado taller, y trabajado por la misma mano?. Esto es, que por la substancia de el humor más o menos denso de los alimentos del Mar, y *no de los Montes*, los antiguos vivientes formaron y rehicieron sus casas, remitiéndolos por evaporación a la bella y pulida superficie de sus *Conchas*, como vemos en las láminas. Esto convence *Juan Maria Lancisci:* y *Nuestro Padre Fortunato de Brixia* concluye que ya ninguno debe dudar en ello»[87].

Afirma Torrubia en este interesante texto que las pruebas físicas del origen animal de los fósiles las tenía en su celda del Convento de los Franciscanos de Molina de Aragón. Los avatares posteriores de la historia y el abandono del Convento hicieron que se perdiera toda esta valiosa información, al igual que la biblioteca del mismo. Propone Torrubia un mecanismo ingenioso para explicar la diversidad de las conchas de los moluscos.

---

[87] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 97-98, nº 116.

Sus hipótesis están avaladas por las palabras de Niels Stensen (*De Solido intra Solidum Naturaliter Contento*, pág. 53 de la edición de Torrubia)[88], por Lancisci[89] y Fortunato de Brescia[90].

## Cuarta parte: impugnación de otras opiniones no diluvianas sobre el origen de los fósiles.

Torrubia no solo defiende la hipótesis diluviana para el origen de las petrificaciones. Pretende también mostrar la falsedad de las opiniones contrarias, principalmente recogidas de los trabajos del Padre Feijoo. De estas ideas tratan ampliamente los capítulos 16 a 28 del *Aparato*, desde la página 99 a la página 150.

Capítulo 16: "**¿Cómo pudieron venir a los montes altísimos de Molina?**" (páginas 99-102). Pero hay una objeción más que razonable a la hipótesis del origen marino de los fósiles de Molina: ¿cómo unos organismos marinos pudieron llegar hasta las cumbres de las sierras de Molina de Aragón, en el centro de la península, a muchos kilómetros de la costa actual más cercana?. Se pasa revista en este capítulo a algunas de las ideas que en esa época se aportaban por los filósofos naturales como paso previo a la hipótesis diluviana.

---

[88] Niels Stensen (1638-1686) era danés luterano y luego católico. Pero se traslada a Italia donde investiga los yacimientos fósiles de la Toscana. Posteriormente se hizo católico en 1667 y llegó a ser obispo de Münster y de Hamburgo. En Italia publica su famoso *De Solido intra Solidum Naturaliter Contento dissertationis Prodromus* (Florencia, 1669). L. SEQUEIROS, *La Extinción de las especies biológicas. Problemática filosófica y teológica.* Memoria de Licenciatura, Fac.de Teología de Granada, (2000), pág. 106 ss. L. SEQUEIROS. *Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la Extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII.* Archivo Teológico Granadino 63 (2000) 117-118.- También: F. ELLENBERGER, *Historia de la Geología (I)*. Labor MEC (1989), pág. 194-218.

[89] Juan Maria Lancisci (más conocido como Lancisius) tuvo el mérito de publicar en 1717 el manuscrito con la descripción de los fósiles de la *Metallotheca Vaticana* que dejó sin terminar Michele Mercati (1541-1593). Para más datos, ver: F. ELLENBERGER, *opus cit.*, pág. 133 y 137. Éste sigue la terminología de Mercati y llama *lapides idiomorphi* a los fósiles. Torrubia cita en latín a pie de página un texto de las Notas a los capítulos 1 y 2 del Mercati (en el armario 9, pág. 221).

[90] De Fortunato de Brixia (o de Brescia) sabemos muy poco. Torrubia alude a la *Philosophia sensuum Mechanica.*

Dos eran las hipótesis más difundidas en los tiempos de Torrubia: o bien, periódicamente hay inundaciones del mar o bien existen unos ríos subterráneos por los que circula agua llena de vida:

> «Pues si estos *Testáceos* y despojos marinos son originarios de patria tan distante, ¿qué impulso los hizo montar sobre nuestras tierras en tanta variedad y tan grandísima abundancia?. Para resolver esta duda nos suponen algunos autores ensenado el Mar en grandes cóncavos de la tierra. Otros dicen que en las entrañas de ella hay ríos grandes y pequeños todos abundantísimos en peces»[91].

Varios ejemplos de ríos subterráneos y de movimientos del agua del mar son aportados por el mismo Torrubia y que justifican la opinión de muchos autores.

Capítulo 17: "**Impúgnase la sentencia de Mr. La Hire**" (páginas 102-105) y capítulo 18: **Continúa la impugnación**" (páginas 105-107). En el siglo XVIII causaron admiración la existencia de peces de piedra hallados en Verona. Algunos estudiosos, como La Hire o Lahyre[92], al que sigue Feijoo, piensan que las semillas de peces fueron movilizadas por los vapores de agua marina de los canales subterráneos de los montes[93] y estos son elevados a las cumbres. Estas explicaciones, de clara influencia kircheriana[94], están presentes en los textos de Benito

---

[91] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 99, nº 117.

[92] Torrubia se debe referir a Philippe de la Hire, nacido en París en 1640, y fallecido en 1719; autor del *Traité sur la coupe des pierres*, publicado entre 1673 y 1676 y que introdujo observaciones geográficas de interés. Este trabajo fue luego recogido por el naturalista Geoffroy en 1716 para tratar de los problemas del pasado de la Tierra (F. ELLENBERGER, *opus cit.*, (1994), pág. 175. Más información en: *Biographie Universelle*, París, 1819, tomo 27, pág. 196-199.

[93] Se reproduce en estos textos la opinión del P. Athanasius Kircher (1601-1680) sobre los *hidrofilacios, pirofilacios* e *hidrofilacios* como causa de la petrificación de seres vivos. Ver: L. SEQUEIROS, E. PEDRINACI *De los volcanes de Kircher a la Gaia de Lovelock.* Enseñanza de las Ciencias de la Tierra, 7(3) (1999), 186-193. L. SEQUEIROS. *El Geocosmos teológico del P. Athanasius Kircher (1601-1680).* Proyección, Granada (2000) 199 (2000) 281-300.

[94] El padre Athanasius Kircher (1601-1680) en su *Mundus Subterraneus* (editado por vez primera en Roma en el año 1665) tuvo gran influencia en las ideas geológicas del siglo XVII y XVIII. L. SEQUEIROS, *El Geocosmos de Athanasius Kircher. Discurso inaugural curso 2001-2002*. Facultad de Teología. 2001. 109 págs.

Feijoo aportados en el *Aparato*. A lo largo de dos capítulos, Torrubia desmonta razonadamente y con el apoyo de sus observaciones, las hipótesis de vapores de agua marina, semillas de peces y elevación a la cima de los montes. El siguiente texto, con que concluye el capítulo XVII, es expresivo de las posturas:

> «Más claro. *Mr. La Hire* asegura (según escribe el Padre Maestro) *que los fuegos subterráneos elevan en vapores la agua marina de los Canales subterráneos a la altura de los Montes*. Su Reverendísima (Feijoo) mismo dice: *Hasta aquí nada hay imposible*. Oigamos ahora la instancia que se forma contra esta posibilidad. *Pues ¿cómo es posible permanecer por algún tiempo encarcelada la materia etérea en las ampollitas de agua, cuando a causa de su extrema sutileza aseguran que no hay cuerpo alguno, por compacto y sólido que sea, por cuyos poros no se escape?* ¿Juzgarán los Críticos que yo figuro esta pregunta? Pues no es sino el Padre Maestro elque la hace en el mismo número 11»[95]. De suerte que cuando los vapores han de llevar sobre sí las semillas de los *Testáceos*, dice su Reverendísima: *No es imposible* que unos y otros suban desde los Hidrofilacios por beneficio de las partículas etéreas, ígneas y sutiles de los fuegos subterráneos; pero cuando los elevados han de ser solo vapores, *¿cómo es posible*, pregunta el mismo Rmo.Señor y Padre Maestro, que la materia etérea se encarcele por algún tiempo en las mismas ampollitas de agua para elevarlas?"[96].

El siguiente capítulo (XVIII) sigue el hilo del razonamiento anterior.

> «Por estas razones y por otras, en la opinión de *La Hire*, donde el Reverendísimo Padre Maestro no halla imposibilidad, me parece a mí hay para nuestro caso infinitas impropiedades y muy poca verosimilitud. Admito que hay aguas subterráneas y también peces; más a la cuestión, y a sus *Testáceos, Caracoles, Conchas, Ostras*, etcétera solo contemporizan las saladas en algún modo, porque solo estas pueden ser como un Caos homogéneo, de donde se puede educir la gran máquina de piezas de nuestro invento, salvo que se varíe totalmente la armonía natural y se de vigor al agua dulce

---

[95] Se refiere al tomo 6, dificultad 6, número 11, pág, 208. B. FEIJOO, *Teatro Crítico Universal, o discursos varios en toda clase de materias.....* Publicado entre 1726 y 1740.

[96] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 104-105, número 127.

para producir *Testáceos* como los marinos de tantas y tan diferentes especies, como veremos en el Índice, lo que hasta ahora, en cuantas lagunas de ella hay descubiertas, no se halla contestado por los curiosos en los términos que necesitamos»[97].

El argumento de Torrubia es que en las aguas dulces nunca se da tal variedad y abundancia de animales con concha (los *Testáceos)*. Por ello, deben proceder de agua dulce que no existe en los ríos subterráneos. Y concluye:

«Lo que yo niego es que una vez elevados los huevos de los *Testáceos* de las aguas subterráneas, pudiese el vapor que los elevó filtrarlos con toda indemnidad por los macizos senos de las montañas. Como se nos abra este camino, no será por esta parte tan arduo el fenómeno; pero ¿cómo podrá ser esto? Ni ¿cómo convendrán en ello los que han visto sobre elevación de vapores los experimentos de la *Máquina Neumática* y defienden que los vapores y hálitos se elevan precisamente por el aire circunstante o circunambiente, que no hay en las entrañas solidísimas de los peñascos, por donde nuestro Padre Maestro creyó podían pasar y elevarse, no solo los vapores, sino también los huevos sobre ellos?»[98].

Capítulo 19: "**Impúgnanse otros autores**" (páginas 108-109). Los autores franceses defendían entonces la posibilidad de que esos animales vivían en las aguas subterráneas y que un terremoto los sacó a la superficie.

«Suponen las piezas de nuestro invento criadas y crecidas en los profundos senos de las aguas subterráneas, y dicen que algún terremoto, irrupción o reventazón pudo trastornar el pavimento sobre las aguas (que) corrían hasta sacarlo con peces, conchas, caracoles y demás cuerpos marinos a la sobre haz y llanura de los Montes, donde estas piezas después se petrificaron por los principios comunes con que se obra semejante fenómeno»[99].

Este texto alude a las opiniones de autores franceses influidos por las ideas de Woodward[100], para los que existía un mar interior debajo

---

[97] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 105, número 128.

[98] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 107, número 132.

[99] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 108, número 133.

[100] L. SEQUEIROS. *La extición de las especies biológicas*..... Memoria de Licenciatura, Facultad de Teología, Granada, (2000), pág. 141-143. John Woodward (1665-1728) fue autor de *An Essay toward a Natural History of the*

de la corteza. Por efecto de terremotos o volcanes, esta corteza se rompe e irrumpe anegador el océano interior.

Contra ellos, Torrubia argumenta que no hay restos de tales signos de "violencia" en esos fósiles:

> «Nuestras piezas marinas no las hallamos mezcladas con arena, sino con tierra de migajón, y no percibimos cómo aquella violencia, que trabucó un tan gran pedazo macizo de nuestra España, sacó solo de las entrañas de los Montes las *Conchas, Almejas, Caracolitos, Madréporas, Cornu Ammonis, Equinos, Nautiles* y demás *Testáceos*, y se dejó allá en lo profundo centro las arenas madres de su origen y educación. Añado a esto que aquel territorio por su constitución vive exento de terremotos y sobre semejantes principios; ni aún *Mr. Misson* se atrevía a asegurar esta sentencia"[101].

Estas explicaciones indican un fino sentido de experimental en Torrubia, muy en consonancia con las ideas de Bacon que da prioridad a la observación sobre la elucubración.

Capítulo 20: **"No los trajeron sobre la tierra fuegos subterráneos"** (páginas 109-111). Continúa Torrubia la impugnación de las hipótesis más difundidas entre los naturalistas sobre el origen de los fósiles. La posibilidad de que fueran los "fuegos subterráneos" los que hicieran llegar a la superficie a los fósiles, es de orientación kircheriana,

---

*Earth* (1695) y de *An Attempt towards a Natural History of the Fossils of England* (1726-1727) en donde se refiere ampliamente al Diluvio como productor de los fósiles. Woodward se proclamó siempre defensor de la filosofía baconiana y proclama que sus conclusiones están "testadas" por las observaciones. El Diluvio -para Woorward- se produjo al romperse la costra de la Tierra cuando "se rompieron todas las fuentes de abismo y se abrieron las cataratas del cielo". Desde esa fecha, la Tierra no ha cambiado y sólo se ha producido su progresiva "degeneración" por erosión de los ríos. El modelo de la Tierra de Woodward, así como su fogosa defensa de la naturaleza animal de las petrificaciones.

[101] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 109, número 135. Se refiere Torrubia a la obra de un autor poco conocido: Misson, tomo 3, impreso en Amsterdam en 1743. Maximilien Misson es conocido como autor de *Voyage d'Italie*, nació en Francia a mitad del siglo XVII de familia protestante. Era preceptor de un joven de buena familia al que acompañó en sus viajes por Europa.

y queda descalificada por el hecho de no encontrarse nunca restos de calcinación.

> «Tampoco me acomodo a creer que los fuegos subterráneos hayan podido hacer montar nuestros cuerpos marinos a los sitios donde hoy se hallan. Se ha examinado muy bien todo aquel terreno (lo que podrá hacer también el curioso que quiera tomarse el trabajo que yo he tomado) y no se halla en parte alguna señal de semejantes fuegos. En las *Piedras, Conchas, Testáceos* etc. no se advierte el más leve indicio de calcinación; y es claro, que si el violento impulso de los fuegos subterráneos hubiera vomitado aquellos cuerpos (siendo tantos como son) en alguno de ellos deberíamos hallar el carácter de semejante indicio»[102].

Acompaña Torrubia su argumentación con observaciones sobre volcanes realizadas por él mismo a lo largo de sus viajes por Filipinas.

Capítulo 21: **"Repruébase la suposición de una generación de los Montes"** (páginas 112-118). La hipótesis de que los fósiles marinos se deben a una elevación brusca de una montaña que arrastra consigo animales marinos que luego mueren y se petrifican, era defendida por Feijoo que negaba la posibilidad de grandes inundaciones del mar en épocas pretéritas.

> "Para instar por otros términos este sistema, bástame llamar la atención de los sensatos a todas las cuatro partes del Mundo en cuyos lugares se hallan al dia de hoy cuerpos marinos como ya dejé demostrado en el capítulo 4. Si estos han subido sobre los montes nuevamente formados por las aguas, apenas podremos delinear en el Universo, que hoy se mira, cual fue la tierra y montes primitivos que salieron de las manos del Soberano Artífice al tercer día de la Creación. El centro de nuestra feliz patria está lleno de estas piezas. En sus Montes existen y las hay ahora. Pues ¿dónde estaría *España* cuando no las había? Es menester suponer también toda nuestra Península sepultada en los abismos de las aguas y que poco a poco por el sucesivo incremento fue descollando y elevándose más y más hasta que salió a la luz *España*, con sus *Caracoles, Conchas, Peces, Testáceos* y no *Testáceos* y se colocó en la elevación que hoy goza. Y si hemos de acomodar el fenómeno al *nuevo sistema* y *suposición*, también será muy posible que todos los individuos de la marina caterva, que hoy encontramos muertos

---

[102] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 109-110, número 136.

y petrificados, se mantuviesen por largo tiempo vivos en lo alto de *España* por las razones que expone *su Reverendísima*»[103].

Contra la opinión del Padre Feijoo, Torrubia argumenta a partir de los fósiles de Molina de Aragón y de los escritos de la Real Academia de las Ciencias de París y afirma la imposibilidad de este mecanismo físico. Al ser restos de seres vivos diferentes a los que hoy existen en mares cercanos, hace suponer que vinieron de lugares lejanos. Para Torrubia, los que ahora son fósiles fueron restos de seres vivos marinos que han venido arrastrados desde unos países alejados del lugar en que ahora se encuentran. Este texto puede resumir su pensamiento:

> «Yo no puedo acomodarme a este modo de discurrir y suponer ni tengo valor para persuadirme a que crezcan los montes en el Mar, como crecen los árboles de la Tierra. Cualquiera dirá que esto ni puede pasar por *Tesis* ni por *Hipótesis* sino por *mera idea* sin la menor realidad. A lo menos preguntará si en autores de veinte años acá se halla memoria por tradición o por escrito de que nuestra *España* no fuese inmediatamente criada por Dios cuando crió toda la tierra, sino originaria del Mar; y en tal caso se hará muy digno de extrañar que por el costado de *Molina de Aragón* se le comience ahora a probar su genealogía»[104].

Torrubia aboga por la hipótesis clásica del Neptunismo, más concorde con una interpretación literal del libro del Génesis, según la cual Dios creó al principio de los tiempos no solo la tierra y los mares, sino también la distribución geográfica de éstos, tal como hoy está (montes, valles, ríos y países). No hay, por tanto, elevaciones montañosas posteriores a la Creación. En todo caso, erosión e inundaciones:

> «Yo supongo que no debemos esperar que salga del agua, cuando Dios sea servido, ese monte irregular e inverosímil, todo de piedras sueltas o de una piedra todo, sin minas de metales, de sales, de azufres, monte sin tierra y consiguientemente sin los estambres seminales que por toda ella puso el Creador para resolver con esta rara, peregrina, inaudita y no esperada ni vista idea de generación de Montes en el Mar, un fenómeno natural común, trivial y tan ordinario que en cualquiera parte del Mundo se está palpando y viendo. No son estos los términos simples y naturales,

---

[103] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 115-116, número 148.

[104] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 116, número 148.

con que los juiciosos filósofos cultivan las físicas ideas. Para probar que son del Mar las piezas marinas que se hallan en un monte, más oportuno es decir que sobre el monte las subió el Mar (que esto es natural y lo hemos visto) que no figurar y suponer que en el Mar nació y creció naturalmente con todas ellas el Monte, lo que no se ha visto hasta ahora, y Dios sabe cuando lo veremos sino en idea"[105].

Con este texto queda claro el pensamiento de Torrubia, que deberá explicar cómo el mar pudo llegar a lo alto de los montes y arrastrar hasta allí los restos de seres vivos marinos. Pero de ello trata más adelante.

Capítulo 22: **"Como crecen las piedras en las canteras y se impugna su vegetación"** (páginas 118-126) y capítulo 23: **"Continúase la materia de el antecedente"** (páginas 126-130). En tiempos de Torrubia, muchos naturalistas creían que las piedras "crecen" debido a procesos químicos. Con ayuda de las observaciones realizadas en América hispana y la autoridad de otros naturalistas, describe Torrubia la formación de rocas en los canales de riego y en las canteras apuntando a los fenómenos que hoy llamamos de sedimentación. Pero afirma, contra la opinión del Padre Feijoo, la imposibilidad del crecimiento de los montes por encima del mar:

«Dice *su Reverendísima* que para probar que crecen Montes, le basta que crezcan las piedras en *canales* y en *canteras, sea como se fuere*. Yo repongo que sea como se fuere, en una y otra parte la agua es el preciso vehículo con que las piedras se forman. En las *canteras* por *sedimentos, poros, y deposiciones*, y en los *canales* por *encostramientos*. Por este modo mecánico se le podía conceder a *su Reverendísima* que dentro del Mar pudieran formarse montes nuevos (lo que hasta ahora no hemos visto) por sucesivo incremento de piedras. Pero esto sería o podría ser solo hasta la lumbre o nivel del agua, que es donde ella podía tener manejo; más arriba, no, porque faltando este (el Mar), que es el principio material o seminal con que las piedras se forman y crecen, yo no se ¿cómo esos montes pudieran elevarse sobre el agua más y más por el sucesivo incremento, hasta llegar con *Conchas, Caracolitos y Peces* a la altura en que *su Reverendísima* los coloca?"[106].

---

[105] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 116-117, número 149.

[106] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 125-126, número 162.

Un texto de Torrubia situado en otro capítulo[107] complementa y clarifica más el pensamiento de nuestro autor sobre el crecimiento de los montes:

> «Si esto condujera en algún modo a probar que los Montes naturalmente nacen de nuevo y crecen por el sucesivo incremento del jugo sensiblemente líquido ya se ve que no debía omitirse. Ni yo satisfaré esta última observación de *su Reverendísima* con el Sistema de *Woodward*, que asegura que el mundo se conserva como lo dejó el Diluvio, sin novedad alguna en Mar, Islas, Valles, Montes, Ríos, etc. lo que si fuera cierto era inmediatamente opuesto al sentir de *su Reverendísima*.(...) Desde el Diluvio acá (y qué sabemos si también antes) se han advertido algunas novedades y mutaciones en la superficie del Globo: pero ninguna (creeré yo) por el motivo de haber crecido naturalmente Montes nuevos».

La única solución a este problema es suponer que el *jugo lapidífico* de que hablan los antiguos y también Feijoo, es también *jugo nutritivo* que hace que los montes crezcan como lo hacen los árboles. Y concluye Torrubia en el *Aparato:*

> «Quiero decir que si he llegado a tener por pura idea la de la vegetación de las piedras por el jugo sensiblemente líquido, ha sido después de diuturnos y muy rigurosos exámenes. Jamás he hallado en piedra alguna (y he observado muchísimas) estructura que pueda corresponder (ni aún con una remota analogía) a las leyes generales de la vegetación de las plantas. Yo confieso que crecen las piedras, pero nunca he hallado en ellas aquella combinación de órganos y máquinas, ni parte alguna de las mecánicas que sirven y son necesarísimas para la economía del interior incremento, como se hallan en las encinas viejas y en los más sólidos huesos de todos los animales para la circulación de sus jugos"[108].

Queda, por tanto, impugnada por Torrubia la idea de que las piedras tienen un comportamiento vegetativo, como el de los árboles, que hace que crezcan conduciendo sustancias nutritivas desde las raíces al exterior.

Capítulo 24: "**Impúgnase la semilla de las piedras**" (páginas 131-132). Algunos autores de los siglos XVII y XVIII acuden a la antigua hipótesis de que en el interior de las rocas hay unas semillas que dan

---

[107] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 138, número 183.

[108] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 129-130, número 168.

lugar a tipos de petrificaciones y piedras figuradas. En este punto coincide con Feijoo para el cual cree "dificultosísimo" que ello sea posible:

> «Cuando no hay otro remedio, algunos recurren a esta opinión arriesgada, que en propios términos es recurrir a *Fidelium*. Por lo que hace a piedras figuradas, tenemos lo bastante para resolver su formación sin recurrir a semillas con los principios comunes que ya están expuestos"[109].

Los capítulo 25, 26, 27 y 28 repasan otras hipótesis que se han dado para explicar el origen de las petrificaciones, como son los huracanes o que estos restos los trajeron los peregrinos de las Cruzadas. Trae a colación un largo texto de Antonio Ulloa[110] referente a las acumulaciones de conchas en Lima (Perú), en el que dice:

> «Yo no lo examiné en los más elevados, si solo me lo aseguraron los mismos dueños de los sitios que tenían en ellos hornos de cal; pero lo ví en las cumbres de otros cuya altura era de veinte toesas sobre la misma superficie: y esto me parece suficiente para que se pueda concluir ser una evidente señal que dejó en aquellas partes el *Diluvio Universal*"[111].

Y concluye Torrubia:

> «¿Quién las repartió en las cuatro partes del mundo donde se hallan? Ya creo que lo tengo dicho. ESTOS CUERPOS MARINOS, Y LOS QUE SE HALLAN EN SITIOS, QUE NO FUERON ANTIGUOS SENOS DEL MAR, MONTARON SOBRE LA TIERRA EN TIEMPOS DEL DILUVIO (*sic* en el original). El efecto es universal, y es menester atribuirlo a una cierta causa de

---

[109] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 131, número 169.

[110] D. Antonio de Ulloa (1716-1795), fue un importante marino y explorador sevillano, autor de las *Noticias Americanas*, publica en 1772. Evidentemente, Torrubia solo pudo conocer la obra de Ulloa a través de sus observaciones publicadas con anterioridad a 1754. En 1735 salió de España para participar en la expedición de La Condamine en la América Hispana. Las vicisitudes de esta expedición las publicó Ochoa en 1748, bajo el título: *Relación Histórica del viaje a la América Meridional hecho por orden de S.M. para medir grados del meridiano terrestre y venir por ellos al conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la Tierra* y está firmado por Jorge Juan y Antonio de Ulloa y publicado en 4 volúmenes en Madrid. A este libro se refiere Torrubia, citando el tomo 3, libro 2º, cap.6, pág. 531.

[111] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 149, número 204.

su naturaleza. Así se resuelve el problema *sin violencia, sin ficciones, sin supuestos y sin milagros*, que es lo que deseaba el señor Vallisneri"[112].

El objetivo de los restantes capítulos del *Aparato* de Torrubia se dedicará a desarrollar y mostrar la verdad de estas afirmaciones: la certeza del Diluvio y que éste es el origen de las petrificaciones, la universalidad de éste, el carácter milagroso del fenómeno y el origen animal de los fósiles.

**Quinta parte: el Diluvio, como fenómeno verdadero, universal y milagroso (páginas 151-204).**

En la época de Torrubia, en el debate con los protestantes, era necesario para salvar la ortodoxia de la fe católica, demostrar "científicamente" el hecho de un Diluvio enviado por Dios como castigo al pecado de los humanos, con un carácter de verdad, de universalidad. Contra la opinión de los protestantes e incrédulos, este Diluvio tiene un carácter no natural sino milagroso. De esta quinta parte se ocupan los últimos capítulos del *Aparato*, del capítulo 29 a 35:

Capítulo 29: **Prúebase que hubo Diluvio"** (páginas 151-156). Tal vez sea este un capítulo central en el *Aparato* de Torrubia: descalificadas otras explicaciones posibles naturales de la presencia de conchas marinas en las cumbres de montes de Molina de Aragón, lejos del mar, sólo resta una posibilidad: que se trata (como decía Ulloa) de "una evidente señal que dejó en aquellas partes el *Diluvio Universal"*.

El siguiente texto puede ser significativo de la posición de Torrubia:

> «Para establecer nuestra conclusión, se debe resolver ante todas las cosas, si hubo o no Diluvio, y de qué causas provino. No se extrañe la proposición. Los impíos dijeron, que no había Dios. Otros más impíos que ellos, que lo creyeron, lo fingieron tan descuidado (interpretando sacrílegamente el texto de San Pablo: *Non esse Deo curam de bobus* ,1 Cor 9) que aseguraron, que Dios jamás pensó en cosas terrenas. Aquel paso, que dio el *ateísmo*, lo adelanta cada día, en cierto modo, el *critico libertinaje*"[113].

---

[112] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 150, nº 206. De la familia Vallisneri ya se ha tratado más arriba.

[113] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 151, número 207

A continuación, Torrubia enumera algunas de las dificultades que los librepensadores, enemigos de la fe cristiana, arrojan sobre la Teología desde la ciencia:

«No puede haber gente de esta raza componer con las causas naturales las grandes maravillas de aquel Archiportento; por esto concluyen que la locución de *Moisés* en este punto no es verdadera, sino fingida y metafórica.

¿Cómo es posible, dicen, que doscientas y cuarenta y una especies de animales y trescientas y treinta y seis de aves (o sean menos como quiso el Obispo *Wilhins*) unas nacidas y criadas en el lado de Septentrión, otras en la ardiente *Asia* y *América*, todas concurriesen a salvarse en el Arca, atravesando regiones y climas contrarios a su ser y naturaleza? ¿Cómo fue allá, en compañía de su consorte, la *Pigricia* (animal conocido en nuestra *América*) y puede ser el *Perico ligero* de el *Perú,* que anda solos cincuenta pasos al día, cuando mucho anda, debiendo este, según cálculo formado por un Inglés agudo, haber caminado seis mil años para llegar al comando de *Noé* y juntarse con todos?

¿Cómo se mantuvieron dentro del Arca un año solar, que en ella estuvieron? ¿Qué rancho y vituallas embarcó *Noé* para dar de comer a todos, según su genio? Si solo se mantuvieron de grano, ¿quién mudó la inclinación a los carnívoros? ¿Cómo a tanto viviente no faltó agua en una año entero? ¿Cómo se conservaron todos (siendo algunos mortales enemigos) en paz y buena amistad? ¿Cómo no murió alguno en tanto tiempo? ¿Cómo pudieron *Noé* y su familia vivir en tan profunda oscuridad sin la refocilación del aire, respirando continuamente un ambiente hediondo por la corrupción precisa de los excrementos de aquellas fieras, brutos y demás vivientes?"[114].

Después de otra larga batería de preguntas, pasa Torrubia a cuestionar la naturaleza y el origen de las aguas del Diluvio:

«¿Qué abismo grande fue el que arrojó de sí el agua con que se formó el *Diluvio*? Si se quedó el abismo vacío ¿qué cuerpo lo llenó cuando le faltó el agua? ¿Por qué las aguas naturalmente no corrieron a llenarlo, habiendo llenado todos cuantos huecos, volcanes y cavernas hubo en la tierra?. Si este *Abismo* fue el Mar, ¿cómo salió naturalmente de su centro y excedió su equilibrio? ¿Quién

---

[114] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 151-152, números 207-208.

igualó en su lugar la superficie del Globo? Ni ¿cómo un Mar solo cubrió la tierra? Si del Globo terráqueo, el un medio montó sobre el otro, ¿dónde quedaron entonces los naturales centros de gravedad y magnitud?

Si el agua lluvia sola anegó el Mundo, ¿cómo pudo hacerlo en tan corto tiempo? Según las observaciones de los *Académicos* de París, toda agua que cae sobre la tierra lloviendo un año entero (aunque entre la que se derrite de la nieve) apenas llega a diez y ocho polices, que es pie y medio. La alteza de uno de los mayores Montes llega a doce mil pies; con que para cubrirlo y superarlo quice codos, era menester que lloviese naturalmente nueve mil años: pues ¿cómo pudo esto conseguirse en solos cuarenta días de lluvia? Y caso que se consiguiese ¿de dónde vino tan inmensa agua? ¿Cuál fue su reservatorio? ¿Dónde se retiró cuando salió de la tierra y la dejó habitable?[115].

Y concluye:

«Con estas y otras vanas dudas convierten los espíritus incrédulos nuestra Historia Canónica en Problema Filosófico, reputando los pasajes que el gran *Moisés* cuanta tan circunstanciados por meras figuras y reduciéndolo toda la serie del *Diluvio* a pura metáfora"[116].

El problema de teología de la naturaleza lo resuelve Torrubia con facilidad acudiendo a la doctrina más tradicional:

«Nosotros, a quienes su Majestad signó con el especial carácter de su Fe, tenemos por su misericordia otros sentimientos. Sabemos que Dios fue autor de la maravillosa obra del *Diluvio*, valiéndose para ella de causas naturales en mucha parte, como confesaron los *Estoicos*, y elevando con su soberano poder el vigos de otras contra la intención de los *Críticos*. No hay para esto más razón que quererlo así Dios, que lo hizo; por lo que no debe ser tan insolente nuestra curiosidad que quiera investigar y saber de raíz el cómo lo ejecutó"[117].

Apoya su argumento con una larga cita el latín de San Juan Crisóstomo, y concluye:

«Estos autores que en los tiempos presentes escriben con crítica aceptabilísima, resuelven en este caso con las mismas razones,

---

[115] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 152-153, números 211-212.

[116] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 153, número 213.

[117] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 155, número 217.

añadiendo que no pecarán contra la buena Filosofía en atribuir los acasos del *Diluvio* al poder de Dios, que en aquella ocasión quiso dirigir el curso de la naturaleza por caminos propios y proporcionados a producir el *Cataclismo Universal*; lo cual, dicen, no es en su entidad mayor milagro que el de continuar a las causas segundas la eficacia ordinaria con que comúnmente obran"[118].

Para Torrubia, el Diluvio Universal bíblico fue un hecho histórico constatable por los restos fósiles, y tiene un carácter milagroso, sin excluir que Dios aproveche circunstancias naturales para actuar mediante "causas segundas" que en modo alguno rebajen su poder y capacidad "para dirigir el curso de la naturaleza".

Capítulo 30: "**¿Si fue universal y cubrió todos los montes y tierras?**" (páginas 156-162). Pero aún hay otras preguntas sin resolver respecto al Diluvio bíblico. Una de las dificultades es si el Diluvio tuvo un carácter universal. Torrubia arguye a los Calvinistas que el Diluvio tuvo un cubrió toda la Tierra, incluso "Nuestro pico de Tenerife, que está tenido por el monte más alto del Mundo".

> «No es menos conducente para el establecimiento de nuestro sistema creer también que el Diluvio fue universal. *Isaac Peyrerio*, francés calvinista autor de la secta de los *Preadamitas*, torpemente lo negó para establecer aquella antigüedad y preferencia que fingió su capricho a ciertas naciones haciéndolas independientes y anteriores a nuestro común padre *Adan*. Retractóse *Peyrerio* de su crítica y su herejía el año de 1657 delante de *Alejandro VII*. Ya que fue público el desvarío es también justo que lo sea su penitencia. Algunos quisieron que fuese político el arrepentimiento. Que se retractó, es constante; que lo hiciese fungidamente, es adivinación. No creo fue tan feliz el inglés *Guillermo Whiston* que también negó el *Diluvio Universal*»[119].

Cita Torrubia la figura de Isaac Peyrerio y William Whiston. El primero no es otro que Isaac de la Peyrère, conocido en el mundo científico por su teoría del preadamismo que no tuvo continuadores[120].

---

[118] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 156, número 217.

[119] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 156-157, número 218.

[120] Se trata de Isaac de la Peyrère, nació en Burdeos en 1594 en una familia calvinista. En 1655 publicó su obra *Praeadamitae, sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14, cap.V, ep. P. ad Rom., quibus inducuntur primi homines ante Adam conditi*. Pretende demostrar que Adam es padre solo de los judíos y no de todos los hombres y que existían otros antes que él, antecesores de los no

William Whiston[121], por su parte, publicó en 1696 su *New Theory of the Earth* que le proporcionó bastante fama. Pretende basarse en la Biblia, pero de modo poco ortodoxo. En la introducción escribe que le "esquema vulgar de la Creación mosaica" es "desordenada, confusa, no filosófica", "enteramente en desacuerdo con la Sabiduría y la Perfección de Dios". Los seis días bíblicos son mucho más largos que los actuales. Para él, la Tierra es un antiguo cometa y su estructura interna es similar a la propuesta por Burnet (también de herencia cartesiana): la corteza flota en equilibrio estable sobre un fluido muy denso.

En su obra *Cause of the Deluge demostrated* (Cambridge, 1711) imagina el Diluvio como una inmensa catástrofe debida a una causa extraña a la Tierra. Todo se debe al paso fortuito de un gran cometa. Whiston juega inteligentemente con las leyes de la atracción universal de Newton para explicar el desajuste de las aguas que salen de sus cauces para desparramarse sobre tierra firme.

Whiston había leído a Woodward y mantiene opiniones más matizadas. Las aguas del Diluvio no provocan la "disolución" total sino de una pequeña parte de la Tierra. La pasta se redeposita formando una corteza con "estratos" o "capas" sobre la Tierra antigua original.

La argumentación de Torrubia para demostrar la Universalidad del hecho del Diluvio se apoya en los testimonios de la lectura literal de la Sagrada Escritura. Cita además el testimonio de los geógrafos de su tiempo, para los cuales los montes conocidos entonces, como los de Macedonia, los de los Andes e incluso el Teide tienen una altura razonable, no llegan al cielo y que podían ser cubiertos por las aguas torrenciales. Y concluye:

> «Hasta aquí llegan y creeré que de aquí no pasen todos los Montes que están debajo del Cielo. A todos ellos baja la nieve y, diciendo

---

judíos. Falleció en 1676.

[121] William Whiston (1667-1752) se sitúa en la línea de Thomas Burnet. Sobre este personaje, ver F. ELLENBERGER. *Histoire de la Géologie (II)*, (1994), pág. 116-118. Se graduó en matemáticas en Cambridge en 1690, sustituyendo a Newton en 1703. Acusado de arrianismo fue expulsado de su cátedra. En 1696 publica su *New Theory of the Earth*, en la que intentó aprovechar la reciente explicación de los movimientos planetarios para obtener un mecanismo para el Diluvio Universal. Pero al ser sometida a una crítica detallada, a la luz de la mecánica de Newton, resultó inadecuada. Se le atribuye ser el antecesor de las ideas de la isostasia, tan fecundas en la geología del siglo XX.

la Escritura que a todos superó con quince codos el agua, parece ridículo el empeño de quererlos levantar a donde ellos no llegan solo para preservarlos de la universal inundación»[122].

Capítulo 31: "**Se anegó también nuestra América**" (páginas 162-167). Torrubia niega la hipótesis de Whiston, según la cual el Diluvio no llegó a América sino solo a las tierras conocidas entonces:

«*Mr Whiston*, no obstante que supone el Género Humano descendiente del común padre *Adán*, niega que todos sus hijos perecieran en el *Diluvio* asegurando que *Moisés* en su Historia no habló de toda la Tierra, sino del Mundo que estaba entonces descubierto y conocido. No quiere que el *Diluvio* tocase en nuestro *Mundo Nuevo* o en *Nueva España* ni que ahogase a los *Indios Americanos*; pero ellos con sus constantes monumentos no deben contestar el hereje este privilegio"[123].

Responde Torrubia que en las leyendas de los indios americanos están narraciones del Diluvio y que también perecieron sus habitantes. Por ello, Torrubia insiste en la universalidad del Diluvio Universal y no solo en la parcialidad del mismo. De este modo responde al problema teológico que se presentaba al tener unos humanos en América que eran continuadores de los patriarcas antediluvianos.

Capítulo 32: "**Con qué agua se causó el Diluvio**" (páginas 162-167). Pero hay un problema físico importante: si el agua del Diluvio cubrió toda la Tierra y los montes más elevados, ¿de dónde salió tanta agua? ¿Y dónde fue después toda la gran cantidad de agua del Diluvio?. Discute Torrubia sobre el origen y posterior desaparición de tanta cantidad de agua.

Su opinión se desmarca claramente de los filósofos naturales "protestantes" de la época -fustigados en el *Aparato* - que opinaban que el Diluvio se podía explicar acudiendo a razones puramente "científicas". Igual censura contra los herejes merece la opinión del Censor de la obra de Torrubia, fray Gerónimo de Salamanca, que antecede a la edición del *Aparato*.

«*Juan Woodward* establece que, a la voz de Dios, salieron las aguas de *Abismo* y cubrieron la tierra y que al mismo tiempo por soberano imperio se suspendió ls causa de la cohesión de los cuerpos. Entonces, dice, que la tierra, metales y mármoles, todo

---

[122] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 162, número 227.

[123] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 162, número 228.

se redujo a polvo y pasta, y de esta se formó una tierra nueva, como hoy la gozamos, y en ella los marinos despojos que vinieron entonces. Esta opinión es puro capricho y hasta ahora (por más que lo ha intentado) no ha podido decir *Woodward*, como en una disolución tan universal, como supone, en que hasta los metales se redujeron a partecitas menudas quedaron enteras y preservadas las Conchas y cuerpos marinos que hoy hallamos en la tierra. El sistema de este caballero pasa ya por idea de visionario; y no obstante que fue buen observador, está notado por algunos de malísimo Físico.

*Burnet* quiere causarlo con aguas que ya habían corrido por la tierra desde la Creación, y se habían consumido a lo menos cuatrocientos y seis años antes que Noé hubiese entrado en el Arca como consta del cálculo que sobre sus mismos principios y suposiciones hizo el Doctor *Keill* al Doctor *Burnet*. *Mr. Buffon* dice que este sistema es novela y lo ridiculiza después de una serie impugnación"[124].

Torrubia cita a Woodward, sacando sus ideas de Buffon (*Historia Natural,* tomo I, art.4, pág. 267) y a Thomas Burnet. Thomas Burnet[125], que escribe en latín su "*Telluris Theoria Sacra (Teoría Sacra de la Tierra)*", publicada en 1681, cuyo título ya es revelador. En ella describe un cosmos presidido por el Pantocrator, alrededor del cual se organizan varias etapas del mundo.

Bajo el indispensable marco de querubines (dada la época barroca de Burnet), aparece la figura de Jesucristo glorioso, en lo alto de un círculo de esferas. Su pie izquierdo se asienta sobre el inicio, y el

---

[124] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 171, número 243.

[125] Sobre la interesante figura científico-teológica de Thomas Burnet, pueden consultarse: S.J. GOULD, *La flecha del Tiempo, Mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico.* Alianza Universidad, Madrid, (1992), páginas 39-78; F. ELLENBERGER ,*op. cit.*, (1994), páginas 115-116; H. CAPEL, *La física sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la Geomorfología española.* Ediciones del Serbal, Barcelona, (1985), 223 páginas. M.J.S. RUDWICK, *El significado de los fósiles.* Blume, Barcelona, (1987) páginas 111-120. Una síntesis de todos ellos en: L. SEQUEIROS, *La extinción de las especies biológicas.* Memoria de Licenciatura en Teología, Granada (2000), pág. 137-140. L. SEQUEIROS, *Teología y Ciencias Naturales: las ideas sobre el Diluvio Universal y la extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII*: Archivo Teológico Granadino 63 (2000) 146-149.

derecho sobre la culminación de la historia de nuestro planeta. Es un esquema "circular" del tiempo, en el que todo empieza y termina. Sobre la cabeza del Pantocrator se muestra la frase *"Yo soy el Alfa y la Omega"* (el principio y el fin).

Siguiendo las convenciones de los relojeros y de la escatología (con los malos días del pasado, lado izquierdo de la divinidad, anteriores a la salvación) la historia se mueve siguiendo la dirección de las agujas del reloj, de medianoche a mediodía.

En primer lugar, se presenta (bajo el pie izquierdo de Cristo) el caótico planeta original "vacío y sin forma", una jungla de partículas y oscuridad en la superficie de los profundo. A continuación, después de la resolución del caos en una serie de capas uniformes y concéntricas, se ve la tierra perfecta del Edén, con su paraíso original, una esfera uniforme y lisa.

Pero llega el momento de castigar nuestros pecados con el Diluvio, y la tierra aparece sumergida en una total inundación. En la imagen se ha dibujado la pequeña nave de Noé navegando sobre las aguas. Entonces se retiran las aguas, dejando agrietada la corteza terrestre de nuestro planeta tal como se presenta actualmente, "un quebrado y confuso montón de estructuras".

En los tiempos futuros, tal como anunciaron los profetas, la Tierra será consumida por el fuego; de nuevo será lisa y uniforme, por su degradación en hollín y cenizas se recuperará la perfección concéntrica. Cristo, con sus santos resucitados, reinará sobre esta nueva esfera ("el cielo nuevo y la tierra nueva" del Apocalipsis) durante miles de años hasta que, finalmente, después de la última batalla victoriosa contra las fuerzas del diablo, el juicio final designará a cada cuerpo bajar a su lugar adecuado. Los justos ascenderán al cielo, y la Tierra (bajo el pie derecho de Cristo), no necesaria por más tiempo como morada humana, se convertirá en una estrella.

Burnet llegó a esta formulación teórica a partir de un problema planteado por la aceptación del relato bíblico. Se trata de los siguiente: admitir que la inundación del Diluvio cubría toda la Tierra, obligaba a plantearse la cuestión del origen de todas esas aguas, ya que según sus cálculos, para cubrir toda la Tierra haría falta una cantidad ocho veces superior a la de los océanos. Si la explicación debía ser racional (sin acudir a milagros) la única solución era considerar que antes del Diluvio la Tierra era lisa, sin montes ni valles. Así se llegó a la tesis de un globo prediluvial sin montañas.

A partir de esta conclusión, Burnet propuso una interpretación racional de las etapas de formación del mundo, desde la creación, una interpretación en la que tuvieran cabida ideas científicas modernas, como la de la gravedad newtoniana.

El mundo, según Burnet, se formó a partir del caos primitivo, transformado por voluntad de Dios. Estos elementos y la aceptación del fuego interior kircheriano explican una estructura en capas concéntricas para el globo terrestre. Al inicio, pues, la Tierra es totalmente lisa, sin montañas ni océanos. El Diluvio habría sido el resultado de una fractura y de un desmoronamiento de la corteza exterior de la Tierra, con lo que se habrían liberado grandes masas de agua, que anteriormente habrían sido subterráneas.

Teológicamente, el relato y la interpretación de Burnet sobre la historia de la Tierra encarna a la perfección la flecha del tiempo[126]. Se trata de una amplia y apoteósica narración acerca de las secuencias específicas de estadios con un principio concreto y definido, una clara trayectoria y un final particular. Las esferas están dispuestas en círculo y no en línea; y la figura de Cristo, la Palabra de Dios que estuvo con Dios desde el principio de la creación, se sitúa a caballo entre el inicio y la culminación. También cabe destacar la simetría de los acontecimientos: el planeta actual está colocado en el centro, entre los dos flancos simétricos. Las figuras del planeta perfecto (liso y esférico) aparecen a ambos lados de un plano medio. En otras palabras: Burnet expone su narrativa (la flecha del tiempo) en el contexto del ciclo del tiempo: una eterna presencia divina en lo alto, una disposición regular de las esferas que empiezan y terminan en inmanencia, y un complejo juego de correspondencias entre nuestro pasado y nuestro futuro.

Burnet consideró el Diluvio como el centro de su programa metodológico. La *Theoria Sacra*, así pues, no camina en un orden cosmológico, sino que se mueve desde el Diluvio al Paraíso. Las aguas inundaron la Tierra porque la superficie de ésta se rompió como una cáscara de huevo, y dejó salir al agua interior. Esta interpretación del Diluvio permitió a Burnet especificar los estadios anteriores y posteriores. Desde

---

[126] D.B. MC INTYRE. *James Hutton y la filosofía de la Geología*. En: ALBRITTON, C.C. JR.: *La filosofía de la Geología*. CECSA, México, (1970), pág.11-24; S.J. GOULD, *La flecha del Tiempo. Mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico*. Alianza Universidad, Madrid, (1992), pág. 39-77; P. COVENEY, R. HIGFIELD: *La flecha del tiempo. La organización del desorden*. Plaza y Janés, Barcelona, (1992), 488 pág.

el Diluvio no ha vuelto a suceder nada importante, únicamente una erosión sin consecuencias para la topografía postdiluviana. La geología de Burnet carecía de una teoría de "reparación". Los procesos normales del tiempo deben seguir los dictados de Isaías 40, y erosionar las montañas hasta llenar los valles, para allanar y nivelar la superficie.

Así pues, la superficie actual de la Tierra fue forjada por el Diluvio. Y después de todo esto no es más que la gigantesca ruina de los fragmentos rotos de la corteza original. Las cuencas de los océanos son huecos que quedaron entre los fragmentos, y las cordilleras son los bordes de los fragmentos de corteza.

Todas las metáforas y descripciones de Burnet registran su opinión de que nuestro planeta actual no es más que la consecuencia de una destrucción: "una horrible ruina", "un quebrado y confuso montón de escombros", "un pequeño y mugriento planeta".

El calor del fuego central (idea tomada de Kircher) provocó la expansión de los vapores de agua en el interior, los cuales rompen la corteza lisa exterior. La corteza rota da lugar a las montañas (entendidas como ruina de la corteza inicial). Las montañas son la ruina de la Tierra tras el Diluvio. Por otra parte, según esta concepción los fósiles no podían ser los restos de animales que hubiesen vivido en un Océano "antediluviano"[127], ya que no había mares sobre la superficie de la Tierra original.

Sobre el carácter sobrenatural del Diluvio, la opinión de Torrubia es nítida:

> «Yo digo que los que tratan de este punto sin persuadirse que el *Diluvio* fue obra verdaderamente sobrenatural, están muy distantes de resolverlo. El *Diluvio* empezó por la rotura de las fuentes del *Abismo* y por la abertura de las cataratas del Cielo: *Rupti sunt... Apertae sunt*. Antes de él, aquello que se salió y se rompió estaba cerrado y no estaba roto. Aun admitiendo, como admitimos, que esta locución de *Moisés* sea figurada y metafórica, en cuanto a la propiedad y significado; no obstante, en el modo de significar nos indica cierta violencia o fuerza superior con que se rompió este *Abismo* (sea lo que se fuere) y esta es la virtud sobrenatural que intervino poderosamente en aquel Archiportento"[128].

---

[127] Esta palabra "antediluviano" tuvo gran éxito, de modo que todavía hoy hay gente y libros que hablan de animales "antediluvianos" (anteriores al Diluvio).

[128] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 172, número 246.

Torrubia se inclina abiertamente por el carácter milagroso del Diluvio, por cuanto no hay mecanismos naturales para explicarlo y supone una clara trasgresión divina de las leyes de la naturaleza:

«Yo creo que en aquella extraordinaria universal desgracia intervinieron obras especiales de la Omnipotencia, pero no repugnantes las unas a las otras. Pues, ¡fuera bueno que la eterna Sabiduría, que regulaba aquella disposición solo para castigar al hombre, sin arruinar el Mundo, ni sacarlo de los quicios en que lo fundó, se valiese de medios complicados y que unos a otros se embarazasen y estorbasen en el principal intento de su providencia!. El agua con que el *Diluvio* se consumó fue milagrosamente venida sobre la tierra y esta será la resolución de la duda"[129].

Respecto al problema referente a la desaparición de las aguas, escribe Torrubia:

«Repárese que las aguas con que se formó el *Diluvio*, no dice *Moisés* que se retiraron después de él a lugar propio suyo, sino que yendo y viniendo se consumieron y disolvieron sobre la tierra con el vigor de un agente extrínseco que en siete meses lo consiguió: *Adduxerit Dominus spiritum super terram et imminutae sunt aquae*. Si estas aguas de el Océano, que anegaban el Mundo, las mantuvo Dios por un milagro tanto tiempo fuera de su centro, cuando su Majestad por su dignación misericordiosa se acordó de la palabra que tenía dada a *Noé*, con dejarlas correr naturalmente al Mar la cumplía. No eran aguas de el Mar, como el *Padre Calmet* quiere, las que causaban la inundación; pues con haberlas dejado volver al Mar se hubiera acabado el Diluvio. El texto no dice que tomaron aquel camino, sino que yendo y viniendo sobre la tierra, un viento vehementísimo, que Dios crió para ello, las consumió y disolvió"[130].

Torrubia es consciente de que para cubrir toda la tierra hacía falta una gran cantidad de tiempo. Siguiendo a Buffon, según nuestro autor, hubieran hecho falta 9.000 años de lluvia continua para poder cubrir toda la Tierra. Por ello, es necesario aceptar el carácter milagroso del fenómeno:

«En conclusión: el *Diluvio* se celebró con agua milagrosa venida de la mano de Dios, sin salir de sus senos la de los *Abismos*, ni

---

[129] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 173-174, número 249.

[130] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 177, número 252.

mover de su centro la de los Mares. En aquel archiportento todo el Globo se anegó. Se anegó el Mar, y se anegó la tierra. (...) El intento de Dios fue cubrir la tierra y ahogar los que la habitaban. Para ejecutar esto cumplidamente, bastóle el ministerio del agua. Corría por cuenta de Dios el anegar el Mundo y emvió de su mano raudales bastantes para hacerlo. A los cuarenta días se consumó la inundación; este fue el milagro principal. Ciento y diez más estuvo el Mundo totalmente anegado hasta que a los ciento y cincuenta creó Dios un viento, a quien dió fuerzas y vigor sobrenatural para que en siete meses que reinó disipase y secase las aguas, como efectivamente lo hizo; este fue otro milagro: *Credendum est, sicut Deus ventum illum, praeter ordinem naturae creavit, ita dedisse ei longe majores vires, quam natura tribuere potuisset: ut ventus ille miraculi loco haberi debeat, tam propter generationem eius, quam propter vim et efficacitatem.* Para resolver que Dios formó el *Diluvio* con aguas que creó, o hizo bajar de los altos Cielos para ello, es bastante razón saber que su Majestad crió aquel viento y le dió virtud soberana para que las secase y consumiese, como lo ejecutó. Así se hizo, y así se acabó el *Diluvio*. Tan milagroso fue el fín como el principio»[131].

Capítulo 33: "**Si el agua del Diluvio fue salada o dulce**" (páginas 180-186). En la época de Torrubia, los filósofos naturales discutían si el agua del Diluvio era salada o dulce. Después de mostrar las distintas posiciones, Torrubia concluye:

«Pues ¿no era sistema más natural y sencillo establecer que la agua del *Diluvio* (aún suponiéndola dulce en su principio) después se saló, así por el intestino comercio con la del Mar en todo el tiempo que duró la inundación, como por la mixtura que recibió de las grandes Salinas, que hay en toda la tierra, que entonces bañaba, con lo que se fecundó y tomó el condimento necesario, para que los *Peces, Testáceos* y demás mariscos, ni la desdeñasen ni la aborreciesen?[132].

Y más adelante:

«En conclusión. Las aguas del *Diluvio* estuvieron un año mezcladas y haciendo un cuerpo con las del Mar. En aquel tiempo no faltó el movimiento natural constante de el Oriente al Poniente, ni

---

[131] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 179-180, número 255.

[132] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 183, nº 260

el recíproco flujo y reflujo, como nos previno Moisés: *Euntes et redeuntes*. En el continuo comercio inquieto y periódico diario y mensual de unas con otras, precisamente se trajinaría a la dulce la sal, y amargura de la marina"[133].

Capítulo 34: "**Suélvense los argumentos contrarios**" (páginas 187-201). Torrubia continúa su alegato contra Feijoo rebatiendo muchas de las objeciones del benedictino contra el diluvismo como causa de las petrificaciones, argumentando con muchos ejemplos recogidos de su amplia experiencia por el mundo.

Este texto es representativo de su posición y la de Feijoo:

«Supone *su Reverendísima*, que el *Diluvio* no pudo celebrarse sin violenta agitación de aguas, sin ímpeto de olas y conmoción tempestuosa de corrientes, y que solo en los cuarenta días en que esto duró pudieron los cuerpos marinos haber montado sobre nuestras tierras. Pero si con solidez miramos los fines de la institución del *Diluvio*, hallaremos que toda esta suposición no tiene la menor realidad; porque nada de esto dice la Escritura, ni fue necesario para ahogar a los hombres y demás vivientes. El Arca no pereció y es indudable que por su construcción y fábrica hubiera zozobrado si el *Diluvio* hubiera sido tormentoso. La providencia del Señor, que sabía había de ser pacífico, inspiró a *Noé* una construcción plana, para que el Arca nadase tranquilamente, y si hubiera determinado un Diluvio tormentoso con borrascas y temporales, como *su Reverendísima* nos lo supone, le hubiera inspirado la de *Tajamar* y *Quilla*. Pues , ¿por qué hemos de querer que Dios hubiese estado obrando un continuado milagro en todo el tiempo que duró la tormenta supuesta del *Diluvio*, pudiendo haber prevenido en la forma y figura del Arca la resistencia competente, para que no se fuese a pique ni naufragase con la fuerza, ímpetu y violencia de la tempestad, que graciosamente se supone?»[134].

En este texto, Torrubia se apoya en la autoridad de Buffon[135] en el que alude a que las aguas eran tranquilas, de modo que el Arca flotaba sin problemas. Torrubia argumenta contra Feijoo en otros

---

[133] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 185, nº 262.

[134] J. TORRUBIA. *Aparato,* 1754, pág. 188, nº 265.

[135] Citado en Torrubia como BUFFON. *Histoire Naturelle,* tomo I, art.5, pág. 296.. En la edición de las *Obras completas de Buffon* de 1830, tomo II, artículo V ("Teoría de la Tierra").

puntos, como por ejemplo, la dificultad para que los animales marinos que viven adheridos al fondo pudiesen por sus propios medios, en un mar tranquilo, llegar hasta la cima de las montañas más altas. Torrubia opina que no vinieron arrastrados violentamente a las cimas de Molina de Aragón, sino por su propio pie, dado que la concha no se ha destrozado.

Capítulo 35: "**Satisfácese últimamente a Mr Buffon**" (páginas 201-204). El último capítulo del *Aparato* se dedica a rebatir un texto polémico de Buffon[136] en el que ataca a los naturalistas cristianos que pretenden hacer teología de la naturaleza.

George Louis Leclerc, más conocido como conde de **Buffon** (1707-1788)[137] es uno de los inspiradores de muchas de las ideas de Torrubia, aunque se muestra crítico con él mereciendo, como vemos, un capítulo especial, y precisamente el último. Nacido en Montbard (Côte d´Or), Buffon estudió en el colegio de los jesuitas y en la Facultad de Derecho de Dijon (1717-1726). En el año 1739 fue nombrado intendente del *Jardin du Roi* (que luego sería el Museo

---

[136] BUFFON. *Histoire Naturelle,* tomo I, art. 5, pág. 294.. En la edición de las *Obras completas de Buffon* de 1830, tomo II, artículo V ("Teoría de la Tierra").

[137] Es muy abundante la bibliografía sobre el gran naturalista Buffon; la mejor biografía breve y actualizada: A. BELTRÁN MARÍ. Introducción a: G.L. LECLERC BUFFON. *Las épocas de la Naturaleza (1779).* Alianza Universidad, Madrid, (1997) nº 872, pág. 11-138.; G.L. LECLERC BUFFON. *Las épocas de la Naturaleza (1779).* Alianza Universidad, Madrid, (1997), nº 872, pág. 141-429; A. CAILLEUX. *Historia de la Geología.* Eudeba, Buenos Aires,(1964); P. GASPAR, *Buffon.* Gallimard, París; HANKS, L. (1998) *Buffon avant l'Histoire Naturelle.* Press Universitaires France, (1983); J. ROMAN. *Buffon: Un philosophe au Jardin du Roi.* Fayard, París.(1989); F. ELLENBERGER. *Histoire de la Géologie, II.* (1994),pág. 211-217.; J. ROMAN, *Buffon y el transformismo.* Mundo Científico, Barcelona, 21(1), (1983), págs. 4-13.; M.J.S. RUDWICK. *El significado de los fósiles.* Hermann Blume, Madrid, (1987), páginas 131-134, 137-142, y otras.; VVAA. *Buffon 88.* Actes du Colloque internationale, París-Montbart-Dijon, J. Vrin, París. (1992); D. YOUNG. *El descubrimiento de la Evolución.* Ediciones del Serbal, Barcelona, (1998), páginas 66-74.

Nacional de Ciencias Naturales de París)[138]. Desde allí abordó los grandes problemas de la biología y de la geología de entonces.

Buffon empezó su monumental *Histoire Naturelle* con un volumen dedicado a la Tierra (1749) y en el que insistía en la necesidad de encontrar causas de la regularidad newtoniana incluso para los fenómenos geológicos más desconcertantes. Sometió para ello a los sistemas de Burnet, Whiston y Woodward a una crítica corrosiva por su intento de encontrar una *concordancia* entre la naturaleza y las Escrituras.

Sin llegar al hecho de negar la posibilidad del Diluvio, Buffon insistía en que su propósito había sido moral: un castigo divino a la maldad humana. Y por ello, caso de existir, habría sido milagroso, tanto en sus efectos como en su causa. Por consiguiente, podía ser ignorado a efectos científicos, ya que la ciencia de la naturaleza prescinde de los datos teológicos para sus elaboraciones.

El texto de Buffon que toma literalmente Torrubia en el último capítulo de su *Aparato*, es particularmente interesante. Se transcriben a continuación algunos de los fragmentos del mismo y que Torrubia va refutar a continuación:

> «La suposición de que el Diluvio Universal fue el que transportó las Conchas del Mar a todos los lugares de la tierra, donde se hallan se ha hecho ya la opinión, o por mejor decir, la superstición de el común de los Naturalistas. Woodward, Scheuchzer y algunos otros, tienen y reputan estas Conchas petrificadas por reliquias del Diluvio y las miran como Medallas y Monumentos que Dios nos dejó de aquel suceso lamentable, para que jamás lo apartemos de la memoria. Al fín han adoptado esta hipótesis con tanto respeto, por no llamarle locura, que parece que solo buscan modos y medios para conciliar la Escritura Sagrada con su opinión, y que en lugar de servirse de observaciones, con que ilustrarnos, se confunden en las tinieblas de una Teología Física, cuya oscuridad ni congenia a la evidencia y dignidad de nuestra Religión, ni manifiesta a los incrédulos otra cosa que una mezcla ridícula de ideas humanas y de hechos divinos. Porque a la verdad, explicar

[138] En estos años hay un redescubrimento de la obra de Buffon. Prueba de ello son las publicaciones. De ellas se citan: G.L. LECRERC BUFFON, *Las épocas de la Naturaleza (1779)*. Edición y prólogo de Antonio Beltrán Marí. Alianza Universidad, Madrid (1997) 429 pág. Incluso hay una novela: M. DOMÍNGUEZ ROMERO. *Las confidencias del conde de Buffon*. Península, Barcelona (1999) 240 pag.

el Diluvio Universal y sus causas físicas, querer darnos una idea de lo que pasó en el tiempo de aquella gran revolución, adivinar cuales fueron sus efectos, ajustar los hechos a los que nos refiere el *Génesis* y sacar consecuencias de ellos, esto, ¿qué otra cosa es sino querer medir y regular el poder del Altísimo?. Si las cosas, que la poderosa mano obró con el medio ordinario y regular de nuestra Naturaleza son incomprensibles, con mayor razón lo serán aquellas tan extraordinarias y milagrosas, las que deberíamos venerar con un humilde silencio"[139].

En este texto de Buffon destacamos las siguientes afirmaciones:

1) La opinión compartida con algunos naturalistas, como Woodward y Scheuchzer, de que los fósiles son las pruebas científicas del Diluvio Universal es una superstición.

2) La hipótesis de un Diluvio Universal bíblico de carácter sobrenatural, la mantenían- según Buffon- para conciliar la Sagrada Escritura con su opinión, y nos introducen en "las tinieblas de una Teología Física" que es una "mezcla ridícula de ideas humanas y de hechos divinos".

3) Las ideas de los naturalistas diluvistas no pretenden sino "querer medir y regular el poder del Altísimo" que siempre es incomprensible. Querer indagar en la mente de Dios es peligroso y estas cosas "las deberemos venerar con un humilde silencio".

4) Buffon pretende descubrir las contradicciones de esa Teología Física (Teología de la naturaleza, llamaríamos nosotros): en primer lugar, esa teología "mezcla una mala Física con la Sagrada Escritura".

Este texto de Buffon (tomado de la edición de la *Obras Filosóficas*)[140] es también muy explícito del pensamiento del autor y se refiere a la crítica hacia las ideas de Burnet, Whiston y Woodward:

---

[139] BUFFON. *Histoire Naturelle,* tomo I, art. 5, pág. 294, citado por J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 201-202, nº 275. En la edición de las *Obras completas de Buffon* de 1830, tomo II, artículo V ("Teoría de la Tierra"), páginas 119-120.

[140] J. PIVETEAU, edit. *Oeuvres Philosophiques de Buffon.* P.U.F., París (1954), pág. 888 y 89. En: A. BELTRÁN. *Introducción a G.L. Leclerc Buffon, Las Épocas de la Naturaleza.* Alianza Universidad, Madrid (1997), pág. 64. En la edición española de 1832, *Obras completas de Buffon*,("Teoría de la Tierra"), tomo II, Artículo V, pág. 104-105;, la traducción española, salvo pequeñas incorrecciones, es similar a la de Torrubia.

"Han considerado al Diluvio como posible por acción de causas naturales,... los errores de física respecto de las causas segundas que emplean prueban la verdad del hecho tal como es relatado en la Escritura, y demuestran que no pudo ser obrado más que por la causa primera, por la voluntad de Dios"

Torrubia, por su parte, descalifica las ideas de Buffon con un exceso de ligereza:

«He aquí a lo que viene a parar la razón con que un tan célebre hombre ataca nuestra conclusión. Todo el vigor de su argumento se reduce a decir que el Diluvio fue sobrenatural, y a calificar por desvanecimiento y orgullo loco el discurrir con razones físicas de sus efectos. El fenómeno de los cuerpos marino-montanos es naturalísimo; pues ¿por qué para explicar una cosa tan natural se ha de recurrir al Diluvio, que fue milagroso?. Esa es una Teología física, es una mezcla ridícula de ideas de hombres, y de milagros del Omnipotente. Así se explica contra nosotros esta Caballero (Buffon)"[141].

Y concluye el libro con este texto, en el sintetiza sus ideas teológicas sobre las relaciones entre la fe y la razón, referidas al carácter natural y sobrenatural del Diluvio:

«Es cierto que el origen del Diluvio fue sobrenatural y consiguientemente muchas cosas que en él sucedieron son impenetrables a nuestra comprensión por lo que la razón debe cautivarse en obsequio de la Fe. Lo que fue portentoso en aquel suceso debe ser adorado no adquirido. Católicamente creemos que el anegar el Mundo y sofocar con agua a todos los vivientes fue empeño preciso de Dios y que así lo dijo Noé: *Ecce ego adducam aquas Diluvii*. Pero si por la razón que en esto funda *Mr. Buffon*, no pudiéramos discurrir físicamente de nuestros cuerpos marino-montanos, también se nos prohibiera el decir que física y realmente el agua del Diluvio mantuvo sobre sí al Arca: que esta no fue volando sobre el Monte *Ararat*: que el agua naturalmente la llevó hasta su eminencia, y que también ahogó a los hombres y demás vivientes. Una vez que el Mundo estuvo anegado por la verdadera agua del sobrenatural Diluvio, ¿deberemos decir que el Arca, por esta misma causa sobrenatural y teológica se elevó y nadó?. De ninguna manera. Lo que todo Teólogo y físico dirá es que el Arca

[141] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 202, nº 277..

de *Noé* nadó y se mantuvo sobre aquella real y verdadera agua por la misma razón física, porque ahora andan sobre los Mares las demás embarcaciones. Pues si no fuera calificado por loco ni por mal físico el que defendira esto, aun supuesto el milagro de que el Diluvio no provino de causas físicas, sino que fue inmediato efecto de extraordinaria omnipotencia, ¿por qué *Mr. Buffon* nos ha de imponer la nota de malos físicos y reputar nuestro sistema por superstición y locura, cuando decimos lo propio?. Ello es cierto, que los hombres de ahogan ahora en nuestra agua común, como se ahogaron entonces con aquella agua milagrosa. ¿Será acaso locura decir esto porque el agua del Diluvio era de milagro?. Pero si no hemos de mezclar aquella sofocación que físicamente padeció todo viviente con el agua milagrosa, que lo sofocó, por no mezclar ridículamente las ideas humanas con los hechos Divinos, díganos *Mr. Buffon* si el Arca nadó teológicamente sobre la verdadera agua del Diluvio, o si la verdadera agua del Diluvio sofocó sobrenaturalmente a todos los vivientes. Es cierto que aquella agua vino sobre la tierra por modo sobrenatural; pero también lo es que, supuesto el milagro de su venida, se siguieron como naturalísimas consecuencias, las de mantener físicamente al Arca sobre sí, de ahogar físicamente a los hombres y de dar paso a todos los cuerpos marino-montanos para que con espontáneo físico movimiento se viniesen sobre nuestra España. El que sepa Física y Teología conocerá que esta no es *superstición, fábula ni fingimiento*, sino una opinión sencilla, sólidamente católica y concerniente en todo a lo que nos refiere el Sagrado Texto. Otras objeciones que pueden hacerse, son de tan poca monta que no merecieron aprecio en el alto juicio del *Reverendísimo Padre Feijoo*, por lo que no molesto a mis lectores con su proposición, creyendo ser suficiente cuanto para el asunto por ahora se ha dicho"(fín del libro)[142].

## III. Conclusiones: valoración postridentina de la obra de José Torrubia

No hay duda de que el *Aparato para la Historia Natural española* del franciscano granadino fray José Torrubia tuvo amplio eco en los

[142] J. TORRUBIA. *Aparato*, 1754, pág. 202-204, nº 278.

cenáculos ilustrados de la Europa del XVIII. Prueba de ello es que tras su aparición en Madrid en 1754 fue pronto leído, citado y comentado, si bien fue censurado con críticas despiadadas en cuatro revistas científicas de la época, francesas e inglesas, entre 1755 y 1760. En varias revistas de crítica literaria de la época fue reseñado el *Aparato* de Torrubia. Tales son, por ejemplo, las francesas *Journal Etranger, Observations sur la Physique, l'Histoire Naturelle et la Peinture* y *Mélanges d'Histoire Naturelle*. Y entre las inglesas, *The Monthly Review*[143]. Fue sobre todo la disertación sobre los gigantes la que tuvo más eco, ya que era un debate enconado en la Europa del XVIII. Algunas traducciones del capítulo dedicado a los gigantes fueron publicadas en francés en 1760.

En Nápoles, las ideas de Torrubia sobre los gigantes fueron ferozmente contradichas por un autor anónimo. La polémica la recoge Torrubia en una obra publicada poco antes de su fallecimiento: *La Gigantología spagnola vendicata*. Posteriormente se descubriría que el autor anónimo era un compañero franciscano que creía hacer un buen servicio a la Iglesia atacando las ideas de Torrubia sobre la existencia de tales gigantes. La contestación de Torrubia a su anónimo oponente, al que designa como N.N., fundamenta sus afirmaciones en diversos argumentos "experimentales" como le gustaba hacer a Torrubia: la interpretación de los grandes huesos encontrados en América por los navegantes, las leyendas de los indígenas americanos sobre tales hombres gigantes, las descripciones de gigantes patagones realizadas por ingleses, holandeses, flamencos, genoveses y españoles.

Otro argumento que prueba la difusión del *Aparato* de Torrubia es que existe una traducción al alemán realizada en 1773 (menos de treinta años más tarde, lo cual es importante dada la lentitud de la difusión de las ideas y lo premioso del trabajo de las imprentas). Fue el polígrafo y erudito hispanista Christoph Gottlieb von Murr (1753-1811) quien realizó la traducción y publicación de los dieciséis primeros capítulos[144]. Esta traducción incluye solo los dieciséis primeros capítulos, aquéllos que recogen las diferentes petrificaciones españolas y americanas, así como las excelentes láminas de la edición alemana.

---

[143] F. PELAYO, *Del Diluvio al Megaterio*. CSIC, Madrid (1996), 212-213.

[144] F. PELAYO. *Del Diluvio al Megaterio*. CSIC, Madrid (1996), pág. 221-222.

El debate sobre el Diluvio Universal atraviesa los albores de las Ciencias de la Tierra desde el siglo XVIII. Constituyó un preparadigma alternativo, cargado de representaciones no científicas sino religiosas, que impidieron -a juicio de muchos autores, que la Geología llegase a ser una verdadera "ciencia". Según estos autores, la defensa de la idea del Diluvio con pretensiones científicas, retrasó la emergencia de la Geología más de un siglo.

Citemos, para concluir, la obra de un gran naturalista irlandés del siglo XVIII, William Bowles (1705-1780) que siguió los pasos de Feijoo y Torrubia en el estudio de los fósiles españoles[145]. Bowles había sido contratado por la corona española, a través de D. Antonio Ulloa, a comienzo de 1750, cuando se encontraba en París, para lograr una explotación rentable de las minas de Almadén. Recorrió toda España estudiando sus recursos naturales y publicó en Madris en 1775 su *Introducción a la Historia Natural y a la Geografía física de España.* A su paso por Concud estudia los yacimientos citados por Feijoo y Torrubia realizando una interpretación actualista de los mismos, al estilo del franciscano.

Entre los dos preparadigmas alternativos en la interpretación de los fósiles presentes en el siglo XVIII, Torrubia apuesta decididamente por el que en aquel momento era más innovador: el Diluvista, polemizando con los autores de la época y utilizando los fósiles hallados por él mismo en sus viajes como uno de los argumentos principales.

El debate sobre Torrubia y su obra, hoy nos hace sonreír. Pero en su tiempo el *Aparato* hizo correr ríos de tinta. Muestra cómo la mayoría de los conocimientos (tanto científicos, filosóficos o teológicos, como de otro tipo) son con frecuencia construcciones históricas, sujetas a los vaivenes humanos, en las que las observaciones -aunque tengan pretensión de objetividad- suelen estar cargadas de teorías previas.

---

[145] F. PELAYO. *Del Diluvio al Megaterio.* CSIC, Madrid, páginas 242-244. H. CAPEL. *La física sagrada.* Ediciones del Serbal, Barcelona, (1985), pág. 182-193.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 129-150*

# EL 'MARTIRIO DE ANANÍAS' EN EL SINAXARIO DEL PATRIARCA MELQUITA ANTIÓQUENO MAKĀRIYŪS B. AL-ZA'ĪM*

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

En las *Oriental and India Office Collections* de la *British Library* de Londres, con la referencia *Add. 9965*, se halla un códice escrito en árabe, que contiene en los folios 172 recto a 174 recto una historia sobre el martirio sufrido por el célebre judío cristiano de Damasco llamado Ananías. Este *codex* incluye la *Collectanea* del Patriarca melquita antióqueno[1] conocido como Makāriyūs b. al-Za'īm[2],

---

* Este trabajo fue presentado como comunicación en el *III Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, que bajo el lema de *Mutaciones de lo religioso* se celebró en Sevilla durante los días 19 al 21 de marzo de 1998. Deseo hacer constar mi gratitud al Dr. Colin F. Baker, 'Conservador de la Sección de manuscritos árabes' de la *British Library* de Londres por su amabilidad, así como por sus valiosas y gentiles indicaciones.

[1] Sobre Antióquia, *vid.* C. KARALEVSKIJ, "Antioche", en: A. BAUDRILLART (Dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Tomo III, París: Letouzey et Ané, 1914, cols. 563-703; *First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*. [En adelante citada como *EI*[1]]. Tomo I, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia: E. J. Brill, 1987, págs. 359-361 (M. STRECK); *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle Édition [En adelante citada como *EI*[2]]. Tomo I, Leiden-París: E. J. Brill, 1960-, págs. 532-533 (M. STRECK-[H. A. R. GIBB]); G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press, 1961, con abundante bibliografía).

[2] Patriarca melquita de Antioquía, conocido como Makāriyūs III al-Za īm. Nació el 12/22 de diciembre de 1647 y falleció el 12/22 de junio del año 1672, *vid.* B. RADU, "Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche", *Patrologia Orientalis*, 22/1 (1930), págs. 3-11; C. KARALEVSKIJ, "Antioche", en: *Dictionnaire d'histoire...*, III, col. 640 y col.700; también C. BROCKELMANN, "Die syrische und die christlich-arabische Litteratur", en: C.

cuyo texto representa un fragmento de su gran obra conocida como *al-Sinkisār* («El Sinaxario»), obra de enorme riqueza para las tradiciones hagiográficas[3].

Los tres folios escasos que constituyen el texto resultan de gran importancia por ser -aparte de las referencias neotestamentarias que de él se nos dan[4] y la casi nula representación iconográfica que poseemos de este santo en el arte cristiano[5], cuando la representación de los martirios era común en la cristiandad oriental[6]- una de las cuatro muestras manuscritas que sobre este personaje tenemos[7] y máxime si pensamos en el valor que este tipo de producción literaria llegó a tener entre los cristianos orientales -entre los melquitas en concreto[8]- como

---

BROCKELMANN; F. N. FINCK; J. LEIPOLDT; E. LITTMANN, *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1979 (=1909), pág. 72; C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementbände*, Leiden: E. J. Brill, 1938, II, págs. 40-41; . Su célebre viaje por Asia menor y la Europa del Este, debida a puño y letra de su hijo Pablo de Alepo, ha sido editada y traducida por B. RADU, "Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche", *Patrologia Orientalis*, 22/1 (1930), págs. 3-190; "Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche", *Patrologia Orientalis*, 24/1 (1933), págs. 443-604 y "Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche", *Patrologia Orientalis*, 26, (1945), págs. 603-717; *cfr.* sobre el mismo H. KILPATRICK, "Journeying towards Modernity: The 'Safrat al-Batrak Makāriyūs' of Būlus ibn al-Za'īm al-Ḥalabī", *Die Welt des Islams*, 37 (1997), págs. 156-177.

[3] El relativo al material antióqueno ha sido estudiado por MICHEL ABRAS, "Vies de saints d'Antioche de Makāriūs Ibn al-Za'īm, patriarche d'Antioche (1647-1672)", *Parole de l'Orient*, 21 (1996), págs. 285-306.

[4] *Cfr.* Hch 9,10-17 y 22,12.

[5] *Cfr.* L. RÉAU, *Iconographie de l'Art chrétien*. París: Presses Universitaires de France, 1958, III, pág. 71. Los cristianos orientales de rito bizantino conmemoran su santo el primer día de octubre (*tišrīn al-awwāl*), *vid. Kitāb al-Ṣalāt li-sti'māl al-mu'minīn zuwī l-ṭaqs al-bizanṭī*. Ed. de Ms. NĀWUFĪṬŪS IDALBĪ. Al-Dawq (Líbano): Dayr al-Malāk Mījā'īl, 1962, pág. 1071.

[6] *Vid.* al respecto O. F. A. MEINARDUS, "The Martyria of Saints: The Wall-Paintings of the Church of St. Antony in the Eastern Desert", en: S. A. HANNA (Ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden: E. J. Brill, 1972, págs. 311-343.

[7] *Vid.* G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1959 (=1944), I, pág. 268 que lo cataloga como «Historia del Santo Ananías, el Apóstol y Obispo de Damasco».

[8] Sobre la Iglesia melquita, *vid.* A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias orientales separadas*, en: *Historia de la Iglesia*. Fliche y Martín, Dirs. Vol. XXX, Valencia: Edicep, 1978, págs. 365-372; J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento*, Madrid: Crisitandad, II, 1982, págs. 545-546; *The New International Dictionary of the Christian Church*, Exeter: The Paternoster Press, 1974,

se puede atestiguar por el reflejo que el mismo alcanzó incluso en la literatura musulmana[9].

Es preciso adelantar, antes de entrar de lleno en el manuscrito, que este texto no es, evidentemente, obra del propio Makāriyūs, sino que por el contrario éste recogió materiales antiguos a base de reproducir y servirse de obras y/o textos ya existentes, bien dentro de la propia tradición escrituraria melquita, cuando no a partir de un texto perteneciente al género literario designado con el nombre de *Acta martyrum christianorum*[10] cuya *Vorlage* -junto con otro(s) material(es) que se intuyen por los datos que aparecen en el texto- podría ser un manuscrito griego o siriaco de la misma familia que el que se nos ha conservado en una copia del siglo XIII, editado y traducido por Migne[11], y del cual nuestro texto representa una versión reducida, tan solo, a plasmar los datos que se refieren, exclusivamente, a Ananías.

Los cristianos no sólo no crearon una lengua *ex profeso* para su propio uso, sino que tan siquiera idearon formas literarias específicas o

---

págs. 322-325; G. DÉDÉYAN, "Regard sur les communautés chrétiennes orientales", *Arabica*, 43 (1996), págs. 108-110 y la bibliografía que allí se recoge. Para la comunidad melquita antioquena, *vid.* C. KARALEVSKIJ, "Antioche", en: A. BAUDRILLART (Dir.), *Dictionnaire d'histoire...*, III, cols. 574-589, sobre el término «melquita», col. 578. Interesantísima resulta la inteligente síntesis de H. KENNEDY, "The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy", en: *The 17th International Byzantine Congress; Mayor Papers*, New Rochelle (New York): A.D. Caratzas, 1986, págs. 325-343. La producción literaria de los melquitas (ortodoxos y católicos) ha sido compendiada por Ms. J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e^ au XX^e^ siècle*. 4 vols., Lovaina: E. Peters, 1979-83.

[9] *Cfr.* al respecto J. P. MONFERRER SALA, "La conversión de Saulo, según Ibn Kaṯīr", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45 (1996), págs. 147-159.

[10] Dicho género alcanzó un amplio desarrollo entre los cristianos coptos y etíopes, *vid.* A. BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1911, I, págs. 122-123 y II, págs. 46-48 respectivamente; *vid.* para el primer caso I. GUIDI, "Gli Atti apocrifi degli Apostoli", *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 2 (1888), págs. 1-66. *Vid.* además S. LABIB, "Ein koptischer Märtyrer des 13. Jhdts.: al-Ḥabīs Būluṣ ar-Rāhib al-Qibṭī", en: SAMIR KHALIL SAMIR (Ed.), *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, Roma: Pontificio Institutum Studiorum Orientalium, 1982, págs. 233-240.

[11] *Cfr.* J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*. París, 1864, CXIV, cols. 1001-1010.

enteramente nuevas[12]. Esta premisa, influida sin duda por el método del *Formgeschichte*[13], le sirvió a Delahaye para -aparte del valor histórico de algunos de los elementos que entran a formar parte de estos textos- considerar a estos como muestras literarias enmarcadas dentro de toda una tradición literaria en la que el primer paso, desde el punto de vista de la crítica literaria, debía de ser el de poner de relieve el género[14] al que pertenecía cada una de las muestras para luego poder establecer sus fuentes literarias, así como el estilo, la técnica, la transmisión de los textos, la intertextualidad y el lenguaje empleado en los mismos.

Y esta misma línea de estudio -aprovechando las ultimas y sugerentes lecturas y análisis extraídos de éstos[15]- es la que, sin lugar a dudas, debe adoptarse como base para este tipo de literatura generada en lengua árabe, la cual reproduce no sólo la terminología, sino la técnica y hasta las figuras propias del estilo que caracteriza a la producción literaria cristiana oriental, con ciertas peculiaridades geográficas, lingüísticas y cronológicas que actúan en los mismos, y donde el texto que hoy traemos es un buen ejemplo de ello, pudiendo ser catalogado como un «relato hagiográfico», género que se caracteriza, desde el plano ideológico, como una forma apta para propagar una

---

[12] Acerca de los supuestos antecedentes judáicos de este tipo de producción literaria, *vid. Atti e Passioni del Martiri*. Introduzione di A. A. R. BASTIAENSEN. Testo critico e commento a cura di A. A. R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, G. A. A. KORTEKAAS, A. P. ORBÁN, M. M. VAN ASSENDELFT. Traduzioni di G. CHIARINI, G. A. A. KORTEKAAS, G. LANATA, S. RONCHEY, Milán: Fondazione Lorenzo Valla, 1990², págs. XVI-XX. Narraciones edificantes, casi contemporáneas a los escritos neotestamentarios, se hallan dentro de la producción literaria apócrifa en lo que se han dado en llamar *Vitas Prophetae*, las cuales constituyen uno de los escasos ejemplos de hagiografía judía antigua, *vid.* N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Vidas de los Profetas", en: A. DÍEZ MACHO (Dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1983, II, págs. 507-525.

[13] *Cfr.* sobre la aparición y presupuestos de este método de análisis literario los once ensayos que contiene el clásico de M. DIBELIUS, *La historia de la formas evangélicas*. Traducción de J. M. Díaz Rodelas, Valencia: Institución San Jerónimo, 1984.

[14] *Vid.* H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruselas: Societé des Bollandistes, 1966², págs. 11-13; para las teorías sobre la formación de los géneros de este tipo de literatura, págs. 109-131.

[15] *Vid.* S.-A. NAGUIB, "The Martyr as Witness Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory", *Numen*, 41 (1994), págs. 223-254.

doctrina religiosa específica[16], pero sin dejar de lado, como convenientemente ha apostillado Christides[17], la ingente cantidad de información de muy distinto tipo y naturaleza que estos textos nos pueden aportar. Se sitúa el texto, por ello, dentro de la tradición cristiana oriental, en la que la tipología de los martirologios arraiga en el medio árabe cristiano desde los primeros momentos, como lo prueba la literatura (de muy diversa naturaleza) existente sobre las persecuciones de cristianos y los mártires de Naŷrān[18], así como los materiales que nos informan sobre las persecuciones de los cristianos árabes del sur de Arabia[19] e incluso los del período romano y persa que, entre otros posteriores por ejemplo, son recogidos todavía en pleno siglo XI en círculos nestorianos[20].

Ofrecemos, a continuación, una descripción general del manuscrito y una breve valoración filológica indicando las particularidades que éste presenta y donde la cifra en superíndice indica la frecuencia de aparición de la voz correspondiente:

---

[16] *Cfr.* H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs...*, pág. 229.

[17] *Vid.* Vassilios CHRISTIDES, "The Martyrdom of Arethas and the Aftermath: History vs. Hagiography", en: Vassilios CHRISTIDES y Theodore PAPADOPOULOS (Eds.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Graeco-Oriental and African Studies* (Nicosia 30 April - 5 May, 1996), monográfico del citado Congresso publicado en *Graeco-Arabica*, VII-VIII (1999-2000), págs. 51.

[18] *Vid.* al respecto I. GUIDI, "La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti", en: I. GUIDI, *Raccolta di Scritti. Vol. I. Oriente cristiano I.* Roma: Istituto per l'Oriente, 1945, págs. 1-60; J. W. HIRSCHBERG, "Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Stablishment and Persecution of Christianity in Yemen", *Rocznik Orientalistyczny*, XV (1939-49), págs. 321-338; I. SHAHÎD, *The Martyrs of Najrān: New Documents*, Bruselas: E. Peters, 1971; también Y. SHITOMI, "De la chronologie de la persecution du Nagran", *Orient*, 26 (1990), págs. 27-42.

[19] *Vid.* la monografía de J. RYCKMANS, *Le persécution des chrétiens Himyarites au sixième siècle*, Estambul, 1965 y su análisis textual sobre "Les rapports de dépendence entre les récits hagiographiques relatifs à la persecution des Himyarites", *Le Muséon*, C (1987), págs. 297-305.

[20] *Vid.* por ejemplo las noticias que sobre esos períodos recoge la 'Epístola' de Makkīǰā, obispo de Ṭirhān ('Irāq): Gianmaria *Gianazza*, "Lettre de makkīḫā († 1109) sur la verité de la religion chrétienne. Édition critique et traduction", en: Samir KHALIL SAMIR (Ed.), *Actes du 5e Congrès International d'Études Arabes Chrétiens (Lund, août 1996). Tome II*, en: *Parole de l'Orient*, 25 (2000), págs. 532-550, §§ 88-137.

1. DESCRIPCIÓN GENERAL DEL MANUSCRITO

Título: خبر القدّيس حنانيا الرسول أوّل أساقفة دمشق

*Incipit*: بعد صعود سيّدنا يسوع المسيح إلى السماء

*Explicit*: نسأل الربّ إلاهنا بأن يرزقنا شفاعته آمين

Número de folios de la obra: 3 (fols. 172r-174r).

Número de líneas de la obra por folio: fol. 172r: 2 líneas; fol. 172v: 18 líneas; fol. 173r: 18 líneas; fol. 173v: 18 líneas; fol. 174r: 5 líneas.

Medidas del papel: 21 × 14,5 cms.

Medidas de la caja de escritura: 15,3 × 10,7 cms.

Tipo caligráfico: *Nasjī* oriental.

Color de la tinta: Negra. Encabezamiento y puntos dividiendo secuencias en color rojo.

Notas marginales: No.

Reclamos: Sí. *Infra*, en el *verso* de los folios.

Vocalización: No, salvo los casos de *kasra tanwīn* y *fatḥa tanwīn* y algún caso aislado de moción sobre la radical de una forma verbal.

Filigrana: No.

Estado de conservación: Bueno.

Registro: Árabe literal.

Observaciones: Todo el códice se halla numerado con cifras arábigas en el margen superior izquierdo del *recto* de cada folio. La obra empieza y acaba con el término قوابل («comienzos») escrito sobre el «amén» del texto anterior y el «amén» final de nuestra historia, dando así paso al nuevo texto.

2. ORTOGRAFÍA

La caligrafía en la que está redactado el manuscrito es la del «Árabe literal», aunque en ocasiones se produzcan confusiones y usos indebidos que apuntan a interferencias provenientes del registro conocido como «árabe medio»[21].

[21] Sobre este registro lingüístico, *vid.* Joshua BLAU, *A Grammar of Christian Arabic. Based Mainly on South-Palestinian Text from the First Millenium*. 3 vols., Lovaina, 1966-67, I, págs. 19-58; J. BLAU, "The state of research in the field of the linguistic study of Middle Arabic", *Arabica*, XXVIII (1981), págs. 187-203; J. BLAU, "The satatus and

3. GRAFÍA

La letra que presenta el manuscrito es clara y nítida y ofrece las típicas características de los documentos manuscritos:

3.1. Ausencia de los diacríticos sobre la *tā' marbūṭa*

3.2. Uso de *alif mamdūda* en vez *alif maqṣūrà*

الشتا (172v) por الشتّى; صلاّ (173r/173v) por صلّى; المرضا (172v²) por المرضى

4. FONOLOGÍA

*4.1 Semivocalismo*

4.1.1. Uso del *yā'* en vez de la *hamza*:

اولايك (173v) por أولائك; جوايزا (173r) por جوائزا; ساير (172r/172v) por سائر; طايفا (172v) por طائفا; عجايبا (172v) por عجائبا; قايلا (173r²/173v) por قائلا; لساير (173r) por لسائر; مشية (173r/173v) por مشيئة; وقتيذ (172v³) por وقتئذ

*4.2. Consonantismo*

*4.2.1. Hamza*

4.2.1.2. Ausencia de la *hamza* inicial (después del artículo):

الاشراط; الإنجيلي (172v) por الانجيلي; الامانة (172v²) por الأمانة; الانجاس (173r) por الأنجاس; الاشفية (172v) por الأشفية; الاشراط (173v³) por الأشراط; الايام; الأوثان (173r) por الإوثان; الاندار (173r) por الأندار; الاول (173v²) por الأوّل; للاصنام (172v) por للأصنام; للاوثان (173v) por للأوثان

4.2.1.3. Ausencia de la *hamza* inicial (sin artículo):

ابي (173r/174r) por أبي; اتعجب (172v) por أتعجّب; اتي (172v) por أتي; اجاب (173r/173v) por أجاب; اجحد (173r/173v) por أجحد; اجناد (172v²) por أجناد; اخذ (174r) por أخذ; ادبح (173r²) por أذبح; ارسل (172r/172v) por أرسل; اريد (173r/173v) por أريد; اسجد (173r³/173v²)

---

linguistic structure of Middle Arabic", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), págs. 221-227; *vid.* además Samir KUSSAIM, "Contribution à l'étude du moyen arabe des coptes. L'adverbe *hāṣṣatan* chez Ibn Sabbā'", *Le Muséon*, LXXX (1967), págs. 153-209; Samir KUSSAIM, "Contribution à l'étude du moyen arabe des coptes. II.- Partie synthétique", *Le Muséon*, LXXXI (1968), págs. 5-78. Frente a la denominación de 'árabe cristiano' mantenida por Blau, *vid.* Samir KHALIL, "Existe-t-il une grammaire arabe chrétienne?", en: Samir KHALIL (Ed.), *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, Roma, 1982, págs. 52-59.

اشرق (172v) por أشدّ; اشد (173v) por أسلم; اسلم (173v) por أسجد; اصنام (173r) por أصنام; اشفية (172v/173r) por أشفية; أشرق por اضع (173v) por أضع; اعاقب (173v) por أعاقب; اعبد (173r) por أعبد; اعطاني (173v) por أعطاني; اعذّ (173r) por أعبد; اعلم (173v) por أعلم; اعمال (172v) por أعمال; اعلان (172v) por أعلان; اعمد por أعنى (173r) por أعنى; اعمل (173v) por أعمل; اعمّد (173r) por أعمد; اقف (173v) por أقف; اكرز (173r) por أكرز; افزع (173r) por أفزع; الاها (173r²) por إلاها; اكرزوا (172v) por أكرزوا; اكمل (173r) por أكمل; الاهي (172v/173r/173v) por إلاهي; الاهنا (174r) por إلاهنا; الى (172v⁶/173r/173v²) por إلى; اماكن (172v) por أماكن; امثلا (173v) por أمثلا; امسكوا (172v) por أمسكوا; امنح (173r²/173v³) por أمر; امر por أمنح (173r) por أمنح; ان (172v/173r²/173v⁶) por أن; انا (172v/173r³/173v²/174r) por أنا; انارت (173r) por أنارت; انارو (172v) por أنارو; انت (173r/173v) por أنت; انسان (172v²) por إنسان; انقد por أنقد (173r) por أنقد; انه (173r/173v) por أنّه; اني (172v) por إنّي; اهل (173r) por أهل; اوامر (172v/173v) por أوامر; اولايك (172v) por أولائك; اومن (173v) por أومن; اول (172r/172v) por أوّل; اي (172v²) por أيّ; ايد (173r) por أيّد; ايضا (172v/173r) por أيضا; ايها (173r) por أيّها

4.2.1.4. Ausencia de la *hamza* medial:

باعيننا (173r) por بأعيننا; تومن (172v) por تؤمن; راينا (173r) por رأينا; نسال (174r) por نسأل; ياخذ (173v) por يأخذ; يامر (172v) por يأمر

4.2.1.5. Ausencia de la *hamza* tras preposición:

بان (172v/173r²/173v³/174r) por بأن; بانه (173r) por بأنّه; باني (173v) por بأنّي; باعصاب (173r) por بأعصاب; فلاجل (173r) por فلأجل; لان (172v) por لأن; لاني (173r/174r) por لأنّي

4.2.1.6. Ausencia de la *hamza* tras la conjunción ف:

فاتوا (172v/174r) por فأتوا

4.2.1.7. Ausencia de la *hamza* final:

السما (172r/173r/173v) por السماء; الحنفا (172v) por الحنفاء

4.2.1.8. Uso del *dāl* en vez del *dāl*:

اخد (174r) por أخذ; ادبح (173r³) por أذبح; اعدبك (173r) por أعذبك; التعاديب (173v) por تلاميد; انقدنا (173r) por انقذنا; داتك (173r) por ذاتك; دهبوا (173v) por ذهبوا; عدابا (173r) por عذابا; المردولين (173r) por المرذولين; وقتيد

(172v$^3$/174r) por وقتئذ; ياخدوا (173v) por يأخذوا; يدبح (172v$^2$) por يذبح

4.2.1.9. Uso del *ẓā'* en vez del *ḍād*:

حاظرا (174r) por حاضرا

*4.3. Suprasegmentales*

4.3.1. Ausencia de la *šadda* o *tašdīd*[22]:

اتعجب (172v) por أتعجّب; اشد (173v) por أشدّ; اعدب (173r) por الانجيلي; إنّ (172v/173v$^4$) por ان; اعمّد (173r) por أعذب; اعمد (173r) por اول; إنّي (172v) por اني; إنّه (173v) por انه; الإنجيليّ (172v) por اي; الأوّل (173r/173v) por الاول; أوّل (172r/172v/173v) por الايام; الأيّام (173r) por ايها; أيّها (173r) por بانه; أيّ (173r) por بقوتك; بربّنا (172v) por بأنّي; باني (173v) por بأنّه; ثم (173v) por تنيح; تنيّح (174r) por بكل; بكلّ (172v/173r) por جدك; جدّك (173v) por حثني; حثّني (173r) por حيا; حقيقيّا (173r) por الحقيقي; الحقيقيّ (173r$^2$) por الرب; خلّصني (173r) por خلصني; حيّا (173r/173v/174r) por السماوية; السماويّة (173r) por ربي; ربّي (173r/173v) por الرب; الشتا; سيّدنا (172r) por العدو; الشتّى (172v) por عمد; عمّد (172v$^2$) por العدو; فلما (173v) por قدامك; قدّامك (173v) por قدسين; قدّسين (172r) por قدموه; قدّموه (172v) por القدسين; القدّسين (173r) por قديس; قدّيس (172r/172v/173r) por القديس; القدّيس (173v$^6$) por قوة; قوّة (173v) por كلما; كلّما (172v) por لان; لأنّ (173r/174r) por التي; الّتي (172v) por الذي; الّذي (172v/173r$^2$/173v$^2$) por للجن; للجنّ (173r/173v) por لما; للقدّيس (173r) por الذين; الّذين (173r/173v$^3$) por المسيحيين; المتنصّرين (172v) por لمّا; المتنصّرين (173r$^3$/173v$^2$) por المقدس; بالمعمودية (172v) por المسيحيّين; بالمعمودية (172v) por ملوكية; المقدسة (172v) por المقدّس; المقدّسة (174r$^2$) por ملوكيّة; مني (172v) por هلم; هلمّ (172v) por

[22] Salvo casos aislados (*cfr.* حرّك en 172v y صلاّ en 173r/173v) la *šadda* o *tašdīd* morfológico no se indica a lo largo del manuscrito.

4.3.2. Ausencia de la *madda*:
**امن** (172v) por **آمن**; **امين** (172r/174r) por **آمين**; **الان** (172v/173v) por **الآن**; **بالالهة** (172v/173r) por **بالآلهة**; **فامن** (172v) por **فآمن**; **للالهة** (173v²) por **للآلهة**

5. SINTAGMÁTICA
*5.1. Iḍāfa incorrecta en vez de sintagma apositivo*:
**خبر شهادته هذا** (174r) por **هذا خبر شهادته**

6. LÉXICO
*6.1. Vocabulario cristiano*[23]:
**صعود**(«ascensión»); **تلاميذ** («discípulos»); **قدّيس/قدّسين** («santo/s»); **أكرز** («predicar»); **آمن** («convertir»); **كرازة** («predicación»); **الرسول/الرسل** («el Apóstol/los Apóstoles»); **أنار** («iluminar»); **المعموديّة** («el Bautismo»); **المقدّس** («el santo; adj.); **أساقفة** («obispos»); **الحنفاء** («herejes»); **الأمانة** («la fe»); **عمّد** («bautizar»); **عجائب** («prodigios=milagros»); **الله/إلاه** («Dios»); **الإنجيليّ** («el evangelista; adj.); **باغض الخيرات** («el enemigo de los buenos= Satán»); **الكفّار/الكافر** («el infiel/los infieles»); **أصنام** («ídolos»); **عبد** («servir=seguir»); **شفى المرضى** («sanar a los enfermos»); **المسيحيّون** («los cristianos»); **المتنصّرون** («los judeocristianos»); **أمن** («creer»); **الآلهة** («los dioses (paganos)»); **عذّب** («martirizar»); **سجد** («adorar; prosternarse»); **نور** («luz»); **ظهر** («aparecer/se»); **أيّد** («fortalecer»); **المغبوط** («el bienaventurado»); **صلّى** («orar»); **صلاة** («oración»); **طلبة** («ruego»); **الحياة العتيدة** («la Vida futura»); **خلّص** («salvar»); **عبد** («siervo=seguidor»); **قوّة عظيم** («omnipotencia»); **الملكوت السماويّة** («el Reino de los cielos»); **المعدة** («el castigo»); **وصايا** («mandamientos (divinos)»); **مرضاة** («voluntad (divina)»); **الإله الأب الحقيقيّ** («Dios Padre Verdadero»); **رفع اليدين والعينين إلى السماء** («levantar las manos y los ojos al cielo»); **ابنه الوحيد** («Su Hijo Unigénito=Jesús»); **روحه القدس** («Su Espíritu Santo= de Dios»); **الصانع السموات والأرض** («el Creador de los cielos y la tierra»); **المنظورات والغير منظورات** («lo visible e invisible»); **رجم (بالحجارة)** («lapidar»); **نفس** («alma»);

[23] Sobre este asunto *vid.* G. TROUPEAU, "Le vocabulaire chrétien dans le *Kitāb al-Muḫaṣṣaṣ* d'Ibn Sīdah", en: G. TROUPEAU, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Age*, Londres: Variorum, 1995, XXII, págs. 289-301.

روح («espíritu»); شهادة («martirio/testimonio»); الربّ إلاهنا («El Señor nuestro Dios»); شفاعة («intercesión (divina)»); آمين («amén»).

7. ONOMÁSTICA

*7.1. Antropónimos*:

يسوع («Jesús»); حنانيا («Ananías»); بولص («Pablo»); لوقا («Lucas»); الشيطان («Satán/as»); لوكيانوس («Λουκιανοῦ»); شاول («Saulo»); ديفارصافطاس («Dīfār.ṣāf.ṭās» = ¿Derfuta?).

7.2. Epítetos y fórmulas divinas:

المسيح («el Mesías»); يسوع المسيح («Jesucristo»); يسوع المسيح الحقيقيّ («Jesús el Mesías Verdadero»); إلاها حقيقيّ عادل حيّا («Dios Verdadero, Justo y Viviente»); الربّ يسوع المسيح ابن الله الوحيد («El Señor Jesús el Mesías, Hijo de Dios Unigénito»).

8. TOPONIMIA

*8.1. Circunscripciones*:

فلسطين (Palestina).

*8.2. Poblaciones*:

دمشق (Damasco); بيت جبرين (*Bayt Ŷibrīn*).

9. INFORMACIÓN ADICIONAL

*9.1. Obras citadas*:

كتاب أعمال الرسل (*Libro de los Hechos de los Apóstoles*).

*9.2. Data*:

تشرين الأوّل («octubre»).

*9.3. Citas*:

هتف بصوت عظيم مصيا وقائلا يا ربّي (يسوع المسيح) في يديك أضع روحي («Dió una gran voz encomendándose y diciendo: "¡Oh Señor mío, [Jesús el Mesías,] en Tus manos pongo mi espíritu!»[24]).

[24] *Vid. infra*, nota 54.

## 10. EDICIÓN DEL MANUSCRITO

//fol. 172 r.// خبر القدّيس حنانيا الرسول أوّل أساقفة دمشق
صلاته وبركاته تخوظنا آمين[25]
بعد صعود سيّدنا يسوع المسيح إلى السما[ء] أرسل تلاميذه القدّسين
الى سائر //fol. 172 v.// المسكونة فأتوا قوما منهم الى مدينة دمشق
وأكرزوا فيها بالمسيح فآمن كثرين منهم بربّنا يسوع المسيح وكان
وقتئذ في دمشق رجل قد أشرق فضله في المسكونة كمثل الكوكب
المنير من أهلها يدعا حنانيا فهذا آمن بالمسيح بكرازة الرسل وإنّ
الرسل أناروه بالمعموديّة المقدّسة وثمّ شرطنوه الرسل اسقفوا على
مدينة دمشق وهذا فكان أوّل أساقفتها وإنّه بدا يكرز بسم المسيح
واقتاد كثيرين من اليهود والحنفا[ء] الى الأمانة بالمسيح وعمّدهم
وطاف أماكن شتا[ء] يكرز فيها بالأمانة الحسنة وعمل عجائبا
كثيرة[26] واشفية جزيلة في مدينة دمشق وفي بيت جبرين وغير ذلك
وعمّد بولص الرسول بإعلان الاهيّ كما يخبر عن ذلك لوقا الانجيليّ
في كتاب أعمال الرسل وشاع اسمه في بلدان كثيرة وفيما بعد
الشيطان باغض الخيرات حرّك الملك لوكيانوس الكافر الذي كان
وقتئذ طائفا في نواحي المشرق وأتي إلى مدينة جبرين التي هي في
بلد فلسطين وكان هذا الملك قد أرسل قبل ذلك أوامر ملوكيّة الى
سائر أهل مملكة يأمرهم بأن يضحّوا ويذبحوا للاصنام ومن لم يذبح لها
يعاقب ويقتل وقال أيضا لأجناده في أيّ مكان وجدتم إنسان يعبُد
المسيح فآمسكوه وجيّبوه الى حضرتي وإنّ الأجناد وقتئذ وجدوا
القدّيس حنانيا يندى بالمسيح بمجاهره ويشفي المرضى من
المسيحيّين والمتنصّرين الموجودين هناك لأنّ المسيح كان معه وكان
بوساطته يمنح[27] الأشفية للمرضى وإنّ الكفّار قبضوا عليه وقدّموه
إلى حضرة الملك لوكيانوس فقال له الملك إنّي أنا أتعجّب يا إنسان
من منظرك وحكمتك وعقلك وكيف أنت لا تؤمن بالآلهة فلكن هلمّ
الآن وآسمع منّي //r. fol. 173// وآذبح للآلهة وأنا أمنحك جوائزا كثيرة
ولا تخالف قولي لكيلا تهلك ذاتك بالعقوبات[28] الصعبة لانّي أريد
أعذّبك عذابا شديدا فأجابه القدّيس أنا لا أذبح لأصنام عادمين
العقل خرس طرش عادمين النسمة ولا أسجد لهم ولكن أسجد لربّي
وإلاهي يسوع المسيح الحقيقيّ الذي صارلنا نورا هاديا ونحن رأينا

---

[25] Sobre la línea de escritura قوبل, esto es قوابل "comienzos".
[26] Sobre la línea de escritura عجائبا وأشفية.
[27] Sobre la línea de escritura بوساطته y الأشفية.
[28] Sobre la línea de escritura ت.

نوره بأعيننا ولمسناه بيدينا وأنقذنا من ظلالة الأوثان وآقتادنا إلى أبيه الحقيقيّ ومن قبل هذه الأيّام لمّا كانت أكرز بآسمه في دمشق ظهر لي وأيّدني وحثّني على الإندار والكرازة بآسمه أيضاً وأمرني بأن أعمّد شاول أعني بولص واشفيته من مرضه بآسمه أنارت عيناه وفتحتهما بآسمه فلاجل ذلك اعترف بأنّه إلاها حقيقيّا عادلا حيّا و لهذا ينبغي لي أنّ أسجد وأعبُد وليس للجنّ الانجاس المرذولين وإنّ الملك قال له آجحد ذلك الذي تدعوه أنت إلاها لأنّه ليس ينفعك بالجملة لأنّك إن فعلت هكذا تريد تخلص ذاتك من عقوبات كثيرة فأجابه المغبوط بمجاهره قائلا لست أفزع من تهويلك ثمّ إنّه رفع يديه وعينيه الى السما[ء] وصلّى قائلا أيّها الربّ يسوع المسيح ابن الله الوحيد استمع صلاتي وطلبتي وآجعل لي حظا مع رسلك القدّيسين في الحياة العتيدة وكما اقتدت بولص رسولك بنورك هكذا خلّصني أنا عبدك من يد العدوّ المنافق بقوّتك العظيم لكيلا يعمل بي مشياته ولا تعدمني ملكوتك السماويّة المعدة لسائر الذين حفظوا وصاياك وعملوا مرضاتك ولمّا أكمل المغبوط صلاته أمر الملك بأن يضربوه بأعصاب البقر اليابسة فعملوا به كحسب وصية الملك وفيما هم يضربوه هتف واحداً وقال للقدّيس آعمل مشيئة الملك وآذبح //.fol v. 173// للآلهة وإن القدّيس لم يجاوبه ولمّا كفّوا أولائك من ضربه قال الملك للمغبوط آشفق الآن على جدّك وآجحد ذلك الذي تعتقد فيه أنّه إلاه وإذا لم تريد فإنّي أريد أعاقبك بعقوبات أشدّ مراره هذه التعاذيب فأجابه القدّيس أنا لست أجحد إلاهي ولا أسجد للأوثان الضعيفة وإن الملك أمر الأشراط بأن يفزّروا جسده وأن يحرقوه بعد ذلك بمشاعل من نار وإن الاشراط فعلوا به كحسب أمر الملك وإنّ القدّيس فيما هم يضربوه رفع عينيه الى السما[ء] وصلّى فقال له الملك الى متى تحتقر أوامرنا ولا تسجد للآلهة الذين يسجدون لها كل الناس فقال له القدّيس لقد قلت لك اوّلا والآن أقول لك أيضا بأنّي لا أسجد الاّ للإله الأب الحقيقيّ ولابنه الوحيد ولروحه القدس الصانع السموات والارض وكلّما فيهما من المنظورات والغير منظورات وبهذا[29] أنا أومن وهو الذي أعطاني قوّة في هذا اليوم بأن أقف قدّامك وأعلم بأنّي لا أعمل مشيئتك ولا أسجُد للجنّ الذين أنت تسجد لهم بالجملة فلمّا سمع الملك ذلك أمثلا غضبا وأمر الاشراط بأن يأخذوا القدّيس حنانيا الى خارج المدينة ويرجموه هناك بالحجارة ولمّا ذهبوا به الاشراط الى خارج المدينة وآبتدوا يرجموه وإن

[29] Ms.: اهذا.

المغبوط حنانيا[30] الرسول هتف بصوت عظيم مصيا وقائلا يا ربّي يسوع المسيح في يديك أضع روحي وكانُ واقفا مستقيما على قدميه وهم يرجموه بالحجارة وعلى هذه الجهة أسلم نفسه الكريمة بيد الربّ في اليوم الأوّل من شهر تشرين الأوّل ولمّا تنيّح القدّيس حنانيا وآنصرفوا كلّ الناس الذين كانوا //fol. 174 r.// هناك فأتوا تلاميذه من تلك القرية التي كانت مقابل مكان شهادته فأخذ واجسده[31] المقدّس بكلّ توقير والكرام ودفنوه في ميراث أبيه وأنا تلميذه ديفارصافطاس كتبت هذا خبر شهادته لأنّي كنت حاضرا معه ووضعت خبره هذا في وسط قبره على جسده المقدّس لكي يصير لكثيرين منه منفعة ليخايروا فضيلته وشهادته ونحن نسأل الربّ الاهنا بأن يرزقنا شفاعته آمين[32]

[30] Sobre la línea de escritura نيا.

[31] *Sic*!

[32] Sobre la línea de escritura قوبل, es decir قوابل "comienzos", indicando el principio de un nuevo texto.

## 11. TRADUCCIÓN

*Crónica del Apóstol San Ananías, primer obispo de Damasco.*
*Su paz y su bendición nos protegan, amén*

Después de que nuestro Señor Jesús el Mesías[33] ascendiera[34] a los cielos envió a sus Santos Discípulos[35] al resto *//fol. 172v//* del mundo[36]. Unos llegaron a la ciudad de Damasco[37] y predicaron allí acerca del Mesías. Convirtieron a muchos de ellos [en la fe de] nuestro Señor Jesús el Mesías. En aquellos días había en Damasco un hombre cuya gracia brillaba en el orbe cual el astro rutilante y al que la gente llamaba Ananías. Éste convertía a la fe del Mesías predicando como los Apóstoles[38]; de hecho, los Apóstoles lo iluminaron en el santo

---

[33] *Al-Masīḥ* es la arabización del hebreo *ha-Mašîaḥ* (transliteración del arameo *Mᶜšīḥā*) y, aplicado al plano escatológico-mesianico neotestamentario, el equivalente del griego *ὁ Χριστός* / siriaco *Mᶜšīḥā* («Ungido»). Sobre este préstamo y la posibiidad a laluzdeun texto de que *al-Masīḥ* sea la traducción de *M.siyā* (< sir. *Mᶜšīḥā*), *vid.* G. GRAF, "Wie ist das Wort Al-Masīḥ zu übersetzen?", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 104 (1954), págs. 119-123.

[34] La fórmula *ba'da (al-)ṣu'ūd...*, en no pocas ocasiones, cumple en los escritos hagiográficos cristianos la función de indicar la antiguedad de estos o de la historia que contienen los mismos, acercándola a la figura de Jesús, *cfr.* J. LEROY, "Un évangéliaire arabe de la Bibliothèque de *Topqapi Sarayi* a décor byzantin et islamique", *Syria*, 44 (1967), pág. 123 y lámina 2 f° 176v (dos primeras palabras de la cuarta línea), para justificar la antiguedad de la redacción del Evangelio de Juan, a través de una copia de comienzos del siglo XIV. *Cfr.* también el *ṭala a Ilāhu-nā Yasū' al-Masīḥ ilà l-samā[']* del *Kitāb al-Maŷāll* (=*Qalēmentos*) o *Libro de los Rollos* en: A. BATTISTA; B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*. Testo arabo con traduzione italiana e commento, Jerusalén: Franciscan Printing Press, 1979, pág. \ (traducción en pág. 37 §2).

[35] La expresión *ἱερῶς ἀποστόλως* es una fórmula clásica en la producción literaria cristiana para aludir a los Apóstoles, *cfr. Actas de los Mártires*. Texto bilingüe. Introducciones, notas y versión española por D. RUIZ BUENO, Madrid: B.A.C., 1974³, pág. 228.

[36] *Cfr.* Mc 16,14-20; Hch 1,8-9.

[37] Sobre la ciudad de Damasco, *vid.* R. JANIN, "Damas", en: A. BAUDRILLART (Dir.), *Dictionnaire d'histoire...*, XIV, cols. 42-47; *EI²*, II, págs. 286-299 (N. ELISSÉEFF). *Vid.* también G. DEGEORGE, *Damas. Des origines aux mamluks*, París-Montreal: L'Harmattan, 1997, espec. págs. 33 y sigs.

[38] Para el elemento literario, con carácter prospectivo, del mártir como continuador de la figura de Jesús Profeta, *vid. Atti e Passioni dei Martiri*, págs. XLI-XLVI.

Bautismo[39]. Luego, los Apóstoles lo hicieron obispo en la ciudad de Damasco, resultando ser el primero[40]. Y empezó a predicar en el nombre del Mesías y guió a muchos judíos y herejes[41] a la fe en el Mesías, bautizándolos[42]. Recorría multitud de parajes predicando allí en la hermosa fe y haciendo muchos milagros y abundantes curaciones[43] en la ciudad de Damasco, en *Bayt Ŷibrīn*[44] y otras.

---

[39] Para la representación del bautismo como una iluminación, característica típica entre los antiguos cristianos orientales, *vid.* A. SEGOVIA, *La iluminación bautismal en el antiguo Cristianismo*, Granada: Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, 1958, págs. 3-31; también J. MATEOS, "Théologie du baptême dans le Formulaire de Sévère d'Antioche", *Orientalia Christiana Analecta*, 197 (1974), págs. 135-161.

[40] Tanto la tradición de los cristianos orientales como las tradiciones litúrgicas griegas que hacen de Ananías el primer obispo de Damasco, no descansan sobre realidad alguna, *vid.* E. LE CAMUS, "Ananie", en: F. VIGOUROUX (Dir.), *Dictionnaire de la Bible*, París, 1895-1912, I, col. 542; J. JACQUEMET, (Dir.), *Catholicisme*, París, 1948-, I, col. 507.

[41] *Ḥunafā'*. Tal parece ser el sentido del término a la luz del uso que los cristianos de lengua siriaca hacían del mismo, *vid. EI*[1], tomo III, págs. 258-259 (FR. BUHL); *EI*[2], tomo III, pág. 169 (W. MONTGOMERY WATT); sobre la evolución y el papel desarrollado por estos, *vid.* J.-C. VADET, "Les Ḥanīfs", *Revue des Études Juives*, 130 (1972), págs. 165-182; *cfr.* por otro lado U. RUBIN, "*Ḥanīfiyya* and *Ka'ba*. An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of *dīn Ibrāhīm*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), págs. 85-112.

[42] Sobre las distintas prácticas de inmersión en el cristianismo antiguo, *vid.* G. BARTH, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme, 1986; para una excelente síntesis, *vid.* J. Coppens, "Baptême", en: R. PIROT (Dir.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, París, 1928-, I, cols. 852-924.

[43] El elemento de la curación constituye uno de los *topoi* más abundantes en las fuentes judeocristianas, *cfr.* C. VIDAL MANZANARES, *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia*, Madrid: Trotta, 1995, págs. 285-286.

[44] Se trata de una ciudad de Palestina, verdadera capital de la Sefelá, a medio camino entre Jerusalén y Gaza, emplazamiento que bajo los romanos recibió el nombre de Eleuterópolis a partir del año 200 d.C. y a la que los cruzados denominaron *Gibelin*; fue, además, un centro de gran relevancia para el cristianismo primitivo, donde se llevaron a cabo diversos martirios, *vid.* G. ADAM SMITH, *Geografía histórica de la Tierra Santa*. Traducción Luis Briones, Valencia:Institución San Jerónimo, 1985, págs. 127-129 y 133-136; *EI*[2], tomo I, págs. 1174-1175 (J. SOURDEL-THOMINE); H. G. MAY (Dir.), *Atlas Bíblico Oxford*, Estella-Madrid: Verbo Divino, 1988, pág. 95 (W5) y 126; *vid.* también YĀQŪT, *Mu'ŷam al-buldān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, Beirut, 1399/1979, I, pág. 519. De dicha localidad procedía y fue enterrado el Profeta Nahún según *Vidas de los Profetas* 11,4 (trad. de N. FERNÁNDEZ MARCOS), *vid.* A. DÍEZ MACHO (Dir), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, pág. 521.

Bautizó a Pablo[45] el Apostol por [medio de] una revelación divina como de ello [ya te] ha dado cuenta Lucas el Evangelista en el *Libro de los Hechos de los Apóstoles*[46]. Su nombre se divulgó por muchos lugares, pero entre tanto Satán, el enemigo de los buenos[47], incitó al rey Luciano "el infiel"[48] -que, a la sazón, se hallaba por aquel entonces por tierras de Oriente- y se encaminó hacia la ciudad de *Ŷibrīn*, la cual está en la Palestina. Este rey ya había enviado, antes de esto, una [serie de] disposiciones reales al resto de la gente del reino, ordenándoles que ofreciesen sacrificios e inmolaciones a los ídolos y quien no les ofreciere sacrificios sufriría castigo y se le daría muerte; agregando además a sus tropas: "en cualquier lugar que halláreis un hombre que sirva al Mesías, prendedlo y traedlo a mi presencia"[49]. Las tropas, en aquellos días, hallaron a San Ananías hablando del

---

[45] La arabización *Bawluṣ/Būluṣ* (también *Bawlus/Būlus*) deriva del griego Παῦλος (*cfr.* p. ej. Hch 14,14). El hecho de que se emplease la corriente grafía griega de Σαούλ para transcribir el hebreo *Ša'ûl* (*cfr.* p. ej. 1 Re 9,2 *et passim* en el texto hebreo masorético y en la traducción griega de las LXX) en vez de Σαοῦλος, permite pensar que se adecuase la forma simplificada Σαῦλος a la pronunciación del nombre latino Παῦλος, *vid.* M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*. Traduzione italiana di G. Pontoglio, Brescia, 1992, pág. 48. Una breve descripción de S. Pablo puede verse en *Acta Pauli*, 3.

[46] *Cfr.* Hch 9,1-19. Sobre la figura de Pablo a partir de fuentes judeocristianas empleadas por 'Abd al-Ŷabbār en el *Taṯbīt dalā'il al-nubuwwa*, *vid.* SH. PINES, "Studies in christianity and in judaeo-christianity based on Arabic Sources", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985), pág. 107 y sigs.

[47] La variante *al-Šayṭān bāgiḍ al-jayrāt* es una de las fórmulas con las que el cristianismo oriental designaba a Satanás (*cfr. al-Šayṭān al-mubgaḍ al-jayr* en el § 48 de la obra apócrifa conocida como 'El combate de Adán', *vid.* A. BATTISTA; B. BAGATTI, *Il Combatimento di Adamo*, Jerusalén: Franciscan Printing Press, Jerusalén, 1982, pág. 121) adaptación del griego *ὁ ἀντικείμενος τῷ γενει τῶν δικαίων*, documentada, por ejemplo en el § 17,1 del 'Martirio de Policarpo', *cfr. Atti e Passioni dei Martiri*, pág. 24. *Vid.* además G. J. M. BARTELINK, "Μισόκαλος, épithéte du diable", *Vigiliae Christianae*, 12 (1958), págs. 37-44.

[48] *Kāfir* es la traducción del griego *δυσσεβής* (*impius*), *vid.* J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, CXIV, cols. 1001-1002.

[49] Sobre las persecuciones de los cristianos, *vid.* H. GRÉGOIRE *et alii*, *Les persecutions dans l'Empire romain*, Bruselas: Académie Royale de Belgique, 1964[2] y W. H. C. FREUND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford: Blackwell & Mot, 1965; también, H.-I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, París: Éditions du Seuil, 1985, págs. 9-35 y H. CHADWIK, *The Early Church. The story of emergent Christianity from the apostolic age to the dividing of the ways between the Greek East and the Latin West*, Londres: Penguin Books, 1993, págs. 116-124.

Mesías con sinceridad y sanando a los cristianos[50] y judeocristianos[51] enfermos que allí se encontraban porque el Mesías estaba con él y por Su intercesión podía sanar a los enfermos. Los infieles lo prendieron y lo llevaron a presencia del rey Luciano. Entonces le dijo el rey: "en verdad que me admiro, ¡oh hombre!, de tu aspecto, de tu sabiduría y de tu juicio, y de cómo tú no crees en los dioses; pero acércate ahora y óyeme *//fol. 173r//*: haz sacrificio a los dioses que yo te recompensaré con creces y no vayas contra mi palabra para que tu alma no perezca con crueles castigos, porque te martirizaré del modo más violento", a lo que repuso el Santo: "no haré sacrificios a unos ídolos inertes, mudos, sordos y sin alma, y no los adoraré, porque yo [sólo] adoro a mi Señor y mi Dios, Jesús el Mesías Verdadero, hecho Luz[52], la cual vemos con nuestros [propios] ojos y con nuestras manos la tocamos, librándonos de la tiniebla de los ídolos y conduciéndonos a Su Padre Verdadero. Con anterioridad a esos días, cuando en Su nombre me hallaba predicando en Damasco, se me apareció y me dió fuerza, incitándome también a amonestar y predicar en Su nombre. Me ordenó que bautizase a Šāulo, quiero decir a Pablo, y en Su nombre lo sané de su enfermedad: sus dos ojos se iluminaron y en Su nombre se los abrí. Por esta causa supo que Él es Dios Verdadero, Justo y Viviente[53]; por eso es de ley que [Le] adore y [Le] sirva, pero no así a los *ŷinn*[54]

---

[50] *Masīḥiyyūn* es la transcripción árabe del griego *χριςτιανοι*, *cfr. EI²*, VII, pág. 971 (J.-M. FIEY); *vid.* además B. LIFSHITZ, "L'Origine du nom des Chretiens", *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), págs. 68-70; *vid.* además W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*,Berín, 1975 (=1963⁵), *sub uoce ναζαρά*.

[51] *Vid. EI²*, tomo VII, pág. 970 (J.-M. FIEY); *vid.* además SH. PINES, "Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), págs. 135-152. Sobre esta comunidad cristiana *vid.* la abundante bibliografía que recoge F. MANNS, *Bibliographie du Judéo-Christianisme*. Prefacio de B. Bagatti, Jerusalén: Franciscan Priting Press, 1979.

[52] En torno al concepto de «luz mesiánica», *vid.* A. SEGOVIA, *La teología bíblica de la luz*, Granada: Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, 1948, págs. 5-22.

[53] *Cfr.* al respecto J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana*. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12, Córdoba: Fundación Épsilon, 1989, pág. 237.

[54] El término parece aludir en el texto a una suerte de espíritus maléficos. Se ha señalado un posible precedente de los *ŷinn* en los *šêdîm* veterotestamentarios, si no es que hay un origen persa común a ambos, *vid.* A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem*

malos e impuros". Entonces le replicó el rey: "reniega de Ese al que tú llamas Dios porque, a buen seguro que de nada te servirá; porque si haces esto te librarás de innumerables castigos". En eso que le respondió el Bienaventurado con [toda] franqueza, diciendo: "no temo tus amenazas" y alzó, acto seguido, sus manos y sus ojos al cielo y oró[55], diciendo: "¡oh Señor Jesús el Mesías, Hijo de Dios Único, oye mi plegaria y mi ruego y concédeme que esté con Tus Santos Apóstoles en la Vida Futura, así como has guiado a Pablo Tu Apóstol con Luz; así, pues, sálvame a mí Tu siervo, de la mano del enemigo hipócrita con Tu omnipotencia para que no me lleve por sus caminos, y no me prives de Tu reino celestial; el castigo [que sea] para los que no hayan guardado Tus mandamientos y no hayan cumplido Tu voluntad". Cuando el Bienaventurado acabó de rezar ordenó el rey que lo golpeasen con látigos [hechos de piel de] vaca[56] e hiciéronlo tal cual

---

*Judenthume aufgenommen?*, Osnabrück: Biblio Verlag, 1971 (=Leipzig, 1902²), págs. 80-81; K. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Nendeln-Liechtenstein: Kraus, 1966 (=Leipzig, 1935), págs. 90-92; A. GUILLAUME, *The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Beirut: Khayats, 1966, pág. 118, nota 1; *vid.* a este respecto M. HERRANZ MARCO, "Demonología del A.T.: los sedim", *Estudios Bíblicos*, 27 (1968), págs. 301-313; aunque no se excluye un posible préstamo del término *genius*, *vid. EI²*, II, págs. 560-561 (D. B. MACDONALD-[H. MASSÉ]). W. ROBERTSON SMITH, *Kinship & Marriage in Early Arabia*, Londres: Curzon Press, 1990 (=1885), pág. 245, desde una perspectiva antropológica señalaba que los *ŷinn* parecían ser una transmutación de los ídolos totémicos tribales y para J. MASSYNGBERDE, "Jewish Law and Animal Symbolism", *Journal for the Study of Judaism*, 10 (1979), pág. 208, los *ŷinn* forman parte de una arraigada tradición existente entre los babilonios, griegos y árabes, donde los demonios eran asociados a animales.

[55] El gesto de alzar las manos y dirigir los ojos al cielo indicaba la intención de pronunciar una alabanza, una invocación o una oración, *cfr.* por ejemplo *Evangelio de Bartolomé*, II, 13 y *Testamento de Judas*, XII, en A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios, Madrid: B.A.C., 1985⁵; para el *Evangelio de Bartolomé, vid.* también: J. K. ELLIOT, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford: Clarendon Press, 1993. *Vid.* por otro lado, en torno a la práctica de los mártires de rezar en voz alta: H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs...*, pág. 195.

[56] *A'ṣāb al-baqar al-yābisa*. Se trata de los nervios o tendones de las vacas -y otros rumiantes como el camello, la oveja, el avestruz o el antílope- que, una vez secos, servían entre otros menesteres como látigos (*vid.* IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, *s.d.*, IV, pág. 2963; R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*. París: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1967 (=Leiden, 1881), II, pág. 133; E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*. Nueva Delhi, 1985 (=Edimburgo, 1863), V, pág. 2059) al igual que el

lo había dispuesto el rey. Mientras lo golpeaban lanzó un grito diciéndole al Santo: "¡cumple la voluntad del rey y ofrece sacrificio *//fol. 173v//* a los dioses!" sin que el Santo le respondiese. Cuando aquellos dejaron de golpearlo, el rey le dijo al Bienaventurado: "preocúpate ahora de tu suerte y reniega de Ese al que crees Dios y si no quisieres te infligiré castigos cada vez mayores". Entonces le respondió el Santo: "no abjuraré de mi Dios ni me postraré ante unos falsos ídolos" y el rey ordenó a los soldados que le arrancasen la piel a tiras y que después lo quemasen con unas teas ardiendo, y los soldados lo hicieron tal y como lo hubo ordenado el rey; el Santo, en tanto lo golpeaban, alzó sus manos al cielo y oró. Entonces le dijo el rey: "¿hasta cuando despreciarás nuestras órdenes y no te postrarás ante los dioses ante los que todo el mundo se prosterna?" En eso que le contestó el Santo: "ya te dije antes, y ahora te lo repito de nuevo, que no me postraré sino ante Dios Padre Verdadero y ante Su Hijo Unigénito y ante el Espíritu Santo; el Creador de los cielos y la tierra[57] y cuanto en ellos hay de lo visible y lo invisible; en Éste creo, que es El que me da fuerza ahora para permanecer ante ti. Has de saber que no haré tu voluntad ni me postraré ante los *ŷinn* ante los que tú, dicho en dos palabras, te humillas". Cuando el rey oyó esto cayó preso de una gran cólera y ordenó a los soldados que sacasen a San Ananías a las afueras de la ciudad y lo lapidasen allí[58]. Cuando los soldados lo llevaron a las afueras de la ciudad empezaron a apedrearlo y el Bienaventurado Ananías el Apóstol dió una gran voz encomendándose

---

*κύφων* griego y el *nervus* y *numella* romanos que fueron los medios de tortura empleados contra los cristianos, *vid.* CH. DAREMBERG; E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Graz: Akademische Druk, 1907, IV/1, págs. 116-117; H. G. LIDDELL; R. SCOTT, *A Greek English Lexicon*. Revised and Augmented throughout bu H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the co-Operation of many Scholars. With a Supplement, Oxford: Oxford University Press, 1973[9] (=Oxford, 1843), pág. 1015; CH. T. LEWIS, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, Enlarged, and in great part Rewritten, Oxford: Oxford University Press, 1980 (=Oxford, 1879), págs. 1203 y 1224 respectivamente.

[57] La frase es una variante de la 'confesión de fe', corriente, por otro lado, en este género literario cristiano, *vid. Atti e Passioni dei Martiri*, pág. 480, nota a I,2 de las 'Actas de Cipriano'.

[58] La lapidación, impuesta por blasfemia (Lev 24,10-16), se llevaba a cabo fuera de la ciudad, extramuros, *vid.* Hech 7,58.

y diciendo: "¡oh Señor mío, Jesús el Mesías, en Tus mano pongo mi espíritu!"[59]. Y quedóse de pie, clavado en el suelo, mientras lo lapidaban y de este modo entregó su alma pura en mano[s] del Señor el día primero del mes de *tišrīn al-awwāl*[60] y cuando falleció San Ananías y se marcharon todos cuantos se encontraban *//fol. 174r//* allí, vinieron sus discípulos de aquella aldea que se hallaba frente al lugar donde lo habían martirizado[61]. Su cuerpo fue recogido con el mayor respeto y consideración y lo enterraron en la heredad de su padre. Yo, su discípulo Dīfār.ṣāf.ṭās [= ¿Derfuta?] he puesto por escrito esta historia de su martirio porque estuve a su lado; y he colocado esta su historia en medio de su tumba[62], sobre su santo cuerpo, para que resulte útil

---

[59] La frase es una adaptación de Hech 7,59 (Κύριε Ἰησοῦ δέξαι τό πνεῦμά μου; *Pešiṭṭa: Mōran Yešū' qab·bel rūḥī*) aprovechando el tema de la lapidación de San Esteban, aunque a partir del modelo que ofrece Lc 23,46 (καὶ φωνήσας φωνῇ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου; *Pešiṭṭā: wa-qlā Yešū' bᵉ-qōlō rōmō wᵉ-'amar 'Abī bᵃ-'Īday-ḵ sō'em 'enā rūḥī*) sobre la base de Sal 31,6 (*bᵉ-yadᵉ-ḵa 'afᵉqîd rûḥî; Pešiṭṭā: wᵉ-lô-ḵ 'ataraṭō rūḥī*).

[60] Denominación siriaca, equivalente a nuestro octubre, tomado de la denominación que los antiguos sirios dieron al mes lunar que inauguraba su año y que, junto con el resto de los nombres de los meses, fueron adoptados y empleados por los seléucidas, *vid.* J. V. SCHIAPARELLI, *La astronomía en el Antiguo Testamento*. Traducción del italiano por R. Resta, Madrid: Espasa-Calpe, 1969², págs. 106-107.

[61] El término *šahāda* es el equivalente árabe del griego μαρτύριον y del siriaco *suhdū/suhdūṯā*. Tanto la voz *šahāda* («martirio/testimonio») como *šahīd* («mártir/testigo») fueron aplicadas, incluso en el Islam, a partir del uso que hacían de las mismas los cristianos, que utilizaban el siriaco *sāhdā* como equivalente del μάρτυς neotestamentario, *vid.* I. GOLDZIHER, *Muslim Studies*. Edited by S.M. Stern. Translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern. Londres: George Allen & Unwin, 1971, II, págs. 350-351; *vid.* además H. DELEHAYE, "Martyr et Confeseur", *Analecta Bollandiana*, 39 (1921), págs. 20-49; P. PEETERS, "Les traductions orientales du mot Martyr", *Analecta Bollandiana*, 39 (1921), págs. 50-64 y TH. O'SHAUGHNESSY, *Muhammad's Thoughts on Death. A Thematic Study of the Qur'anic Data*, Leiden: E. J. Brill, 1969, págs. 65-66. Con todo, esta concepción ya circulaba con bastante profusión entre los cristianos del Siglo II, *vid.* J. A. MACCULLOCH, "Eschatology", en: J. HASTINGS, (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo: Frank Cass and Company Ltd., 1917, V, pág. 388. Para el étimo de μάρτυς como *testis, vid. Actas de los Mártires*, págs. 3 y sigs. Interesentes precisiones lexicológicas sobre el siriaco *šuḥdā*, en atención al hebreo *šoḥad*, las tenemos en F. Rundgren, "Zum Lexikon des Alten Testaments", *Acta Orientalia* [Copenhague], XXI (1953), págs. 331-336.

[62] Sobre las prácticas de culto a los mártires en sus tumbas y la evolución del mismo, *vid.* Delehaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia Hagiographica Lovaniensia, Bruselas, 1933², págs. 24-29 y 50-99 respectivamente; para estas prácticas cúlticas en Antióquia, ligadas a toda una serie de traslados de cuerpos y reliquias de mártires, págs.

a muchos [y] para que escojan su virtud y su martirio. Rogemos al Señor nuestro Dios que interceda por nosotros, amén.

54, 57, 58, 86 y 192-206 (*vid.* también, a modo de ejemplo, W. LACKNER, "Zu einem bislang unbekannten Bericht über die Translation der Ignatios-Reliquien nach Antiochien", *Vigiliae Christianae*, 22 [1968], págs. 287-294); acerca de los principales lugares de culto de los mártires en Oriente, págs. 141-259. *Vid.* además H.-I. MARROU, *L'Église...*, págs. 101-105; también 105-106. No se olvide que las reliquias, depositadas bien en la tumba bien en el *martyrium*, iban ligadas al poder del santo en cuestion: así, por ejemplo, Teódoto de Amida carecía de poder sin sus huesos, *vid.* al respecto A. N. PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Ṭūr 'Abdīn*, Cambridge, 1990, págs. 90-91.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 151-240*

# LA PASTORAL DE LOS JESUITAS EN MÁLAGA EN LA EDAD MODERNA

Wenceslao Soto Artuñedo S.I.

Una de las últimas casas de la Compañía de Jesús aceptadas por San Francisco de Borja antes de morir fue la de Málaga, inaugurada en 1572[1]. Aunque se llamaba colegio de San Sebastián, era, ante todo, una comunidad de religiosos de vida activa apostólica, cuyo cometido era contribuir a la cristianización de la población, según los moldes del tiempo y lugar. Esto es lo que pretendían con la enseñanza y también con las otras actividades más directamente pastorales que el manuscrito de la "Historia del colegio" relata con más detalle que lo académico, presentando a esta institución como una plataforma desde la cual, al tiempo que algunos se dedicaban a la educación de la juventud, otros tenían por principal tarea el apostolado en toda su extensión. Los esquemas eran los propios de la espiritualidad barroca: sacramentos, predicación, misiones populares, consejo espiritual, reconciliación de enemigos, "conversión de herejes", reforma de vida, etc., y siempre bajo el prisma del concilio de Trento, que fijó como líneas maestras de la pastoral la predicación y los sacramentos, sobre todo la eucaristía y la confesión, con devociones orientadas a renovar la vida cristiana, marcando las características católicas en contraste con las protestantes. Estos apostolados serán estudiados en este capítulo, dejando para otra ocasión las misiones populares y aquellas tareas con matiz más asistencial por dirigirse a marginados o necesitados en general, o llevarse a cabo en situaciones catastróficas.

---

[1] SOTO ARTUÑEDO, W., La Fundación del colegio de la Compañía de Jesús de Málaga, bajo el reinado de Felipe II, Congreso de Historia organizado por la Universidad Complutense, Madrid, Noviembre 1998. (en prensa).

Un requisito imprescindible para conseguir los objetivos era la suficiente receptividad por parte de la población, acogida con la que contó la Compañía desde el principio y se empeñó en no defraudar. Así lo atestigua en 1574 el Rector Cristóbal Méndez al General Mercurián, en relación con algún predicador inepto que, al empecinarse en predicar, podía poner en peligro el crédito de la Orden:

"*Después de la última que a vuestra paternidad escrivi nos ha dado nuestro señor salud corporal a lo menos no ha avido enfermedad grave y la tierra también ayuda por ser sana; estamos ahora catorce: seis padres y tres estudiantes que hazen su probacion acabados los estudios y los demás son coadjutores. Uno de los padres va a predicar a veces fuera por el obispado, porque lo deseó mucho el Arzobispo de Santiago fundador deste collegio. La devoción de la ciudad a la Compañía está muy en pie y hanos hecho el señor merced que ni en doctrinas differentes ni en otras cosas no avemos tenido encuentros ni con religiosos ni otra suerte de personas, que no es pequeño bien para que las almas se aprovechen. Los de acá andan consolados y alegres in via domini y entiendo que con nuevos deseos de crecer en virtud; el Señor que los da los perfecione. Un padre esta bien inclinado a predicar sin tener talento ni fuerças para ello, aunque está bien suyecto a lo que le ordenaren según él dice. Deseo mucho que los que no tienen a lo menos mediano talento para predicar totalmente desistiesen dello y entendiesen que no lo avian de exercitar. Porque con los sermones no hazen fruto, y a las confesiones no acuden, y la Compañía pierde mucho crédito por esta vía y no es la gente desta tierra tan senzilla para esto como la de otras naciones. Déxanlos con lo que quieren a vezes, y dan la razón que por consolarlos, y yo primero caigo en esta falta con los que tengo a cargo. Vuestra Paternidad mande lo que en esta parte más convenga en el señor porque cada día ay occasiones semejantes y sé que se ha tratado del remedio y que pocas vezes se remedia*"[2].

En 1586, después de unos años en Málaga, los jesuitas describían a los malagueños como receptivos, pero poco cultivados espiritualmente:

"*Ay buena disposición para ayudar a las almas, así de la gente que acude allí de la mar como en la comarca, y es todo gente necessitada y*

[2] (A)rchivum (R)omanum (S)ocietatis (I)esu, Hispania (Hisp.) 122, 213: Cristóbal Méndez a Mercurian, Málaga 23.11.1574.

*bien falta de doctrina, si se hace por los más lo que se devería por averse occupado y divertido en otros ministerios y trabajos más fáciles, y ay otras necesidades sin proveer*"[3].

## 1. El sacramento de la eucaristía

La confesión y la eucaristía eran los sacramentos más administrados por los jesuitas, al entrar en la jurisdicción de los párrocos sólo cuando los fieles los recibían en cumplimiento de la obligación anual impuesta por el Concilio Lateranense IV, que estipulaba que habían de recibirla de los párrocos o sus delegados durante el tiempo de Pascua.

También fue decisiva la reforma protestante, una ruptura que surgió como respuesta a la tan deseada y aplazada reforma de la Iglesia, que no llegaría hasta Trento. Se basaba en el principio de "la Escritura sola" y había repudiado no sólo abusos notorios y supersticiones, sino también el canon de la eucaristía, lo que dio pie a la reforma tridentina de la liturgia, con el objetivo de realzar la misa, comenzando con las ediciones del *Breviario* y el *Misal* por Pío V (1568 y 1570), la uniformidad y fijación de la liturgia, vigilada por la Congregación de Ritos, creada por Sixto V en 1588, y la comunión frecuente auspiciada posteriormente por los decretos sobre la comunión de Pío X. En general la renovación litúrgica tendía a acercar el altar al pueblo, y a promover la comunión frecuente, práctica por la que apostaron los jesuitas, según se expresa en la temprana obra de Cristóbal de Madrid *De frequenti usu sacramenti Eucharistiae libellus* (Nápoles 1555).

### *1.1. Liturgia eucarística*

Después de Trento se introdujeron prácticas nuevas de veneración y custodia de la forma consagrada, como los tabernáculos, que se generalizan en los altares[4], y la liturgia, especialmente la eucarística, fue el gran medio de educación ascético-espiritual del pueblo cristiano, constituyendo una cate-

[3] ARSI, Fondo Gesuitico (FG), 1462 II, 6, 4.

[4] LLORCA, B. Y OTROS, *Historia de la Iglesia Católica. Tomo III. Edad Nueva (1303-1648)*. BAC, Madrid 1967, 1085.

quesis permanente y cíclica, según el ritmo del año litúrgico. Es una celebración con múltiples aspectos escénicos que contribuyen a conmover la afectividad: la predicación, cuando la había, que en la época del barroco solía ser muy efectista; los múltiples elementos plásticos y sensuales de la misma liturgia, como los ornamentos adornados con vistosos bordados y estampados, los gestos y ritos, la iluminación de las velas y lámparas de aceite, el olor del incienso, la vistosidad y aroma de las flores, la melodía del canto litúrgico, e incluso el uso del latín, incomprensible para el pueblo llano a quien resultaría algo esotérico. No hay que olvidar el mismo escenario donde se "representaba" esta liturgia: retablo y templo, que, además estaban artísticamente construidos en uno de los estilos más plásticos de la historia, y de moda en este tiempo: el barroco.

Hasta la reforma de Pío XII existían las siguientes fiestas en los días de los santos, de mayor a menor categoría: doble de primera clase, doble de segunda clase, doble mayor, doble, semidoble y simple. En los días de categoría semidoble y simple se podían decir también misas votivas o cotidianas de difuntos. Algunas fiestas dobles de primera clase solían tener octava, otras dobles de segunda clase tenían octava simple, que era sólo el octavo día. Los días entre semana se celebraba la misa del tiempo correspondiente, especialmente en Adviento, Cuaresma y Pascua. Fuera de estos tiempos, en la misa diaria, o misa de feria, se celebra la del domingo antecedente, si no hay una misa propia, por ejemplo, de un santo particular.

En la iglesia del colegio que nos ocupa, se decían diariamente varias misas, no sólo por los sacerdotes jesuitas, sino también por otros clérigos, según una tabla que el Prefecto de iglesia elaboraba, en la que anotaba las que se debían celebrar en el altar mayor, y quién sería el celebrante. Aunque podía acomodar las distintas misas a los horarios de cada sacerdote, debía fijarlas, de manera que no quedara a la libre elección de cada uno, para evitar que en alguna ocasión el sacristán tuviera que improvisar un celebrante. Igualmente debía estar prevista la relación de hermanos que ayudaran a la misa del altar mayor[5]. El Provincial ordena en 1727 que en la tabla de la sacristía se señalasen tres misas semanales para intenciones institucionales, en lugar de las dos que se solían celebrar: una por la

[5] (B)iblioteca (N)acional Madrid, Ms. 9473, 11: Visita del Visitador P. Pedro González de Mendoza, 09.07.1636.

Compañía, otra por los benefactores y otra por el fundador[6]. La costumbre, desde antiguo, era anunciar el comienzo de las misas del altar mayor tañendo la campana grande; también se anunciaba la misa de los estudiantes, para que acudieran con tiempo suficiente[7]. Igualmente, el toque de campana al inicio de cada misa servía para avisar a los fieles, especialmente a "*los de la plaza*", que solían asistir[8]. Hacia 1720 había tantas misas diarias que quien quisiera asistir a una no tenía que preocuparse del horario, y se divulgó el dicho "*para oír misa á la Compañía y ponerse a oír la misa que empieza*"[9], de manera que así se garantizaba que todo el que quisiera oír misa pudiera hacerlo, preocupación del Cabildo catedralicio desde el siglo XVI[10].

En los días de fiesta se abría la iglesia un cuarto de hora después de comenzar la oración de la comunidad, tocando entonces a misa, pudiendo salir a confesar dos sacerdotes designados por el superior. Las puertas debían cerrarse, los días laborables, al toque de primera mesa, o primer turno de comida, si ya no había confesiones; y los días de fiesta, al acabar las confesiones. Los domingos por la tarde, en que se abría cuando se exponía el santísimo, se debía cerrar al toque de la oración[11]. Según el uso y costumbre de la provincia jesuítica de Andalucía, cuando el hermano sacristán cerraba la iglesia al acabar todas las misas, tenía la obligación de llevar las llaves al aposento del Rector, quien las custodiaba, salvo que por la tarde hubiera alguna función que requiriera abrir el templo[12].

---

[6] BN, Ms. 9473, 138v: Visita del P. Manuel Sánchez, 04.11.1727.

[7] BN, Ms. 9473, 27: Visita del P. Luis de Tero, 14.11.1645.

[8] BN, Ms. 9473, 3v: Visita del P. Muñoz de Gálvez, 26.07.1630.

[9] ARSI, "*Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de Málaga*. Tomo primero. Tiene setenta capítulos y sesenta y dos PP. Rectores, de los cuales el primero es el P. Cristóbal Méndez Lobo y el último el P. Antonio Franquís. Contiene este tomo los hechos desde el año 1572 hasta mediado el año de 1759", (en adelante *Historia del colegio*), cap. 58.

[10] (A)rchivo (C)abildo (C)atedral (M)álaga, Actas Capitulares (AA.CC.), 6 (1518-1528), 202: 10.07.1527.

[11] BN, Ms. 9473, 15: Visita del P. Álvaro Arias, 08.01.1639.

[12] BN, Ms. 9473, 83v: Visita del P. Jacome Squarzafido, 20.03.1686.

La primera misa podía oficiarse una hora antes de amanecer, según privilegio concedido en 1578 por Gregorio XIII[13], lo que permitió adelantar la primera misa a media hora después de comenzar la oración matutina de los jesuitas, que empezaba a las 5:30[14]. Esta concesión se redujo después sólo al tiempo de verano, práctica general en la provincia[15], si bien parece que esta licencia sólo se mantuvo después en los días de jubileo, y, por el contrario, se prohibió decir misa a las tres de la mañana a puerta cerrada, como hacía alguno[16]. El Provincial reprocha en 1675 el desorden debido a la poca puntualidad en la primera misa entre semana, y para evitarlo ordena que la celebren los dos maestros de latinidad, encargándose cada uno en la semana en la que le tocaba inspeccionar el comportamiento de los estudiantes durante la función religiosa, para que, oficiada su misa, pudiera después asistir a la de los alumnos[17]. Después, en 1743, se permitió que durante la hora de oración se pudieran decir dos misas, una que comenzaba con la oración, que diría el misionero de El Perchel[18] más antiguo, y otra a la media hora, que sería la de uno de los profesores de latinidad. La tercera liturgia eucarística la celebraría el otro misionero de El Perchel, y comenzaba al dar el toque del final de la oración[19].

Para evitar la premura y facilitar la devoción al decir la misa, se puso una duración mínima de media hora[20]. El orden y turno de misas debía ser de tal manera que no se dejase mucho tiempo entre una y otra[21], y no acabasen muy temprano las que decían los jesuitas, los días de fiesta, debién-

---

[13] *Gregorius XIII. Indulgentia plenaria semel in anno, facultas celebrandi per horam ante auroram, conferendi gradus, etiam ac concurrendi con universitatum lectoribus* 07.05.1578, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1983, I, 75-78.

[14] Según el horario vigente después de la restauración de la Compañía, que, probablemente, era el mismo que se seguía antes de la supresión de la Compañía.

[15] BN, Ms. 9473, 1: Visita de Juan Muñoz de Gálvez, 22.09.1628.

[16] BN, Ms. 9473, 44v: Visita del P. Diego López, 26.05.1657.

[17] BN, Ms. 9473, 73v: Visita del P. Martín de Zuaznabar, 26.01.1675.

[18] Se trata de una misión permanente en barrio de El Perchel fundada por el malagueño Armengual de la Mota en 1719, siendo Obispo de Cádiz.

[19] BN, Ms. 9473, 156: Visita del P. Pedro de Céspedes, 09.06.1743.

[20] BN, Ms. 9473, 88: Visita del Visitador Diego Valdés, 18.03.1689.

[21] BN, Ms. 9473, 44v: Visita del P. Diego López, 26.05.1657.

dose evitar también oficiar más de una eucaristía simultáneamente. Las últimas celebraciones, menos apetecidas por el ayuno eucarístico que había de guardarse desde media noche, se las debían distribuir entre todos, por turno, de manera que no cargasen con todas ellas los clérigos ayudantes. En verano en los días laborables se debían acabar todas las misas a las diez, no mucho antes, y en invierno media hora más tarde. Los jesuitas acabarían sus celebraciones, los días de trabajo, a las nueve, "*siguiéndose después los señores sacerdotes de fuera, a quien convendrá hazer buen trato y agassajarlos para que surtan de misas con sucesión continuada nuestra Yglesia*"[22]. Después de oficiar misa se recogían en uno de los dos "*retiramientos*" que había para dar gracias[23]. El Provincial ordena en 1743 que sólo se preparen en la sacristía tres "recaudos" para decir misa, incluido el servicio del altar mayor y todos se debían servir de estos tres avíos sin sacar ninguno más. Prohíbe, además, que se intercambiasen libremente las misas adjudicadas[24]. Don Ignacio Camargo y su mujer Catalina Pizarro fundaron la última misa de todos los domingos y fiestas a las 11 de la mañana, a cargo de los maestros de gramática con un censo[25] de 800 ducados de principal sobre tierras en Mijas, por su testamento, del que era albacea el Rector Fernando Castellano (1683-1686)[26]. Este censo se redimió y el capital se empleó en redimir otros censos que tenía el colegio sobre sus bienes[27].

El altar mayor estaba reservado a los jesuitas, de manera que los clérigos que acudían a celebrar misas votivas u honras fúnebres y entierros

---

[22] BN, Ms. 9473, 73v: Visita del P. Martín de Zuaznabar, 26.01.1675.

[23] BN, Ms. 9473, 53: Visita del P. Alonso Rodríguez, junio 1664.

[24] BN, Ms. 9473, 156: Visita del P. Pedro de Céspedes, 09.06.1743.

[25] El censo era un contrato por el que se sujetaba hipotecariamente un bien inmueble al pago de una pensión anual como contraprestración a un bien recibido del dador, generalmente dinero. En este caso el tomador pagaba anualmente el interés del capital (llamado "principal") recibido en dinero.

[26] *Historia del colegio*, cap. 45.

[27] (A)rchivo (G)eneral (S)imancas, Gracia y Justicia, Legajo 680 s/f.: "Relación de treinta y una Memorias o Fundaz[ion]es que se están cumpliendo de Cuenta del Caudal de Temp[oralidade]s", Juan Antonio Archimbaud y Solano, Madrid 8 de marzo de 1785.

debían oficiarlos en las capillas laterales[28]. Los sacerdotes jesuitas no debían decir misa, ni para sanos ni enfermos, en capillas privadas, según se observaba en el resto de la provincia jesuítica[29].

Las eucaristías diarias se celebraban con sobriedad, y, por lo tanto, sin diácono ni subdiácono, que sólo se permitían en fiestas muy señaladas. Sí recuerda el Provincial que debía encenderse una tercera vela desde "*el alzar hasta el consumir*", especialmente en el altar mayor, según la norma litúrgica y la práctica de la Compañía[30], además de las dos velas o lámparas de aceite, que debían arder en el altar mayor en los días de fiesta, como se hacía en Córdoba y Sevilla[31]. En las fiestas especiales, que incluían sermón, la misa y vísperas eran cantadas, pero al ser pocos los jesuitas del colegio se ayudaban para el canto de los estudiantes seglares, que no debían ser muy buenos cantores y dificultaban la devoción, por lo que se acabó suprimiendo el canto en esos días, sirviéndose de lo decretado en la Congregación General III, pues el pueblo agradecía más una misa rezada devota que una mal cantada. Y así fue aprobado en 1594 por la consulta de provincia hasta que hubiese más número de jesuitas que pudiesen cantar bien[32]. El P. General sancionó esta decisión, siempre que se pudiera hacer sin escándalo, "*pues el cantar es provisión y el no cantar es más conforme a la constitución*"[33].

La solemnidad se expresaba, en parte, con los ornamentos, por lo que se homogeneizó su uso en toda la provincia, siguiendo las prácticas litúrgicas generales: usar sobrepelliz para acudir a alguna procesión, o al salir a recibir determinadas procesiones a su paso por el colegio, como la del Corpus, la de las letanías, o las del Jueves, Viernes y Sábado Santo; también al guardar el Santísimo después de ser expuesto; en las vísperas cantadas y en las solemnes, como en la Circuncisión, San Sebastián; en los

[28] BN, Ms. 9473, 44v: Visita del P. Diego López, 26.05.1657.

[29] BN, Ms. 9473, 1v: Visita del P. Muñoz de Gálvez, 22.09.1628.

[30] BN, Ms. 9473, 78: Visita del P. Baltasar de Egues, 22.08.1684.

[31] BN, Ms. 9473, 16: Visita del P. Álvaro Arias, 08.01.1639.

[32] ARSI, Hisp. 137, 329: Cristóbal Méndez a Aquaviva, Trigueros 24.11.1594.

[33] ARSI, Baetica (Baet.) 3 I, 189: Aquaviva al Provincial Cristóbal Méndez Lobo, 16.01.1595; 270: Aquaviva al consultor de Málaga Cristóbal Méndez Cabrera, 03.06.1596.

maitines de Navidad; en los entierros de los jesuitas y en los responsorios en la conmemoración de los difuntos. La capa pluvial se usaría en las vísperas solemnes cuando asisten otros sacerdotes y religiosos; en las primeras misas y al encerrar el santísimo, en los entierros de jesuitas y los responsorios del día de los difuntos, cuando se sale con cruz alta y acólitos a recibir alguna procesión y cuando el Sábado Santo se lleva el sacramento al sagrario. Las dalmáticas se usarán en las misas solemnes si hay suficientes sacerdotes que asistan al altar y al coro, si hay música y dice la misa algún personaje. El incensario se usaba en las misas en que había capa pluvial, en las que se usaba dalmática, cuando se encerraba el Santísimo o se llevaba en procesión el Jueves, Viernes y Sábado Santo; en los entierros y responsos de los jesuitas; en la bendición de la ceniza del miércoles de ceniza, bendición del fuego del Sábado Santo y cuando se sale en capa a recibir alguna procesión[34].

Además de las muchas misas que ya había en el colegio, el sacristán, Francisco Salcedo, pidió algunas misas al Cabildo eclesiástico, para los presbíteros seculares que iban a celebrar a San Sebastián, y se le mandaron librar 300[35].

### *1.2. Memorias pías*

Aunque las memorias pías y capellanías han sido más estudiadas desde el punto de vista económico, como una propiedad vinculada, no hay que olvidar su referencia al purgatorio, pues se instituían para conseguir sufragios para el alma del fundador. El sufragio es una indulgencia para los difuntos, si bien se enmarca en una teología que en pocos aspectos tiene carácter obligatorio, y que fue objeto de muchos abusos; conseguían la remisión ante Dios de la pena temporal merecida por los pecados que han sido perdonados en cuanto a la culpa, de manera que permitieran reducir la pena del purga-

[34] BN, Ms. 9473, 5v: Visita del P. Francisco Alemán 15.12.1632; 9v: Visita del P. Juan de Casarrubios 21.09.1635.

[35] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 7v: 08.01.1723.

torio[36]. Había un altar privilegiado", en el que, al decir misa en él aplicándola por un difunto, sacaban su ánima del purgatorio, por vía de sufragio, según comunicara el General esa facultad a determinados jesuitas, como lo hizo en 1594 al P. Juan de Espinosa[37], y al P. Diego de Herrera, en 1598[38], y suponemos que a otros, de los que no tenemos constancia. Esto pudo facilitar que muchos de los malagueños que trataban a los jesuitas encargaban memorias perpetuas por su alma (con explícita intención de conseguir sufragios) o en honor de algún santo de su devoción (quizás con la misma intención implícita), para lo que dejaban donaciones en vida o mandas testamentarias. Pero para poder ser aceptadas las donaciones para obras pías debían tener renta suficiente para garantizar su cumplimiento[39].

Disponemos de las relaciones que se elaboraron después de la expulsión de los jesuitas, si bien a veces no queda claro si se trata de memoria pía, fiesta fundada u otro tipo de carga espiritual. Todas las Memorias y Fundaciones pías constaban en el libro de Sacristía del colegio y los jesuitas las cumplían globalmente, sin tener en cuenta la asignación de cada una, pues para algunas sobraba con la dotación que tenían, mientras que para otras no llegaba, incluso algunas las celebraban con más solemnidad de la que estaban obligados; además, las cuentas estaban mezcladas con otras cosas pro

---

[36] Sobre las fundaciones pías puede consultarse, entre otros, MIGUÉLEZ, L., *Capellanías y fundaciones piadosas*, Ecclesia, 1953; PASCUA SÁNCHEZ, M.ª J. DE LA, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz 1984; VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona 1985; RIVAS ÁLVAREZ, J. A., *Miedo y piedad: testamentos sevillanos de s. XVIII*, Sevilla 1986; VOVELLA, M., *Piéte barroque et déchristianisation en Provence au XVIII siécle*, París 1987; MORGADO GARCÍA, A., *Solicitudes de fundación de Oratorios en la diócesis de Cádiz (1650-1814)*, Revista de Historia Moderna y Contemporánea, Trocadero, nº 1, 1989, 67-92; PRO RUIZ, J., *Las capellanías: familia, Iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen*, Hispania Sacra 41 (1989) 585-602.

[37] ARSI, Baet. 3 I, 172: Aquaviva al P. Juan Espinosa en Málaga, Roma 24.10.1594.

[38] ARSI, Baet. 3 I, 379: Aquaviva al P. Francisco Millán, 24.08.1598.

[39] BN, Ms. 8913, 301v: Mutio Vitelleschi, 25.11.1629.

pias de iglesia y sacristía[40]. Comparando estas relaciones con el estudio realizado por la Dra. Reder Gadow[41] se observan las mismas prácticas, si bien en un número significativamente inferior, teniendo en cuenta que ese estudio se hace sobre la feligresía de las parroquias de Santiago y los Mártires durante la Ilustración, que abarca una población mucho mayor que la relacionada con el colegio, además la parroquia tiene vínculos estables y necesarios, mientras que la de la iglesia del colegio sólo es voluntaria y relativa a una población más reducida. En nuestro análisis sólo hemos contemplado las misas perpetuas y no los encargos de un número de misas de una sola vez que solían hacerse en los testamentos y repartirse con distinta participación en los diversos templos.

A pesar de ser poco el número de misas fundadas con respecto a las parroquias, era excesivo para el número de sacerdotes del colegio, en torno a 8, y algunos con otras obligaciones, y había que recurrir a capellanes del clero secular, a los que se daba un estipendio de 3 reales, o de 2 reales de plata si eran de las que encargó el Obispo de Cádiz, Armengual de la Mota. La distribución de estas limosnas de misas corría a cargo del prefecto de la sacristía, a quien se le entregaba la cantidad correspondiente a los oficios religiosos de todo el año, para que surtiera de misas a la iglesia, así en días de trabajo como en los de fiesta, llevando un libro donde se anotaría su recibo y distribución[42].

---

[40] (A)rchivo (H)histórico (N)acional, Jesuitas, 799, 10, 1-25: Escritura notarial de Tomás del Valle, de 31 de agosto de 1767 y Relación de 18 de enero de 1768; AHN, Jesuitas, 799, 10, 30-47, Declaración ante Tomás del Valle; AGS, Gracia y Justicia, 680, s/f: *Relación de treinta y una Memorias o Fundaz[ion]es que se están cumpliendo de Cuenta del Caudal de Temp[oralidade]s*, Juan Antonio Archimbaud y Solano, Madrid 8 de marzo de 1785.

[41] REDER GADOW, M., *La burguesía mercantil de la Málaga ilustrada: Mentalidades y hábitos socioculturales*, en GARCÍA-BAQUERO GONZÁLEZ, A. (Ed.), *La burguesía de negocios en la Andalucía de la Ilustración*, Diputación Provincial, Cádiz 1991, 299-326.

[42] BN, Ms. 9473, 138: Visita del P. Manuel Sánchez, 04.11.1727.

a) Aniversarios

Un grupo de allegados al colegio quisieron que los jesuitas se encargaran de su salvación eterna después de su muerte, dejando dinero para misas por su alma que se habían de decir *"para siempre jamás"*. Incluimos aquí la fundación de memorias pías con la intención expresa del recuerdo del interesado, y más tarde trataremos de aquellas que toman como motivo de memoria una fiesta del santoral o del calendario litúrgico. La mayor parte de ellas habían de celebrarse en el altar de San Francisco Javier o en el de San Ignacio. El coste de todas estas memorias pías fue valorado en 1.745 reales después de la expulsión de los jesuitas, e incluyen un conjunto poco homogéneo. Para estimar si la dotación de cada fundación era adecuada podemos servirnos del acuerdo del Cabildo catedralicio para admitir aniversarios a partir de 1605, según la tarifa expresada en la siguiente relación[43]:

- Misa rezada . . . . . 3.000 mrs.
- Misa cantada y sin vigilia . . . . . 4.000 mrs.
- Misa cantada con vigilia . . . . . 5.000 mrs.
- Misa cantada con vigilia y canto de órgano . . . . . 6.000 mrs.

En 1604 los aranceles vigentes en la archidiócesis de Sevilla –a la que pertenecía Málaga- para los distintos servicios religiosos en los que podían concurrir los jesuitas eran los siguientes, indicando las cantidades asignadas al clero y al sacristán, en reales[44]:

| | *Clero* | *Sacristán* |
|---|---|---|
| - Entierro con misa cantada | 15rr | 2rr |
| - Aniversario de difunto | 15 | 2 |
| - Entierro de niños | 6 | 1,5 |

[43] ACCM, AA. CC., 16 (1600-1605), 137: 27.04.1605.

[44] MARTÍN RIEGO, M., *Reliquias de cuentas y armonías*, en COMISARIADO DE LA CIUDAD DE SEVILLA PARA 1992, *Catálogo Magna Hispalensis. El Universo de la Iglesia,* Ayuntamiento / Diócesis / Comisaría para 1992, Sevilla 1992, 451-481, especialmente 464.

| | | |
|---|---|---|
| - Entierro de esclavo | 8 | 2 |
| - Aniversario con vigilia | 8 | 1,5 |
| - Treintenario de misas de difuntos | 120 | 12 |
| - Misa cantada | 6 | 1,5 |
| - Misa rezada | 2 | - |

Puesto que los estipendios se fijaban en Sínodo con valor para todo el obispado, las tarifas de la iglesia de la Compañía no debían estar muy alejadas de estas dos tablas, al uso en la época en el entorno inmediato.

## Memorias Pías del colegio en 1767

| Fecha | Fundador | Descripción Misa | Bienes, rr. | Coste |
|---|---|---|---|---|
| | María Santana | Cantada en la Concepción o su octava | 1320 censo | 15 |
| | Pedro Lezcano | Cantada, Manifiesto, Octava S. Francisco Javier | 1000 censo | 30 |
| 1692? | Baltasar Coalla | Cantada, altar S. Fco. Jav. | 1666 | 15 |
| 1622? | Fca. Manrique | 3 rezadas anuales, Sta. Catalina, S. Miguel, dif. | 3300 | 30 |
| 1581.11.21 | Fernando Puebla | 3 rezadas 1° día cada año | 200 | 6 |
| 1663.03.27 | Melchor de Lis | Misa ánimas dia de difuntos | 3000 lim. | 3 |
| 1726 | Manuel Boza | 500 rezadas al año | Huerta, dos casas | 1000 |
| 1756.03.26 | Martín de Nájera | 10 rezadas, varias fechas | Casa Alcazabilla | 30 |
| 1761.05.06 | Pedro Colombo | Rezada domingos y fiestas a las 10 (Navidad, cantada) | Dos casas | 238 |
| 1761? | Pedro Colombo | Rezada lunes (octava difuntos cantada) | 15.000 lim. | 386 |

Mariana Santana y Mexía fundó una misa cantada por su alma el día de la Concepción o en su octava con 120 ducados puestos a censo sobre un oficio de procurador, que pagaba Don Juan Cobos Padilla. La memoria fundada por Pedro Lezcano consistía en una misa cantada y el Santísimo expuesto

por su alma en uno de los días de la octava de San Francisco Javier con 30 reales de réditos de un censo de 1.000 reales de principal que pagaba al Colegio el Hospital de San Julián. La de Baltasar de Coalla era una misa cantada anual por su alma en el altar de San Francisco Javier con un censo de 1.666 reales de principal y 50 reales de rédito y 2/3 de otro censo. Francisca Manrique de Aguayo, fundó en su testamento tres misas por su alma, una el día de su fallecimiento, otra el día de los difuntos en la capilla de San Ignacio y otra el día de Santa Catalina. Dejó 2.000 ducados (1.000 para la obra de la capilla de San Ignacio, 500 para su lámpara y el resto como dote de la memoria), pero el colegio sólo cobró 1.800 (1.000 en censo y 800 al contado). Las tres misas rezadas cada año por Don Fernando de Puebla, recayeron sobre el colegio con la adquisición de la huerta de Teatinos, y se celebraban el primer día de cada año. La Misa de ánima el día de difuntos por Melchor de Lis, quedó fundada con 3.000 reales de limosna y otros 41.680 reales, parte de un censo de 86.000, por su testamento y codicilo de 26 y 27 de marzo de 1663[45].

Don Manuel Boza de Figueroa vinculó su caudal con una memoria de 500 misas rezadas cada año por su alma, con una limosna de 2 reales cada una, según dejó escrito en su testamento de 15 de julio de 1681. Hacia 1712 se interrumpió la línea sucesoria, y, según la constitución del vínculo debía tomar posesión de los bienes el colegio de la Compañía, lo que hizo en 1726. El Provincial ordena se dijeran las 4.233 misas correspondientes a los caídos desde 1712, que cobró el colegio de dicho vínculo, oficiando cada año 300 misas además de las 500 ordinarias, hasta cubrir el número anterior[46]. No se siguieron regularmente las órdenes del Provincial por lo que en 1732 manda que se le entreguen al prefecto de la sacristía los 600 reales que costaban las 300 misas extraordinarias, para que las emplease en esti pendios de dichas misas[47]. El caudal era la huerta del Ciprés y la casa llamada del Correo en la calle Boza, y la casa en calle de la Higuera, de la

[45] (A)rchivo (H)istórico (P)rovincial (M)álaga, Leg. 3038,470, escribanía de Tomás del Valle: remite al testamento ante Juan Esteban Labado.

[46] BN, Ms. 9473, 138v: Visita del P. Manuel Sánchez, 04.11.1727; AHPM, Leg. 3037, 456-478, escribanía de Tomás del Valle.

[47] BN, Ms. 9473, 144: Visita del Viceprovincial Antonio del Puerto, 02.07.1732.

que se le arrendó a Don Ignacio Chinchilla una bodega con tinajas y dos salas altas. Importaban 2.452 reales al año[48].

Martín de Nájera, beneficiado de la parroquia de Santiago y fiscal de la Audiencia Episcopal, dejó por testamento una casa en la calle Alcazabilla frente a la cilla decimal, por 10 misas rezadas con una limosna de 3 reales cada una. Dos misas en cada una de las siguientes fiestas: Encarnación de Nuestro Señor, Asunción, Natividad de Nuestra Señora, San José, y San Pedro y San Pablo. La casa pasaría al colegio después de la muerte de Clara Carbonel, religiosa del convento de San Bernardo. Esta herencia se llevó a cabo en el rectorado de Martín Lozano (1751-1755)[49]. Para oficiar las misas se había fundado una capellanía el 1 de abril de 1690, con la casa que el fundador recibió por donación el 1 de octubre de 1679, pero posteriormente la memoria quedó en posesión del colegio por providencia del Provisor, el 26 de marzo de 1756, no como capellanía, sino como memoria perpetua[50].

El presbítero Pedro Colombo, en su testamento de 6 de mayo de 1761 dotó con dos casas una misa rezada por su alma a las 10 de la mañana todos los domingos y días de fiesta del año, excepto el día de Navidad que había de ser cantada. Una de las casas estaba en calle Jinetes[51], y la otra en calle Jaboneros[52]. Otra misa rezada había de oficiarse todos los lunes del año, excepto el de la octava de difuntos, que había de ser cantada y con vigilia y responso, por 15.000 reales, donde estaba incluida la dotación de otra misa a San Francisco Javier en su fiesta. El dinero había de ser invertido comprando una casa u otra posesión para pagar las misas con sus réditos, dedicando lo que sobrara de la compra, para una fiesta a San Francisco Javier. Además de las memorias anteriores, la Congregación del Espíritu

[48] *Historia del colegio*, cap. 58.
[49] Idem.
[50] AHPM, leg. 3038, 541-550, escribanía de Tomás del Valle.
[51] AHPM, leg. 3036, 345-352, escribanía de Tomás del Valle.
[52] AHPM, leg. 3042, 379-388, escribanía de Tomás del Valle.

Santo pagaba 9 misas cantadas y 17 rezadas anuales, probablemente por el ánima de sus difuntos[53].

Otras memorias no llegaron a tener efecto antes de la expulsión de los jesuitas[54]. Una de ellas fue la fundada por Ana Velasco y su marido Antonio Pérez. Tuvieron siete hijos: dos religiosos agustinos, fray José y fray Diego; uno soltero, Don Juan Pérez; Fray Antonio Pérez, hermano de San Juan de Dios; H. Pedro Pérez, jesuita, y Ana Pérez, dominica del convento de El Ángel. El religioso de San Juan de Dios renunció en 1731 a sus legítimas y posibles herencias a favor de sus padres, reservándose, desde la muerte del último de sus progenitores, 100 reales de vellón anuales, mientras viviese él. Igual hizo el jesuita H. Pedro Pérez, el 11 de junio de 1736, renunciando a sus legítimas y otras herencias, destinando el usufructo para sus padres.

Ana Velasco había comprado cuatro posesiones entre 1736 y 1741, pero sirviéndose del H. Manuel González Beltranilla, quien las adquirió a nombre del colegio, con permiso del Provincial Pedro de Céspedes, quien autorizó a Manuel González Beltranilla y Pedro Pérez para su administración. Las propiedades (una casa en calle Jaboneros, almacén del muro del Postigo de los Abades, casa en calle Mármoles, y casa en calle Postigo de San Bernardo) ascendían a 19.935 reales, que cabían en el quinto de todos sus bienes[55], por lo que fundó el 8 de junio de 1743, una memoria, cuyas rentas eran de 1.511 rr. y tres gallinas. Todos los años se debía celebrar una fiesta a la imagen de Nuestra Señora del Pópulo el 5 de agosto, consistente en una misa cantada, el Santísimo expuesto, sermón y música de catedral.

---

[53] AGS, Gracia y Justicia, Leg. 680 s/f.: *Relación de Trece Mem[oria]s ó Fundaz[ion]es cuyo cumplimi[en]to está suspenso desde la ocupaz[i]on y conmutado p[o]r no poderse practicar en la forma expecifica qe. dispusieron sus Fundadores. A continuaz[i]on de las trece fundaz[ion]es se da noticia de otras sobre que hay expedientes particulares.*

[54] Idem.

[55] La quinta parte de su patrimonio era de libre disposición en caso de tener herederos forzosos, pues en caso contrario podía determinar sobre la totalidad de sus bienes: REDER GADOW, M., *La mujer malagueña ante el otorgamiento de su última voluntad*, en: *Actas de la IV Jornadas de investigación interdisciplinaria sobre la mujer, siglos XVI-XX*, Universidad Autónoma, Madrid 1986, 105-114.

Con las rentas de la dotación se había de costear la fiesta y dar un primer plato a la comunidad, distribuyendo el dinero sobrante, la mitad en misas en el colegio por su alma, la de su marido y difuntos, y la otra mitad en lo que tuviese necesidad la iglesia y sacristía de los jesuitas. Según disposición de Ana Velasco, se establecía un usufructo con estos bienes, siendo llamados por orden Sor Ana Pérez, el H. Pedro Pérez y Fr. Antonio Pérez[56].

El jesuita H. Pedro Pérez fundó otra fiesta anual con manifiesto en el mismo día 5 de agosto a la misma imagen de Nuestra Señora del Pópolo en sufragio por su alma, la de sus padres y hermanos. La dotó con el importe de su legítima, a la que renunció, por escritura en Málaga el 11 de junio de 1737, dejando en usufructo a sus padres, disponiendo que a la muerte de éstos se emplease su importe en posesiones y gozase su usufructo su hermana Ana Pérez, hasta su fallecimiento, y verificado éste pasaran al colegio las posesiones para cumplimiento de la memoria. A esta memoria le tocó, por la escritura de partición, un capital de 51.536 rr. y 28 mrs.[57], cuya renta anual era de 1.503 rr. y 10 mr. Ninguna de estas dos memorias tuvieron efecto porque en el momento de la expulsión de los jesuitas vivían Fray Antonio y Sor Ana, usufructuarios de los capitales de las memorias.

También encontramos esporádicamente mandas testamentarias con misas en el colegio, como Don Gregorio Gómez de Chinchilla Páramo, quien por testamento de 1724, ordena se digan 100 misas en la Compañía de Jesús, por los eclesiásticos que asisten en dicho colegio[58].

b) Capellanías

La capellanía era una fundación hecha por una persona con derecho a percibir ciertos frutos y la obligación de cumplir las cargas espirituales fijadas por el fundador, simultaneando en una misma institución un acto de piedad con una actividad económica. La fundación de una capellanía era un acto jurídico que se realizaba ante escribano, y los bienes pertenecientes a la capellanía, con la autoridad del Provisor, pasaban a ser espirituales o

[56] AHPM, Leg. 3038, 125-127, escribanía de Tomás del Valle.
[57] AHPM, Leg. 3039, 356-414, escribanía de Tomás del Valle.
[58] AHPM, Escribanía Marcos Trujillo, leg. 2173, 669-675v, 17.088.1724.

eclesiásticos. Hay dos grandes grupos de capellanías, las eclesiásticas o colectivas y las laicales o mercenarias, y entre las eclesiásticas figuran las de sangre o parentesco. Para algunos clérigos era el único ingreso y eran ordenados "a título de capellanía". Muchas de las rentas se devaluaban con el tiempo, por lo que quedaban ridículas[59].

Capellanías vinculadas al colegio en 1767

| Fundador | Parroquia | Bienes | Copatrón |
|---|---|---|---|
| 1. Gerónimo Montesinos y Ana Narváez | | Casas Pozos Dulces | |
| 2. Juan Serrano | | | Guardián OMC |
| 3. Simón Fernández | | | Canónigo Lectoral |
| 4. Diego Gómez | | | Provisor. |
| 5. Bartolomé Rz. de Córdoba | | | |
| 6. Elvira Estrada | | 11.000 reales | |
| 7. Sebastián Arriola | | 11.000 reales | |
| 8. Beatriz Pareja | Mártires | 11.000 reales | |
| 9. Melchor de Lis | Mártires | 34.320 reales | |
| 10. María Navarrete | Mártires | Olivas, tierras casa Alhaurín | |
| 11. Bernarda Espínola | Santiago | | |
| 12. Isabel Bautista | San Juan | | |
| 13. Violante Pisaña | Catedral | Varios censos | |
| 14. Diego Felipe Hierro | S.Sebastián (Antequera) | 2 casas C. Parra | |
| 15. Isabel de Albo (1657) | Hospital convalecientes | 500 ducados pral. | |

[59] MARTÍN RIEGO, M., *Reliquias de cuentas y armonías*, en: COMISARIADO DE LA CIUDAD DE SEVILLA PARA 1992, *Catálogo Magna Hispalensis. El Universo de la Iglesia,* Ayuntamiento, Diócesis, Comisaría para 1992, Sevilla 1992, 451-481, especialmente 466-468.

Por parte del fundador de la capellanía era un modo de garantizar los sufragios por su alma, si bien a veces influían otras intenciones, como exenciones fiscales, propiedades vinculadas, prestigio social, etc. Algunos fundadores de capellanías las ponían bajo la protección del colegio de los jesuitas, nombrando al Rector como patrón o copatrón, con el encargo de nombrar al capellán, quien disfrutaría de los bienes o rentas de la capellanía, a cambio de cumplir con las condiciones estipuladas. Disponemos de una relación de las capellanías de las que era patrón el P. Rector, elaborada después de la expulsión de los jesuitas, pero de muchas de ellas no consta la fecha de fundación:

Tenemos más datos de la capellanía fundada por Melchor de Lis, en la parroquia de los Mártires, por su testamento ante Juan Esteban Labado, el 26 y 27 de marzo de 1663. El colegio le debía a Susana de Vargas y a él mismo, como su heredero, un total de 11.118 ducados, capital de varios censos. Al morir Melchor de Lis dejó fundada esta capellanía dotándola con 3.120 ducados de principal, situándolos sobre los censos que le pagaba el colegio, donando lo restante de sus capitales, 7.998 ducados, y corridos que se le debían, al mismo colegio. El censo de 3.120 ducados fue reconocido por el colegio el 7 de julio de 1663, y fue redimido con el permiso del Provisor y Vicario General del obispado, por escritura del capellán Diego Fernández de Gálvez Navarro, en 1692[60]. La dote de esta capellanía se estableció en una casa en la plazuela de San Juan, otras en calle San Buenaventura y calle Beatas, y un censo de 500 ducados de principal. Como resultas de un pleito de 1735, el Provisor determina que la capellanía pertenecía a Don Francisco Leiva y Córdoba, por haber sido nombrado por el Rector del colegio Ignacio de Castro. Debía decir 156 misas rezadas al año, por el alma del fundador, recibiendo un ducado por cada una. Las misas habían de oficiarse el lunes, martes y viernes de cada semana. Se manda que perciba las rentas desde 14 de agosto en que murió Nicolás Chinchilla, anterior capellán, hasta 15 de septiembre en que se dictó

[60] AHPM, 3038, 470, escribanía Tomás del Valle.

sentencia. El 15 de enero de 1780 pide dicha capellanía Antonio José Leiva, hermano del fallecido capellán, así como Antonio Jaime de Oliver[61].

Doña Isabel Dalbo (o de Albo)[62] por testamento de 21 de mayo de 1657, ante el escribano Agustín de Felix, fundó una capellanía de misas en el hospital de convalecientes con 500 ducados de principal, para, con sus réditos, decir una misa todos los domingos, por su alma y la de sus padres y abuelos, por 165 rr. Nombró patrono al Rector del colegio.

*1.3. Jubileos*

Se podían obtener indulgencias, o remisión de las penas de purgatorio, concedidas por el Papa para los fieles vivos (pues los sufragios eran para los difuntos), realizando ciertas prácticas (confesión, comunión, algunas oraciones) en determinados tiempos o lugares. La indulgencia, cuya extensa práctica no va acompañada de un contenido teológico claro, libera no sólo de las penas canónicas, sino también de las penas merecidas ante Dios por el pecado, y podía ser parcial o plenaria. Por bula estaba concedido el jubileo para los jesuitas y sus alumnos, pero el General Mercurián recuerda en 1576 que se use "*dello sin offensión de los ordinarios y otro tribunal a quien esto pueda tocar.*"[63] Paulo V concedió indulgencia plenaria para todos los fieles que confesaran y comulgaran en cualquier iglesia de la Compañía en el día de su advocación, desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol[64].

Según la concesión de Gregorio XV (1621-1623), quienes conseguían el jubileo anual de la doctrina, cada mes que confesaran y comulgaran

---

[61] AHN, Jesuitas, 799, 45, 8-9: *Relación de los méritos y exercicios literarios de Don Antonio Jaime de Oliver*, Madrid, 14 de agosto 1784.

[62] AHN, Jesuitas, leg. 799, 10, 21-22 y 44v-45: Escritura notarial de Tomás del Valle, de 31 de agosto de 1767 y Relación de 18 de enero de 1768.

[63] ARSI, Baet. 1a, 39-40: Mercurián al P. Bernal, Roma 31.03.1576.

[64] *Pauli V indulgentia plenaria perpetua pro omnibus ecclesiis Societatis Iesu in festo tituli seu fundationis*, 16.12.1611, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1983, I, 137-138.

ganaban 7 años y 7 cuarentenas de perdón[65]. Estos jubileos mensuales de la comunión se practicaban en el colegio, el segundo domingo de cada mes, lo que había que publicar previamente para que acudiera la gente a confesar y comulgar. Durante el rectorado de Martín de Roa (1619-1623) fue muy abundante el fruto de los jubileos mensuales, tanto que la gente, que no cabía en la iglesia del colegio, iba a otros conventos a conseguirlos[66]. Debían acudir los miembros de la congregación del Espíritu Santo, sustituyéndose por el jubileo, en esa fecha, la plática que se les debía dar dentro del colegio[67].

A final del siglo XVII el Provincial ordena que en estas fiestas se predicara y que por la tarde se expusiera el Santísimo, pudiendo trasladarse la fiesta de septiembre a octubre, por el calor[68], pero se dejó la predicación durante algún tiempo debido al poco número de sujetos del colegio[69]. El Rector Agustín Pichardo (1721-1724) introdujo algunas modificaciones en la práctica de los jubileos del mes. Antes se hacían sin música y

> "era un desconsuelo el ver y oír encerrar al Santísimo Sacramento. Pero ahora con el nuevo realejo y tres músicos de la Parroquia que á poca costa se traen uno para que toque el realejo y dos para que canten la letanía de Nuestra Señora y el Tantum ergo, se hacen esta y las demás funciones con bastante decencia"[70].

Había dotaciones para la mayoría de los jubileos de mes, cuyo coste fue valorado por la administración de temporalidades, tras la expulsión de los jesuitas, en 297 reales.

---

[65] REYERO, E., *Misiones del M. R. P. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús. 1665-1686,* Editorial Compostelana, Santiago 1913, 384.

[66] *Historia del colegio*, cap. 20.

[67] BN, Ms. 9473, 35: Visita del P. Pedro de Fonseca, 11.10.1653.

[68] BN, Ms. 9473, 97v: Visita del P. Fernando Castellano, 26.06.1699.

[69] BN, Ms. 9473, 110: Visita del Visitador Félix de Vargas, 30.05.1710.

[70] *Historia del colegio*, cap. 57.

**Jubileos del mes dotados en 1767**

| Mes | Fundador | Bienes, en reales | Coste, en reales |
|---|---|---|---|
| Enero | Elvira Torres | 1.400 | 40 |
| Marzo | Marqués Cropani | censo 1.100 | 33 |
| Abril | Brígida Méndez | censo 1.100 | 33 |
| Mayo | Margarita Haya | censo 1.320 | 39 |
| Junio | Diego y Magdalena | 4.000 | 40 |
| Julio | Francisca Jiménez | censo 8.800 | 40 |
| Setiembre | Pedro Pérez | 1.100 | 33 |
| Diciembre | Ana Avila | censo 1.320 | 39 |

## 2. Sacramento de la confesión.

Los jesuitas contribuyeron a propagar la práctica frecuente de la confesión, especialmente la que abarcaba toda la vida, llamada "confesión general", para obtener la reconciliación y también como medio de revisión y reforma de vida, uno de los objetivos pastorales del concilio de Trento. El talante de los confesores jesuitas debía ser tal que mostrara el aspecto paternal de Dios y su perdón, consolando y animando al penitente, por lo que, de hecho, la confesión se convertía en ayuda y acompañamiento espirituales. De hecho, consiguieron fama de buenos confesores, especialmente de casos rebeldes[71]. Para ayudar en este ministerio Juan Alonso de Polanco escribió un directorio[72], y en 1616 se enviaron unas instrucciones emanadas de la Congregación General VII, para los confesores jesuitas: Entre

[71] O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao 1995, 173-192. Ver: TAUSIET CARLES, Mª., *Conciencias insumisas: la resistencia a la confesión en el arzobispado de Zaragoza a finales del siglo XVI*, en: PEREIRA IGLESIAS, J. L. Y GONZÁLEZ BELTRÁN, J. M. (Eds.), *Felipe II y su tiempo. Actas de la V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna,* Universidad de Cádiz. AEHM, Cádiz 1999, I, 589-596.

[72] POLANCO, J. A., *Breve directorium ad confessarii et confitentis munus recte obeundum*, Liége, H. Hovius, 1591. También escribió un *Método para ayudar a bien morir* en 1578 (BN, Ms. 7.873).

otras cosas, se ordenaba que no pudieran confesar mujeres, hasta pasados dos años de la ordenación, como se había mandado en 1590, y cuando pudieran realizarlo debían interponer una reja entre el confesor y la penitente, además de otras prevenciones[73]. Supuestos los permisos internos de la Orden, debían recibir el del Ordinario, como el P. Juan de Ledesma a quien se la concedió el Cabildo en sede vacante, en 1723, dándole licencia de confesor para hombres y mujeres[74].

El principal confesor de hombres era el P. Ministro, por lo que en días de fiesta no debía ocuparse en confesar mujeres. Le ayudaban en este menester los padres Maestros[75] y los demás que no fuesen confesores de mujeres, así como algunos clérigos seculares que confesaban en los bancos[76]. No sólo esperaban la afluencia de penitentes a la iglesia, sino que iban a buscarlos a los lugares públicos, como se hizo en tiempo del Rector Francisco Millán (1597-1600):

> "*después de Pascua de Resurrección salieron algunas veces un cura devoto nuestro y un Padre de casa á la marina á confesar á muchos pobrecillos que se quedaban sin cumplir con la Iglesia, los cuales acudían á esto con gusto, descubriéndose allí los unos a los otros diciendo: aquel ha tres años y aquel ha cuatro que no se confiesa, y decían que por falta de confesores se habían quedado. Traíanlos unas veces a casa y otras a San Juan que estaba más cerca*"[77].

En 1706 las confesiones para mujeres en la iglesia eran muchas, pero no tantas las de hombres en el patio, por lo que el Provincial reprocha este menor celo de los confesores de hombres[78], y vuelve a repetir en 1710 que esta desatendido el patio, faltando a confesar algunos que debían hacerlo[79]. En 1722 aún no eran muy concurridos los confesonarios del patio[80]. En

---

[73] *Pro confesariis Societatis*, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1893, III 346-349.

[74] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 12: 18.01.1723.

[75] BN, Ms. 9473, 47: Visita del P. Diego López, 30.07.1658.

[76] BN, Ms. 9473, 53: Visita del P. Alonso Rodríguez, junio 1664.

[77] *Historia del colegio*, cap. 11.

[78] BN, Ms. 9473, 106: Visita del P. Manuel de la Peña, 21.11.1706.

[79] BN, Ms. 9473, 110: Visita del Visitador Félix de Vargas, 31.05.1710.

[80] BN, Ms. 9473, 126v: Visita del P. Antonio de Herbás, 20.10.1722.

tiempos del Rector Vicente Morales (1755-1758) la afluencia a confesiones era tanta que había que utilizar tanto la iglesia como el patio[81].

La "Historia del colegio" nos transmite noticias particulares, anecdóticas, sobre el fruto de este sacramento. Informan de confesiones generales y casos rebeldes, como los ocurridos durante el Rectorado de Martín de Roa (1619-1623), en que se confesaron algunos que llevaban 20 años sin acercarse al sacramento de la reconciliación y, sin embargo, comulgaban por respeto humano. Otro llevaba 50 años sin confesar[82]. Hay historias edificantes, que, probablemente pasarían al fichero de casos para ilustrar los sermones, como aquella mujer que se convirtió y

> "*entre otros vicios y pecados que tenía era gran maestra de echizos amatorios y llevando un día para este fin un pedazo de una ara consagrada escondido en el pecho sintió que se abrasaba y se le levantaron muchas ampollas en el cuerpo hasta que dejándola [el ara] se le aplacaron*"[83].

Se le dijo que en sus conjuros y encantos en ninguna manera nombrara el nombre de Jesús ni de ningún santo. En el día de San Francisco sintió aborrecimiento hacia esas prácticas con mucho arrepentimiento; después de oír a un jesuita se confesó y cambió de vida.

Otra mujer que tenía promesa de hacerse monja estaba decidida a casarse, y oyendo la predicación de otro jesuita se arrepintió, entró en un convento y donó sus bienes a una pariente pobre y necesitada. Un caballero al que le habían administrado los óleos fue visitado por un jesuita con quien se confesó de pecados graves y antiguos[84].

Se ponía especial cuidado en confesar a fieles en peligro de muerte. En 1623 un moribundo del hospital falleció después de confesar pecados muy antiguos. En 1626, supo un jesuita que una persona estaba muriéndose y no se había confesado desde hacía 40 años. Intentó confesarlo pero el moribundo se resistió por completo, hasta que un día llamó a deshoras al religioso para confesarse, estando con muchos dolores en todas las articulaciones, que le desaparecieron después de la penitencia. Otra persona, estando

---

[81] *Historia del colegio*, cap. 69.
[82] *Historia del colegio*, cap. 18.
[83] Idem.
[84] Idem.

grave, "*y con mucha inquietud de su conciencia*" recibía entre sueños avisos de la Virgen de que fuese a confesarse a la Compañía y al fin se resolvió a hacerlo. Otro llegó a Málaga "*desesperado de su salvación*" desde más de 24 leguas para pasarse a Berbería; entró en algunos templos por curiosidad y entrando en el de la Compañía sintió algo especial y se confesó. Otro, con deseos de suicidio, al entrar en su cuarto encontró un cordel preparado para colgarse. Salió espantado y entró en otro cuarto donde encontró otra cuerda. Fue corriendo al colegio y se lo contó a un jesuita, mejorando su vida. Otro que volvió de América con riquezas ilícitas las perdió todas en el juego; desesperado se dio once puñaladas y lo llevaron a un hospital donde estaba un jesuita, con quien consintió hablar, confesándose y muriendo al poco tiempo[85].

También había algún penitente que parecía como "endemoniado": uno que no se confesaba por sus enormes pecados pero que por la noche era atormentado por voces que se los recordaban; salió a la calle y lo acogieron en una casa donde él y los otros oían las voces, "*representándoseles con esto algunas figuras horribles por los rincones*". A la mañana siguiente lo llevaron al colegio y a la pregunta de un jesuita respondió que veía al demonio "*que le estaba amenazando si se confesaba y que le decía que callase porque el padre le engañaba*". Lo confesó y desaparecieron las voces[86].

En alguna ocasión se remitía a algún sacerdote para ser examinado por un jesuita antes de recibir licencia, como sucedió con José Antonio Roldán, canónigo de Antequera que fue examinado por el Rector del colegio de aquella ciudad[87] Algunas anécdotas transmitidas por la misma Orden religiosa intentan poner de relieve la supremacía de los jesuitas sobre otros religiosos, como la moribunda que en 1625 no confesó por vergüenza antiguos pecados a un religioso de otra Orden, pero se acordó de la Compañía, donde no se había confesado nunca, y llamó a un sacerdote con quien se atrevió a confesarse de todo[88].

---

[85] *Historia del colegio*, cap. 25.
[86] *Historia del colegio*, cap. 22.
[87] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 19v: 03.02.1723.
[88] *Historia del colegio*, cap. 24.

Un capítulo especial dentro de las confesiones lo constituyen las mujeres. Sólo podían ser nombrados confesores ordinarios de mujeres los que tenían permiso para ello, que eran los mayores, o algún otro, con dispensa del Provincial[89], como el P. Juan de la Cruz, a quien el Cabildo sede vacante le concedió licencia para confesar mujeres estando dispensado en la edad por su Provincial[90]. Cuando acudía al colegio una mujer para pedir confesión, se llamaba tocando la "*campanilla de las mujeres*" que después se cambió por otra que estaba en el patio "*por donde se entra a la iglesia*", y por lo tanto más cerca y más práctica[91]. Las mujeres no debían llegar hasta la sacristía para pedir confesión, ni debían hablar con los jesuitas ni en la sacristía ni en la capilla de los Mártires del Japón[92]. Eran muy estrictas las normas en cuanto al trato con mujeres: no visitarlas, a no ser los que eran confesores de mujeres, y esto con limitación; no hablar con ellas en la iglesia, salvo los confesores, ni siquiera el sacristán, que debía despacharlas brevemente por la "*rejuela de la campanilla que es el sitio señalado*"[93].

No tenemos datos sobre denuncias por solicitación en la confesión, uno de los delitos contemplados en el derecho canónico y perseguidos por la Inquisición, contra los jesuitas del colegio de Málaga[94]. El P. Gabriel de Castilla tuvo algún problema relacionado con esto, del que evolucionó positivamente[95], pero se le apartó del confesonario, y se le destinó como

---

[89] BN, Ms. 8913, 296v: Ordenación del Provincial Pérez de Nueros, 27.11.1592.

[90] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 183: 17.12.1723.

[91] BN, Ms. 9473, 47v: Visita del P. Diego López, 30.07.1658.

[92] BN, Ms. 9473, 78v: Visita del P. Baltasar de Egues, 22.08.1684.

[93] BN, Ms. 8913, 301: Mutio Vitelleschi, 20.06.1630; Ms. 9473, 82: Visita del P. Jacome Squarzafido, 20.03.1686.

[94] FAJARDO SPÍNOLA, F., *Confesores solicitantes en Canarias siglos XVI y XVII*, en: MARTÍNEZ RUIZ, E. Y SIÁREZ GRIMÓN, V. (Eds.), *Iglesia y sociedad en el antiguo régimen. III Reunión científica Asociación Española de Historia Moderna (1994), Volumen I.* Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994, 591-600; ALEJANDRE, J. A., *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión,* Siglo XXI, Madrid 1994.

[95] ARSI, Baet. 3 I, 458: Aquaviva al P. Francisco Millán, 06.03.1600.

predicador, determinando el General que antes de restituirlo al confesonario debía confirmarse en su "*buen modo de proceder*"[96]. Poco después el mismo General lo anima en su crecimiento espiritual y personal[97].

Alguna dificultad y problema debió surgir en el rectorado de Martín de Roa, puesto que el 22 de mayo de 1621 pide al General que determine que *"los padres que no confiesan mujeres no las hablen por los confessonarios ni las visiten"*. Así lo acepta el General, quien lo encomienda al Provincial Francisco Alemán[98]. Hubo otras situaciones de peligro, que el General denuncia, por no seguirse la orden dejada por el Provincial de que el P. Cristóbal Méndez, confesor de mujeres, no lo hiciera sino por una reja de madera que para esto se hizo,

> "*y asi me dizen que las que llegan a confesarse con él se ponen sobre sus rodillas, con muy indecente postura. También le llevan todos los sábados en una silla de manos a confessar a un convento de monjas, lo uno y lo otro haga V.R. que se remedie, y si no puede por su sordera confessar por rejuela, no confiesse, ni permita que le lleven más con la silla de manos.*"[99]

Para evitar estos inconvenientes se había dispuesto que se guardara la uniformidad en toda la Compañía en cuanto a los confesonarios, de manera que los confesores estuvieran por la parte de dentro de casa y las mujeres por la de fuera. Si el confesonario donde estuviese la mujer tenía puerta, debía ser la mitad superior de reja o balaustre, de manera que se impidiera ser oída desde fuera, pero no ser vista[100]. El Provincial recuerda a menudo el recogimiento y observancia del orden de esta provincia en la confesión de mujeres; para ello no debían salir a los tres confesonarios de la iglesia, sino por gran necesidad que nunca se esperaba entre semana, "*si no es el padre Cristóbal Méndez por su sordez*"; en la fiestas no debían salir más de dos sacerdotes, debiendo confesar los demás en los confesonarios

---

[96] ARSI, Baet. 3 I, 478: Aquaviva al P. Francisco Millán, 21.08.1600.

[97] ARSI, Baet. 3 I, 515: Aquaviva al P. Gabriel de Castilla, 25.06.1601.

[98] ARSI, Baet. 5 I, 52v: Vitelleschi al P. Martín de Roa, 09.08.1621.

[99] ARSI, Baet. 5 I, 68: Vitelleschi al Provincial Francisco Alemán, 01.11.1621.

[100] BN, Ms. 2307, 22: *Respuestas de noviembre de 1584 a los memoriales de la provincia de Andalucía.*

"*por de dentro*"[101]. En 1668 se manda que queden dos de ellos para los días de muchas confesiones y en los demás días se usen los interiores[102]. Los que confesaban mujeres en público sólo podían hacerlo "*ad crates*", es decir, a través de la rejilla lateral, y "*que escusen el confesarles por la parte anterior*"[103]. Para evitar la indiscreción se advierte que "*no se digan cosas muy particulares del sigilo sacramental en las cartas annuas*"[104]. Había dos tipos de confesonarios en Málaga: los más seguros, "*por de dentro*" que estaban construidos de obra, en la pared, y otros muebles de madera, en la iglesia[105]. Se prohíbe que salgan a confesar a los de madera los días ordinarios, pudiéndolo hacer sólo cuando había muchos penitentes, pero de modo que se respetase la libertad de cada uno de acudir al confesonario que quisiera[106].

En relación con las mujeres se dio algún que otro episodio problemático, aunque no necesariamente relacionado con el confesonario. Conocemos lo que pudo ser un enamoramiento del Rector Valdecañas, o de la mujer respecto de él, en una respuesta del General al Provincial, en las que se refiere a

> "*las ocasiones de reparo que a dado el P. Pedro de Valdecañas su Rector, con el gobierno, y visitas de aquella mujer. Si V.R. está cierto de que con los avisos que le a dado cesarán éstos que a avido, se podrá dissimular lo pasado; pero de manera que se proponga luego para succesor suyo, en orden a que puntualmente entre en cumpliendo los tres años; si tornase a reincidir en los topes mismos será necessario quitarle dellos, aunque fuese mudándole a otra parte. Advierto que si dicha muger persevera en Málaga, conviene inviar al P. Valdecañas a otra parte acabado su officio.*"[107].

---

[101] BN, Ms., 8913, 282v: Visita del Provincial Francisco Alemán, 07.09.1622.

[102] BN, Ms. 9473, 64: Visita del P. Francisco Cachupín, noviembre 1668.

[103] BN, Ms. 9473, 48v: Visita del P. Juan de Vílchez, 25.02.1660.

[104] BN, Ms 2307, 26v: *Memorial para el P. General de la congregación Provincial de 1587.*

[105] BN, Ms. 9473, 32: Visita del P. Bernardo de Ocaña, 13.11.1650.

[106] BN, Ms. 9473, 38v: Visita del P. Visitador Francisco Franco, 20.03.1565.

[107] ARSI, Baet. 6 I, 328: Al Provincial Gonzalo de Peralta, 16.06.1640.

No era frecuente la dedicación por parte de los jesuitas a la confesión de monjas, si bien se les podía atender con otros medios como la predicación y los ejercicios espirituales:

> "*A monjas se podrá ayudar con predicaçiones y con dar exercicios, viéndose en darlos fructo. No se confiessen tamen monjas sino alguna rara por alguna necessidad; y aún una vez todas las de un monesterio, quando se sperasse reformación, se podrían confessar. Estas obras se podrán hazer quando rogados y con buena voluntad de los superiores de las monjas, convenga las hagamos a mayor servicio del Señor*"[108].

A pesar de que al Rector Gerónimo de Ribera se le niega licencia para acompañar espiritualmente a una monja[109], en Málaga fueron los jesuitas confesores de monjas, lo que, según la práctica de la provincia de Andalucía, se había de hacer sólo tres o cuatro veces al año[110], que suponemos coincidirían con las cuatro témporas de Adviento, Cuaresma, Pentecostés y Septiembre, sin entrar al convento para confesar a monjas en peligro de muerte, aunque el Ordinario diera licencia, ya que para ello era necesario también la autorización del P. General[111]. El confesor era además el director de las conciencias, de ahí su gran influencia[112].

Los jesuitas acudían a confesar a algunos conventos de Málaga, no sabemos desde cuando, con la limitación de tres o cuatro veces al año, y si eran llamados, debiendo ser los confesores personas de "*edificación y edad*". Uno de estos conventos era el de San Bernardo[113], donde se debió produ-

---

[108] *Officium rectoris*, 123 bis, *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*, IHSI, Roma 1948, 359.

[109] ARSI, Baet. 2, 69v: Aquaviva al P. Gerónimo de Ribera, Roma 28.04.-1588.

[110] BN, Ms., 8913, 282: Visita del Provincial Francisco Alemán, 1621.

[111] BN, Ms., 8913, 283: Visita del Provincial Francisco Alemán, 03.05.1624.

[112] Cfr. VIZUETE MENDOZA, C., *Monjas y confesores. Dirección espiritual en el s. XVIII*, en: MARTÍNEZ RUIZ, E. Y SUÁREZ GRIMÓN, V. (Eds.), *Iglesia y sociedad en el antiguo régimen. III Reunión científica Asociación Española de Historia Moderna (1994), Volumen I.* Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994, 385-390.

[113] Cfr. GÓMEZ GARCÍA, Mª C., *Mujer y clausura. Conventos cistercienses en la Málaga Moderna*, Cajasur / Universidad de Málaga, Málaga 1997.

cir una crisis que se expresa en la queja por los inconvenientes que se seguían de la presencia del Rector Martín de Roa y los otros tres confesores, elevada el 20 de mayo de 1622 por Luisa de Sandoval y otras religiosas de ese convento, pidiendo que no volvieran[114]. Parece que los inconvenientes eran "*chismes, odios y murmuraciones*", cuya averiguación se le encarga al Provincial, prohibiendo en el "interim" que volvieran a dicho convento estos confesores; si bien podrían seguir yendo a los demás conventos[115]. No debió tratarse de nada serio, cuando después de la visita del Provincial escribe el 20 de septiembre dando noticias consoladoras al General[116], por lo que parece que "fue falsa y maliciosa la quexa que se me dio de parte de las monjas del convento de S. Bernardo de Málaga"[117].

Se restablecieron las confesiones por parte de jesuitas, por petición del Obispo de Málaga, Cardenal Trejo (1627-1630) al General. Se concedió que cuatro veces al año, y no más, fuesen algunos jesuitas a confesarlas, y que en caso de enfermedad con peligro de muerte entraran a ayudar a bien morir a las doce religiosas que previamente hubiesen sido designadas por la superiora, no pasando más allá de lo permitido en las Constituciones, y que les dieran todos los sermones y pláticas que les pidieran[118]. La práctica sobrepasó esta limitación, y en algunas ocasiones se acudía cada dos semanas, incluso, más a menudo[119]. La abadesa Isabel de la Torre pide oficialmente más confesiones al General, en diciembre de 1631, pero éste se excusa, agradeciendo el afecto que muestra a la Compañía y explicando la limitación que en este tema ponen las Constituciones, por lo que no puede

[114] ARSI, Baet. 5 I, 107: Vitelleschi a Doña Luisa de Sandoval, religiosa en el convento de San Bernardo en Málaga, 05.09.1622.

[115] ARSI, Baet. 5 I, 108v: Vitelleschi al Provincial Francisco Alemán, 05.09.1622.

[116] ARSI, Baet. 5 I, 116v: Viitelleschi al Provincial Francisco Alemán, 28.11.1622.

[117] ARSI, Baet. 5 I, 129v: Vitelleschi al Provincial, 01.04.1623.

[118] ARSI, Baet. 5 I, 293: Vitelleschi al Provincial Juan Muñoz, 18.07.1628.

[119] BN, Ms. 9473, 3v: Visita del P. Muñoz de Gálvez, 26.07.1630; 5: Visita del P. Francisco Alemán 15.12.1632.

autorizar más de dos o tres veces al año[120]. El nuevo Rector Juan de Alfaro, intercede por esta petición, para poder acudir cada ocho días a confesar a esta religiosa[121]. Isabel de la Torre expresó nuevamente su deseo de ser penitente del superior, concediéndosele durante el segundo rectorado del P. Sotomayor con un ritmo mensual, pero con la prohibición de que este sacerdote atendiese a otras monjas[122]. Una ampliación a las concesiones fue permitir que el confesor llevara un compañero distinto cada vez, para que durante el tiempo en que el confesor ejercía su oficio, el acompañante pudiera confesar a otras, pero sin entrar en los locutorios[123]. A las 12 monjas señaladas por la superiora para poder ser auxiliadas en peligro de muerte[124], añadió otras cuatro el General, en carta al Provincial de febrero de 1629. En 1633 se amplía la licencia a otras[125], y una más al año siguiente[126]. Es previsible que esta nómina se fuese actualizando, pero no nos han llegado nuevas concesiones. Se encargó que estos menesteres no los ejercieran "padres moços"[127] y cuando hubiese elecciones de abadesa no acudiese ningún jesuita, ni siquiera para confesar, debiendo evitar influir en la elección[128].

Las agustinas descalzas también pidieron ser confesadas por los jesuitas. El General les concede la *"participación de nuestras buenas obras a las seys señoras monjas de ese santo convento"*, pero sólo permite que puedan llamar a un confesor jesuita en peligro de muerte de dos de ellas, a Isabel

---

[120] ARSI, Baet. 6 I, 36: Vitelleschi a Doña Isabel de la Torre y Escobar, 12.0.1632.

[121] ARSI, Baet. 6 I, 36v: Vitelleschi a Juan de Alfaro, 12.07.1632.

[122] ARSI, Baet. 6 II, 99: Vitelleschi al P. Sotomayor, 16.02.1635; BN, Ms. 9473, 7: Visita del P. Juan de Casarrubios 21.09.1635.

[123] BN, Ms. 9473, 12v: Visita del P. Pedro González de Mendoza, Visitador, 09.07.1636.

[124] BN, Ms. 9473, 1v-2: Visita del P. Muñoz de Gálvez, 22.09.1628; 302: Mutio Vitelleschi, 18 05.1631.

[125] BN, Ms. 9473, fol 2; ARSI, Baet. 6 I, 81v: Vitelleschi al Provincial, 24.02.1633.

[126] ARSI, Baet. 6 II, 16: Vitelleschi al Provincial, 16.02.1634.

[127] BN, Ms. 8913, 305: Mutio Vitelleschi, 24 abril 1633.

[128] BN, Ms. 9473, 12: Visita del Visitador Pedro González de Mendoza, 09.07.1636.

de Nuestra Señora, priora, y Clara de San Agustín, superiora del convento[129].

Cistercienses autorizadas para ser atendidas en peligro de muerte

| | | | |
|---|---|---|---|
| Gerónima Carrillo | 18.07.1628 | Guiomar Mª de Viedma | 18.07.1628 |
| Melchora Durán | idem | Ana Pacheco | idem |
| Bernarda de Cangas | idem | Inés Blanco | febrero 1629 |
| Visola de Tristán | idem | Clara Ruiz | idem |
| Antonia Jurado | idem | Juana de Vargas | idem |
| María Cornejo | idem | Agustina de los ¿? | idem |
| Isabel de la Torre | idem | Leonor Valderrama | 24.02.1633 |
| Isabel Mª de Zurita | idem | María de los Ríos | idem |
| Luisa de Torres | idem | María de Mata | idem |
| Sebastiana Vargas | idem | María de Zambrana | idem |
| | | Mariana Vaquero | 16.02.1634 |

### 3. La predicación

La predicación abarca un conjunto de variantes, entre otras: la homilía o explicación de los textos de la misa, la plática o conferencia sobre temas pastorales, y el sermón, el más solemne y litúrgico de todos, que se pronunciaba desde el púlpito y con ornamentos litúrgicos. Aunque tiene una larga tradición en la Iglesia, fue a partir del s. XVI cuando se redescubrió el arte de la palabra y se concibió la predicación como cauce habitual de formación permanente del cristiano, por lo que fue objeto de legislación por Trento y los diversos sínodos que le siguieron. El sermón ha sido estudiado desde el punto de vista filológico, como un género literario; también hay recopilaciones de sermones y manuales antiguos y modernos sobre predicación, pero falta una profunda reflexión desde el punto de vista sociológico, a pesar del abundante material de calidad que espera ser analizado.

[129] ARSI, Baet. 6 II, 2v: Vitelleschi a Isabel de Nuestra Señora, Priora del convento de las Agustinas descalzas de Málaga, y a Clara de San Agustín, superiora del mismo, 20.12.1633.

En la Edad Moderna, la predicación es casi la única forma de instrucción religiosa del pueblo[130]. El concilio de Letrán estableció que ningún clérigo, regular o secular, pudiera predicar sin ser antes examinado por los Obispos en edad, conducta, ciencia y prudencia. Trento estableció la predicación dominical y diaria durante la cuaresma y adviento[131].

Fue un apostolado en el que pronto destacaron los jesuitas por su oratoria efectista y sugestiva que movía al cambio de costumbres de los oyentes, al practicar una predicación distinta de la escolástica (especulativa y seca) y más humanista (que moviera las emociones), al gusto de Erasmo[132].

### *3.1. La oratoria sagrada*

Con la autoridad de la Congregación General VII, en febrero de 1616 se enviaron unas instrucciones para los predicadores: sus virtudes, forma ción, supervisión, etc.[133] Los jesuitas eran habilitados para predicar y confesar por una autorización genérica del Provincial, y otra específica por

---

[130] OLMEDO, F. G., *Decadencia de la oratoria sagrada en el siglo XVII*, Razón y Fe, 46 (1916), 310-321; LÓPEZ SANTOS, L., *La oratoria sagrada en el Seiscientos*, Revista de Filología Española, 30 (1946), 353-368; NEGREDO DEL CERRO, F., *Levantar la doctrina hasta los cielos. El sermón como instrumento de adoctrinamiento social*, en: MARTÍNEZ RUIZ, E. Y SUÁREZ GRIMÓN, V. (Eds.), *Iglesia y sociedad en el antiguo régimen. III Reunión científica Asociación Española de Historia Moderna (1994), Volumen I.* Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994,55-63; VERGARA CIORDIA, J, *La jerarquía eclesiástica y su doctrina pedagógica*, en: BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I: Edades antigua, media y moderna*, BAC, Madrid 1995, 499-526, especialmente 519-526; SÁNCHEZ HERRERO, J., *Catequesis y predicación*, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, *o.c.*, 589-611.

[131] HERRERO, F., *La predicación*, en: *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, III, 2017-2021.

[132] O'MALLEY, J.W., *o.c.*, 118-135. Sobre los predicadores se ocuparon frecuentemente los Generales en sus cartas, ver, por ejemplo, la de Aquaviva de 20 de septiembre de 1599, BN, Mss, 8913, 41-42.

[133] *Pro concionatoribus Societatis*, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1893, III, 344-346.

parte del Ordinario[134]. Así, por ejemplo, al P. José de Burgos, del colegio de Antequera, el Cabildo eclesiástico en sede vacante, le da licencia por un año para confesar y predicar en 1723[135], así como a Luis de Chinchilla, de Málaga[136]. En el colegio de Málaga, solía haber un predicador de oficio para que no faltaran sermones, al menos en los días más importantes como las fiestas de Nuestra Señora y los Apóstoles[137], y entre los predicadores los hubo excepcionales, como el Rector Juan de Cañas (1581-1585) de quien la gente decía "*el Apostol, el santo, predica*"[138]. En 1672 vino como Rector el P. Pedro de los Escuderos, y al ser gran predicador comenzó ejerciendo esta tarea los domingos de Cuaresma por la tarde. Su fama se extendió y acudía tanta gente que no cabía en la iglesia y tenían que oírlo desde los zaguanes y los patios. Además de su capacidad como buen predicador tenía una voz muy sonora[139]. Era costumbre en el colegio regalar con "*bizcochos cubiertos*" a quien tenía una plática, pero como eran tantas a lo largo del año, era mucho el gasto, y por no ser costumbre de la provincia, se ordena su supresión[140].

Los jesuitas eran invitados a predicar en otros lugares del obispado, como en 1579 en que el Obispo Don Francisco Pacheco se hizo acompañar en su visita a Antequera por el Rector Santofimia, el P. del Álamo y un hermano. El P. Santofimia dio pláticas a los clérigos y el P. del Álamo en las escuelas y plazas. Volvió a llevar a los dos sacerdotes a Ronda y Marbella[141]. Otras veces, como en 1581, celebraron predicaciones en la catedral a petición del Cabildo[142], así como en otros templos.

Sobre la efectividad de las predicaciones, la "Historia del colegio" nos relata algunos casos, siempre con la intención edificante y elogiosa que

---

[134] BN, Ms. 8913, 295v: Ordenación del Provincial Pérez de Nueros, 15.05.1589.

[135] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727); 62: 16.04.1723.

[136] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727); 71: 04.05.1723.

[137] BN, Ms. 9473, 30v: Visita del P. Hernando de Poblaciones, 30.10.1647.

[138] *Historia del colegio*, cap. 6.

[139] *Historia del colegio*, cap. 42.

[140] BN, Ms. 9473, 117: Visita del P. Juan de Harana, 28.05.1718.

[141] *Historia del colegio*, cap. 5.

[142] ARSI, Baet 19 I, 8v: Annua littera 1581.

caracteriza a esta fuente: Durante el Rectorado de Francisco Millán (1597-1600) después de un sermón en la parroquia de San Juan sobre la conversión de la Magdalena se convirtieron tres prostitutas y se reunieron más de 300 ducados de limosna para ellas. Se convirtió también otra mujer amancebada con un eclesiástico. La iglesia estaba tan llena que ponían bancos en la calle para poder oír[143]. En 1622 un hombre que hacía 14 años que no se confesaba y quería suicidarse desistió oyendo una plática. Otro de 28 años no había comulgado nunca siendo instruido por otro jesuita[144].

El lugar habitual para las pláticas era la iglesia del colegio, que, según dejó escrito el Visitador Félix de Vargas en 1710, era buen lugar para este menester, pues "*por el sitio está tan acomodada para auditorios competentes [...]*"[145]. Normalmente era suficiente un sacristán para atender y preparar la iglesia, pero en los días de más trabajo en la sacristía, como los de San Ignacio, Carnaval y Semana Santa, el portero debía ayudar al sacristán[146]. El ritmo de predicaciones en la iglesia se hubo de reducir en 1626, por ser la iglesia pequeña y encontrarse en mal estado, además de la lentitud de la obra nueva, lo que no permitía sermones frecuentes, por lo que se redujeron al mínimo, y sólo se pronunciaron en las fiestas de San Sebastián, Circuncisión, Carnaval, y los Santos de la Compañía[147]. Cuando no se celebraban otras predicaciones, al menos se mantuvieron las del jubileo del mes, que de hecho, en algún tiempo eran las únicas que se decían mensualmente[148]. Pero normalmente eran más frecuentes, especialmente en la temporada extraordinaria para este ministerio que era la cuaresma, tiempo de arrepentimiento. En las de 1611 y 1612 el predicador tenía tanta audiencia que apenas se podía pasar por la calle por el gentío que había junto a la puerta para oírlo. Hasta el punto que tuvo que continuar en la iglesia de los Mártires los sermones de las tardes de domingo y, a pesar de ser más amplia, se llenaba esta iglesia y había que abrir las puertas[149].

---

[143] *Historia del colegio*, cap. 11.
[144] *Historia del colegio*, cap. 20.
[145] BN, Ms. 9473, 110: Visita del Visitador Félix de Vargas, 31.05.1710.
[146] BN, Ms. 9473, 47: Visita del P. Diego López, 30.07.1658.
[147] BN, Ms. 9473, 3v: Visita del P. Muñoz de Gálvez, 26.07.1630.
[148] BN, Ms. 9473, 30v: Visita del P. Hernando de Poblaciones, 30.10.1647.
[149] *Historia del colegio*, cap. 15.

Uno de los tiempos privilegiados para la predicación eran los carnavales, como en los de 1645, en que se colocaron unas reliquias en la iglesia y se celebró una fiesta religiosa, en la que hubo predicaciones por la mañana y tarde. Cuatro días predicaron jesuitas, y los otros dos días, el primero el canónigo Don Diego de la Peña y el último el mercedario Fr. Luis de Abil[150].

A veces, las autoridades civiles y eclesiásticas honraban a los jesuitas, ofreciéndoles sermones especiales como el de algunas exequias que se nos han transmitido. Aprovechando la visita del Provincial Cristóbal Méndez Lobo, en 1596, el Obispo García de Haro le encargó una predicación extraordinaria, lo que provocó la queja del Cabildo eclesiástico al no habérselo comunicado antes, según era costumbre[151]. El P. Francisco de Soto predicó el sermón de las honras fúnebres por el Obispo Don Juan Alonso de Moscoso[152], así como el de la celebración de la beatificación de Teresa de Jesús. De este predicador se han conservado publicados un buen número de sermones, de los que recogemos los pronunciados en Málaga[153]:

- *Sermón de las honras, que la Ciudad de Málaga hizo a su Obispo Don Juan Alonso de Moscoso, en su Yglesia. Año de 1614 a quatro de Septiembre,* Imprenta Juan René, Málaga 1614.
- *Sermón de las honras que la ciudad de Málaga hizo a su Obispo Don Juan Alonso de Moscoso, en su Yglesia. Año de 1614, a quatro de Setiembre,* Juan René, Málaga 1616.
- *Sermón del Sanctissimo Sacramento, René, Málaga 1614.*
- *Sermón segundo predicado en el convento de las Descalças carmelitas, de la ciudad de Málaga, en la beatificación de la santa madre Teresa de Jesús,* Juan René, Málaga 1615.

Especiales eran también las honras fúnebres por los jesuitas, especialmente por los Generales, como la del P. Juan Pablo Oliva, cuyo deceso,

---

[150] *Historia del colegio*, cap. 30.

[151] ACCM, AA. CC., 14 (1589-1598), 395: Cabildo de 155.05.1596.

[152] LLORDÉN SIMÓN, A., *La imprenta en Málaga*, Caja de Ahorros Provincial de Málaga, 1973, 21-28.

[153] SIMÓN, DÍAZ, J., *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados,* Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, Madrid 1975, 407-410.

ocurrido en Roma el 26 de noviembre de 1681, se conoció en Málaga en enero de 1682. Estando todo el mundo en la iglesia para la celebración de la misa por su alma, en el mes de marzo, le sobrevino al Rector Pedro de Torres una parálisis que le obligó a dejar la misa que prosiguió un religioso mercedario. Aunque mejoró, no volvió a recuperar el juicio; tomó los baños de Alhama, sin éxito, y marchó a Córdoba por probar si los aires naturales lo mejoraban, pero también sin mejorar.

Otros sermones tenían carácter político, como el que predicó el Rector Pedro de Escalera por encargo del Cabildo eclesiástico, al final de un novenario solicitado por el Rey en carta de 20 de marzo de 1708 para impetrar el éxito de Jacobo III, en un intento, que resultaría fallido, de desembarcar en Escocia para hacer valer sus derechos a los tronos de Inglaterra e Irlanda. Muerto su padre Jacobo II, le reconocieron su derecho al trono el Papa, los Reyes de Francia y España, y los Duques de Módena y Parma. El éxito de esta empresa podría haber supuesto la legitimidad para la religión católica y grandes ventajas en la guerra que libraba Felipe V:

> "*Y siendo tan interesada la religión Católica en su buen suceso y pendiendo de su logro las más favorables consecuencias de las armas de España y confusión de los enemigos pide que por medio de Maria Santísima se obligue a Dios con oraciones y rogativas públicas conceda su misericordia y protección al Rey Jacobo y que se hagan por espacio de nueve días*"[154].

Al predicador le hizo el Cabildo un donativo valorado en 25 reales, compuesto de unos pañuelos de seda, un poco de tabaco y dos piezas de Bretaña, según su acuerdo de 4 de mayo de 1708[155].

También tuvieron preocupación por hacer llegar los mensajes religiosos a aquellos que por sus ocupaciones o costumbres no solían acudir a la iglesia a oír sermones. Para ello acudían a sus lugares de reunión, como la Plaza Mayor, Puerta del Mar y El Perchel[156]. La plática que se dio en Puerta del Mar en el jubileo de 1599 produjo 40 confesiones generales de

---

[154] ACCM, AA. CC., 39 (1705-1710), 274: 11.04.1708.

[155] ACCM, AA. CC., 39 (1705-1710), 280v: 04.05.1708.

[156] Sobre la predicación en las plazas, ver *Institutum Societatis Iesu. Compendium privilegiorum, n. 447*, I, Florencia, 1892, 644ª; HERRERA PUGA, P., *Sociedad y delincuencia en el siglo de oro*, BAC, Madrid 1976, 21-28; 50-52.

personas muy necesitadas[157]. En 1611 y 1612, "*no frecuentaron tanto la cárcel ni las pláticas de puerta del Mar, que son aqui de grande importancia, con la frecuencia que se solía por no haber operarios deputados para eso como es costumbre*"[158]. Hay que tener en cuenta que en estos años habían traído a Málaga el Seminario de Letras Humanas, lo que provocó la reducción de operarios.

Parece que se fue relajando esta práctica, quizás por encontrar un auditorio menos receptivo y agradecido que el de los templos. En 1630 recomienda el Provincial que además de acudir a la cárcel y hospitales, tuvieran predicaciones frecuentes en Puerta del Mar, especialmente el domingo o en la fiesta anterior al jubileo del mes[159] y en El Perchel, sitios donde se congregaba mucha gente necesitada de estas pláticas[160]. En 1664 insiste en que se hagan pláticas en Puerta del Mar y en las Atarazanas, como se solía hacer antes[161]. El Rector Fernando Castellano renovó la costumbre de predicar en Puerta del Mar, que por falta de oradores había disminuido. Al menos los primeros domingos de cada mes[162], siguiendo la orden del Provincial de 1684 que disponía que el primer domingo de cada mes el operario de hombres diera la plática allí, para que acudiera más gente al jubileo del mes[163]. No sólo pronunciaban en estos lugares los sermones, sino también las catequesis, que el Visitador en 1689 encarga que no se reduzcan a los tiempos de Adviento y Cuaresma[164]. En 1712 decayó la asistencia de público a los ministerios, lo que se achacó a que se había abandonado la antigua costumbre de predicar en los sitios más concurridos de la ciudad[165]. El mismo Provincial tuvo que reconocer este fracaso[166], y pretendió renovar esta práctica cuando en 1724 se lo encarga a los

---

[157] *Historia del colegio*, cap. 11.
[158] *Historia del colegio*, cap. 15.
[159] BN, Ms. 9473, 3v: Visita del P. Muñoz de Gálvez, 26.07.1630.
[160] BN, Ms., 8913, 285: Visita del P. Jorge Hemelman, 02.10.1626.
[161] BN, Ms. 9473, 51v: Visita del P. Alonso Rodríguez, junio 1664.
[162] "Historia del colegio", cap. 45.
[163] BN, Ms. 9473, 78: Visita del P. Baltasar de Egues, 22.08.1684.
[164] BN, Ms. 9473, 85v: Visita del Visitador Diego Valdés, 18.03.1689.
[165] BN, Ms. 9473, 112: Visita del Visitador Félix de Vargas, 29.07.1712.
[166] BN, Ms. 9473, 126v: Visita del P. Antonio de Herbás, 15.08.1721.

misioneros perpetuos de El Perchel[167]. Además de estas pláticas frecuentes en Puerta del Mar y en los lugares donde se congregaban los soldados y extranjeros, también debían acudir los jesuitas a los navíos y galeras[168].

### *3.2. La catequesis*

La explicación de la doctrina cristiana es otro de los ministerios habituales en la Compañía, utilizando como medio de memorización privilegiado el canto, y era un elemento indispensable en las misiones populares. Los contenidos mínimos que se trataban eran los artículos de la fe, los sacramentos, los mandamientos, las obras de misericordia, y las oraciones[169]. Clemente VIII recomendaba la utilización del catecismo de San Roberto Bellarmino, en 1598[170], y Gregorio XV concedió indulgencias a los maestros y alumnos que promovieran la doctrina cristiana, indulgencia plenaria una vez al año y a la hora de la muerte y otras indulgencias de 7 y 40 años[171]. En 1664 el Provincial aconseja que se explique una vez al mes la doctrina cristiana en la iglesia, pudiendo ser el domingo antes del jubileo de la comunión[172].

Una de las prácticas peculiares era la procesión de la doctrina, que se hizo popular en España desde el siglo XVI. Antes de comenzar la procesión vespertina con los alumnos del colegio, se congregaban los niños en la

---

[167] BN, Ms. 9473, 133v: Visita del P. Juan de Harana, 01.12.1724.

[168] BN, Ms. 9473, 10: Visita del P. Juan de Casarrubios 21.09.1635.

[169] GÓMEZ RODELES, C., *La Compañía catequista. Legislación, doctrineros, centros catequísticos,* G. L. Horno, Madrid 1913, 17-31; BURRIEZA SÁNCHEZ, J., *Un Catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús. Investigaciones históricas época moderna y contemporánea.* Universidad de Valladolid 19 (1999) 53-79.

[170] *Clementis VIII. Praescribitur et commendatur usus libelli venerabilis cardinalis Roberti Bellarmini de Doctrina Christiana*, 15.07.1598, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1983, I, 128-129.

[171] *Gregorii XV. Indulgentiae docentibus, discentibus, promoventibus etc. doctrinam christianam*, 27.09.1622, *Ibidem,* I, 143-144.

[172] BN, Ms. 9473, 51v: Visita del P. Alonso Rodríguez, junio 1664.

iglesia, y llegado el momento comenzaba la procesión presidida por el estandarte que solía portar algún personaje ilustre al que se le hacía ese honor. Un jesuita iba con una campana invitando a los transeúntes a unirse a la procesión, y cuando llegaban a un lugar apropiado y el público era numeroso, explicaba el jesuita un tema de la doctrina cristiana, desde un púlpito improvisado. Algunas veces esta explicación se convertía en un sermón, por lo que para sacar la doctrina se hizo necesaria también la licencia del Ordinario[173]. La procesión continuaba deteniéndose de la misma forma varias veces en el trayecto, hasta que cubría todo el recorrido. Con una frecuencia variable se celebraban estas doctrinas llamadas particulares, por el poco aparato que las acompañaba[174].

En Málaga solía sacarse dos o tres doctrinas generales solemnes al año, con los alumnos de las escuelas y los congregantes, acompañados de gran número de jesuitas, hasta que el General sugirió que no era necesario que fuesen muchos jesuitas, sino que bastaba con tres o cuatro, ayudándose de clérigos o de los maestros de las escuelas[175]. Se redujo después a una sólo, por lo que, al ser un ministerio tan propio de la Compañía el explicar la doctrina cristiana, en 1664 el Provincial reprocha que en los últimos años sólo se hacía una procesión con la doctrina, el día de su jubileo, ordenando se hicieran otras dos con los alumnos de las escuelas, una al principio del otoño y otra en el mes de enero[176], lo que hubo de repetir en 1684[177]. Después, desde 1737, la frecuencia de estas doctrinas era mensual[178], saliendo los sábados vísperas del jubileo del mes[179]. Durante el Rectorado de Martín de Roa (1619-1623) se hicieron algunas doctrinas generales en la ciudad, lo que convirtió a uno de los muchos luteranos que había[180]. En

---

[173] BN, Ms. 8913, 295v: Ordenación del Provincial Pérez de Nueros, 15.05.1589.

[174] BN, Ms. 9473, 21v: Visita del P. Gonzalo de Peralta, 30.12.1641.

[175] ARSI, Baet. 2, 29: Aquaviva al P. Gil González, Roma 19.05.1586.

[176] BN, Ms. 9473, 51v: Visita del P. Alonso Rodríguez, junio 1664.

[177] BN, Ms. 9473, 79: Visita del P. Baltasar de Egues, 22.08.1684.

[178] BN, Ms. 9473, 1501: Visita del P. Antonio del Puerto, 01.11.1737.

[179] BN, Ms. 9473, 161v: Visita del P. Domingo Rodríguez, 25.07.1745.

[180] *Historia del colegio*, cap. 18.

1624 el Obispo Don Francisco de Mendoza acudió a las doctrinas generales que concluyeron con aplausos de todo el público presente[181].

Una procesión nocturna equivalente, practicada fundamentalmente en las misiones, era el acto de contrición, ideado por el famoso misionero P. Jerónimo López, quien lo ejecutaba del siguiente modo: Era una procesión ordinariamente sólo con los hombres, que portaban una imagen de un crucificado, llevada por algún personaje destacado de la localidad, e iluminado sólo con dos hachas o faroles. Si no había una imagen y faroles bastaba una cruz con una mínima iluminación. La gente iba detrás de la imagen oyendo las sentencias que gritaban los jesuitas sobre los novísimos, junto con oraciones por diversas necesidades, entre una sentencia y otra. Esto iba predisponiendo el ambiente para el acto de contrición que se hacía con una exhortación en determinados lugares donde pudieran oírla un público más numeroso. Después de cada acto de contrición se repetía el proceso hasta otro lugar, de manera que la última exhortación se hacía en la iglesia. Las sentencias se acomodaban según el auditorio, siendo frecuentemente las palabras del evangelio y de santos, a veces acomodadas en verso para su mejor retención. Antes de salir se hacía una breve explicación de texto evangélico "*Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur*"; se anunciaba que todos los que acompañaran al Santo Cristo adquirían 40 días de indulgencia, y se les recomendaba el silencio y la actitud de arrepentimiento y meditación. A lo largo del acto de contrición se comentaba el texto "*Nolite flere super me. No queráis llorar sobre mí, sino llorad sobre vosotras y vuestros hijos*". Al principio criticaron esta práctica por el peligro de desorden al salir por la noche una muchedumbre a oscuras, pero nunca ocurrió ningún percance. Se empezó a practicar en la provincia de Aragón, de donde era originario Jerónimo López; siguió Castilla, el resto de España y pasó a Italia, donde era llamada "svegliarino"[182].

---

[181] *Historia del colegio*, cap. 22.

[182] GÓMEZ RODELES, C., *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud, de la Compañía de Jesús y relación de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal (1689-1773)*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid 1882, 504-506; REYERO, E., *Misiones del M. R. P. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús. 1665-1686,* Editorial Compostelana, Santiago 1913, 652-654.

Además de la predicación más o menos solemne de la doctrina también se impartía catequesis a los niños. Ya empezó esta tarea el P. Gonzalo del Álamo, uno de los fundadores del colegio, quien recogía a los niños por los barrios y los llevaba hasta la casa cantando la doctrina, y allí les daba una plática y procuraba confesarlos[183]. Para facilitar esta labor Diego Ledesma publicó un catecismo titulado "*Doctrina Cristiana*". Después Jerónimo Ripalda escribió otro que ha sido popular hasta nuestros días, junto con el de Gaspar de Astete[184], catecismos, estos dos últimos, más divulgados, y del segundo tenemos constancia de ediciones en Málaga posteriores a la expulsión de los jesuitas[185].

### *3.3. Jubileo de las pláticas de doctrina*

Gregorio XV (1621-1623) concedió el jubileo perpetuo a los jesuitas que enseñaran la doctrina cristiana a niños y adultos, y a quienes ayudasen en este ministerio con licencia de los superiores y consentimiento de los Ordinarios, y a todos los que se hallaran presentes estando confesados y

---

[183] Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, SANTIBÁÑEZ, JUAN DE, *Historia de la Provincia de Andalucia de la Compañía de Jesús* (en adelante "*Santibáñez*"), 2ª parte, libro 1º, cap. 3.

[184] BANGERT, W.V., *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981, 146-147. Cfr. ASTETE, GASPAR, *Catecismo de la doctrina cristiana, 1599;* MARTÍNEZ DE RIPALDA, JERÓNIMO, *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana,* Toledo 1618; *Catecismos de Astete y Ripalda.* Edición crítica preparada por LUIS RESINES, Editorial Católica, Madrid 1987. Sobre la catequesis ver también, por ejemplo: GUGLIELMONI, L., *Il sacramento della penitenza nei catechismi dei fanciulli del secolo XVI. Ricerca storico-teologica,* Roma, Pontificia Università Lateranense, 1983; RESINES, L., *Astete y Ripalda: dos jesuitas para una obra*: Teología y catequesis, 58 (1996) 89-138; RESINES, L., *El catecismo de Diego de Ledesma*, AHSI 66 (1997), 249-274; RESINES LLORENTE, L., *Il catechismo di Diego de Ledesma*: Itinerarium 8 (1997), 177-205; RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997.

[185] En 1808 por el impresor Francisco Martínez Aguilar; en 1874 la 6ª edición por el impresor Ambrosio Rubio y en 1875 la 7ª edición por el mismo impresor, LLORDÉN SIMÓN A., *La imprenta en Málaga*, Caja de Ahorros Provincial de Málaga, 1973, 107, 303, 304.

comulgados, una vez al año, en día de fiesta que señalase el Ordinario, en las iglesias donde se enseñara doctrina cristiana. Por este jubileo ganaban doble indulgencia plenaria, una en la fecha del jubileo de la doctrina, y otra en situación de peligro de muerte, invocando el nombre de Jesús, estando confesados y comulgados, si era posible. Los maestros que en los días de doctrina llevasen a sus discípulos a oírla también lo ganaban, y otros muchos en diversas circunstancias[186]. La semana de pláticas la celebraban los jesuitas en varias iglesias, generalmente durante la semana anterior a la "dominica in passione" (domingo anterior al de Ramos), en que se ganaba el jubileo. Comenzaban por la catedral y continuaban por las parroquias, en la hora antes de la comida del mediodía. Para que los fieles obtuvieran el jubileo debían acudir todos los días, aunque se admitía que era suficiente asistir a tres explicaciones hechas por los jesuitas, salvo cuando no podían atender a la gran multitud que acudía, ocasión en que se ayudaban de sacerdotes seculares, que debían tener el consentimiento del Padre Rector.

El Viceprovincial Luis de Tero recomendó en 1645 la introducción en las parroquias de los jubileos de las misiones y de la doctrina cristiana, como una práctica extendida en las ciudades donde residiesen jesuitas:

> "*en el tiempo que pareciere más conveniente se dé principio á un exercicio tan santo, tan provechoso y tan propio de nuestro instituto, publicando el jubileo de las misiones en alguna de las parroquias donde se juzgare que será de maior fruto. Y el año siguiente se podrá ganar el jubileo de la Doctrina, que pide más prevenciones*"[187].

En la cuaresma de 1646 se comenzó en el colegio y ciudad la publicación del jubileo de las pláticas de explicación de la doctrina cristiana, que ya se había introducido en otras partes de Andalucía. El jubileo se ganaba en las iglesias designadas por el Obispo, siendo la catedral la primera, con una breve plática. Se explicaba la doctrina en una cátedra instalada para el efecto en medio del arco que va del púlpito al coro, dando a la puerta del Postigo de los Abades. El predicador subía con manteo y un libro hasta que en 1670, con ocasión de la misión predicada por los PP. Tirso González y

---

[186] REYERO, E., *Misiones del M. R. P. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús. 1665-1686,* Editorial Compostelana, Santiago 1913, 384.

[187] BN, Ms. 9473, 26v: Visita del P. Luis de Tero, 14.11.1645.

Juan Gabriel Guillén, se comenzó a hacer la plática desde el púlpito y con sobrepelliz como en los sermones. Acudía mucha gente[188]. Solía comenzarse en la catedral, con una pequeña predicación el lunes por la tarde, excepto cuando coincidía con algún acontecimiento, como en 1708, en que se cambia al martes porque el lunes, además de día de San José, en que ya había sermón por la mañana, por la tarde se hizo una procesión a petición del Rey para implorar el "*buen suceso en las armas*"[189]. Solía preceder la autorización del Ordinario, o del Cabildo, en sede vacante, como en 1723:

> "*El Padre Rector del Colegio de la Compañía de Jesús pedía licencia para predicar el jubileo de las pláticas en esta Santa Iglesia y en las demás de esta ciudad como se ha practicado otros años, y pedía se concediese a los Padres de dicho Colegio facultad para absolver de casos reservados. Y el Cabildo concedió la dicha licencia y facultad en la forma que se pide.*"[190]

En 1648 el Rector Martín Adalid consiguió para el colegio el jubileo de la doctrina cristiana al no ser suficientes las cuatro iglesias mayores de la ciudad para atender a tanta gente que acudía para obtenerlo[191]. Este jubileo llevaba anexas las pláticas mensuales[192], incluidas las de verano, en que, a lo sumo, podrían suprimirse en los meses de julio y agosto[193]. Durante el rectorado de Martín García (1735-1738) se dio un nuevo impulso a los jubileos de la doctrina y había que tener gran provisión de formas en la sacristía por el gran número que consumían los fieles[194].

El día del jubileo de la doctrina por la mañana se comulgaba para ganar el jubileo y por la tarde se hacía la procesión general anual que acababa en

---

[188] *Historia del colegio*, cap. 31.

[189] ACCM, AA. CC., 39 (1705-1710), 263 : 27.02.1708; 263v: 08.03.1708.

[190] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 32v : 26.02.1723. El 27 de marzo de 1764 se concede también el permiso, ACCM, AA. CC., 50 (1764-1768), 27; igualmente el 27 de febrero de 1708, para el día de San José (39 (1705-1710), 263).

[191] *Historia del colegio*, cap. 33.

[192] BN, Ms. 9473, 31v: Visita del P. Bernardo de Ocaña, 13.11.1650

[193] BN, Ms. 9473, 34v: Visita del P. Pedro de Fonseca, 11.10.1653.

[194] *Historia del colegio*, cap. 62.

la iglesia del colegio, con un sermón. El Rector solía portar el lábaro o estandarte, hasta que por los inconvenientes que esto conllevaba, el Provincial manda que no lo lleve él personalmente ni lo encargue a ningún seglar. El Rector cerraba la doctrina, "*presidiendo a ella, y un trecho antes lleve uno de los nuestros el dicho lábaro, sin libertad ni facultad de convidar con él a ningún seglar.*"[195]. En reconocimiento al patrono Don Diego Jurado, el Provincial ordena en 1676 que todos los años se le invite con el estandarte del jubileo de la doctrina y si alguna vez hubiere otra persona a la que se debía invitar a lo mismo, fuese con el beneplácito de Don Diego[196]. En 1672 se manda se siga para el jubileo de la doctrina la misma costumbre que en el resto de la provincia jesuítica: un domingo de cada mes, que podía ser el inmediatamente anterior al mismo jubileo, el sacerdote que hacía la plática a la congregación, la cambiaría por la plática de doctrina cristiana en la iglesia "*a puerta abierta y a campana tañida*"[197].

En la cuaresma de 1724 estaba de moda un gran escote en los trajes femeninos, lo que se interpretaba como un gran desorden e indecencia, "*especialmente en descubrir los pechos y los pies con mil vanidades en el calzado y con grande escándalo de la gente modesta*". Con esta ocasión, el Rector, en una de las pláticas de doctrina en la catedral, explicó el tema del "escándalo" aplicándolo al que provocaban las mujeres con sus vestidos. Conmovido el Cabildo comenzó a deliberar sobre el remedio que debería poner por su parte, por haber sede vacante. Otros religiosos repitieron el mismo argumento en sus sermones morales. El Cabildo se resolvió a publicar edictos con censuras contra la inmodestia y desorden. Para publicarlo convocó junta de los superiores religiosos. Todos unánimemente acordaron que se pusiera el edicto con valor dentro y fuera de las iglesias, pero sin pena de excomunión. No obstante, si en dos meses no se moderaban saldría otro edicto con excomunión mayor "latae sententiae"[198]. "*Mas reconociendo las mugeres que se armaba el rayo, aún antes de herirlas, se confor-*

[195] BN, Ms. 9473, 58v: Visita del P. Cristóbal Pérez, marzo 1666.
[196] BN, Ms. 9473, 76v: Visita del P. Martín de Zuaznabar, 03.06.1676.
[197] BN, Ms. 9473, 68v: Visita del P. Juan de Cárdenas, 30.12.1672.
[198] ACCM, AA.CC., 43 (1723-1727), 255: 08.04.1724.

*maron del todo*". También se publicó un edicto contra los eclesiásticos que no se ajustasen al más modesto vestido[199].

Según Vargas Machuca[200], en su comentario crítico al diario de la expulsión de 1767, de Alonso Pérez, indica que los jesuitas monopolizaron este jubileo y enseñaban que no se podía conseguir la indulgencia si no se oía la explicación de la doctrina hecha por algún jesuita, pero algunos religiosos que leyeron la bula predicaron que no era necesario oír la explicación de un jesuita ni de otro con su consentimiento[201]. Algo de esta polémica se pone de manifiesto como consecuencia de la infección que trajeron unos soldados de Ceuta que desató una epidemia de tabardillos en 1721. La ferocidad de la epidemia fue tal en el colegio, que en pocos días se encontraba el Rector sólo con dos hermanos (el sacristán y el ropero, que hacía de enfermero) y dos sacerdotes (los maestros de gramática), por otro lado, muy afectados por unas diarreas y por el panorama desolador que veían alrededor. No obstante no se cerraron las clases de gramática, ayudándose, para ello, de los estudiantes más aventajados.

Enterados en la ciudad del estado de la comunidad acudieron los superiores de varias Órdenes religiosas, sobre todo los mercedarios y carmelitas descalzos, y se ofrecieron a suplir en los ministerios y cuidar a los enfermos y a sustituir a los jesuitas muertos. También ayudaron los párrocos y beneficiados de los Santos Mártires, el Deán y canónigos, sobre todo el Juez Conservador Don Francisco de Cózar. El Rector escribió al Provincial quien envió a dos sacerdotes jóvenes con cuya ayuda y la de los que se iban restableciendo se pudo atender el servicio del templo. No se dejó de predicar la novena de gracia a San Francisco Javier, pues aunque el P. Manuel de Peralta, que la había predicado el año anterior, estaba gravemente infectado de tabardillos, cuando se le anunció que al día siguiente comenzaba la novena, empezó a sentirse mejor, tanto que la celebró él mismo, de manera que se curó y pudo marcharse a Sevilla. El hermano Simón de Prado,

---

[199] *Historia del colegio*, cap. 57.

[200] Jesuita exiliado con los demás, que tradujo al italiano el diario del viaje de Alfonso Pérez, al que añadió comentarios críticos contra sus correligionarios.

[201] Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede 341, nº 31: *Prima Lettera di N.N. ExGesuita Spagnolo ad un'Amico sopra i Giornali de'Giesuiti Giuseppe Peramaz ed Alfonzo Perez tradotta dallo Spagnolo in italiana favella*, 49.

labrador de la huerta de Teatinos, también fue víctima y se repuso, volviendo al campo donde sufrió un ataque de apoplejía que lo mantuvo inconsciente durante cinco días. Se curó y se interpretó como milagro de San Francisco Javier. Al P. Fernando de Oviedo estando moribundo se le ungió con aceite de la lámpara de San Francisco Javier, se restableció, pero a los pocos días murió. Fallecieron varios jesuitas y otros quedaron para siempre marcados por la enfermedad. El P. General Tamburini consoló a la comunidad con una carta fechada en Roma el 22 de Abril de 1721, como respuesta a una del Rector del 4 de marzo[202].

Con ocasión de esta epidemia, los trinitarios descalzos, al comienzo de cuaresma, creyendo que los jesuitas no podrían realizar las pláticas ni predicar en las parroquias acostumbradas, publicaron sin permiso del Ordinario (que era el Cabildo sede vacante) que en su convento y con sus predicaciones se ganaban también las indulgencias del jubileo de la doctrina. Un joven jesuita predicó lo contrario en la catedral, pero con tanta pasión que ofendió a los trinitarios.

El Provincial de los trinitarios, Fr. Juan de San Calixto, presente en ese momento en Málaga, entregó un memorial con sus bulas al Cabildo, quejándose del jesuita y acompañando una copia autorizada de la bula "Mare Magnum" de Urbano VIII en que les concedía las mismas indulgencias y privilegios que a las otras Órdenes, "*concluyendo expresamente con los que goza la Sagrada Religión de la Compañía de Jhs sin limitación*". Alegó el Provincial que en el púlpito se había dudado del indulto y gracia de dicha bula fundándose en que al principio de cuaresma por falta de operarios de la Compañía, el superior del convento, ante las preguntas de los ciudadanos, mandó se dijera que bastaban las pláticas y sermones morales para obtener el jubileo, añadiendo que en la iglesia de los trinitarios también se ganaba éste. Mostró una copia de la sentencia obtenida en el tribunal del Nuncio, en orden a pedir limosna y predicar indulgencias, contra los mercedarios a los cuales se les concedió este privilegio por dos veces: Clemente X el 22

[202] *Historia del colegio*, cap. 57.

de octubre de 1670 a los mercedarios descalzos, y Alejandro VIII el 28 de julio de 1690 a los calzados[203].

El Deán Don Diego González de Toro y Villalobos trajo el memorial al Rector quien pidió tiempo para comunicar con el Provincial de la Compañía. Éste respondió que no se opusieran ni de palabra ni por escrito, sino que se confiase a la prudencia del Cabildo. No obstante, en secreto se escribió un informe que pretendía demostrar, basándose en el Derecho Canónico y autores destacados, que no se podía proponer al pueblo como cierta la tesis de los trinitarios[204]. La bula de Gregorio XV de 17 de septiembre de 1622 concedió este jubileo a la Compañía "*por el motivo de su especial instituto, de dedicación a la enseñanza de doctrina, de que sus profesos hacen público boto, que no se hace en otra Religión*" deduciendo de las cláusulas que se requiere "*la industria de los operarios de la misma Compañía, de que infieren no pocos autores de dentro y fuera de la Compañía, no ha querido la Santa Silla por esta especial razón comprehender este jubileo en la General Concesión de otros que goza la Compañía y los participan distintas Religiones. Como tampoco por la misma razón el jubileo o Indulgencia plenaria del Dulcísimo nombre de Jesús, en la festividad de la circuncisión,*" pues cada Orden tiene jubileos propios en las fiestas de sus patronos[205].

El Cabildo de 3 de abril de 1721 encargó al Arcediano de Ronda, junto con los señores Cózar y Casas, que estudiara el memorial presentado por el Provincial de los trinitarios descalzos. Los tres dieron su parecer, y el Cabildo, por unanimidad, el 23 de abril de 1721, acordó que ambos superiores no permitieran a sus súbditos que en público hablasen en pro ni en contra del jubileo, hasta que la Sagrada Congregación de Indulgencias se

---

[203] AHN, Jesuitas, leg. 796, 2, s/f.: Certificación autentificada de Juan del Moral Pacheco, Escribano del Cabildo, de la sesión de 23 de abril de 1721, firmado en Málaga el 30 de abril de 1721.

[204] *Historia del colegio*, cap. 57.

[205] AHN, Jesuitas, leg. 796, 2, s/f: Certificación autentificada de Juan del Moral Pacheco, escribano del Cabildo, de la sesión de 23 de abril de 1721, firmado en Málaga el 30 de abril de 1721.

pronunciase[206]. Según los jesuitas, tras estos sucesos, el Provincial de los trinitarios fue reprendido por su General[207].

No fue un pleito aislado, pues según un escrito de Juan Valera Trujillo, beneficiado de Santa María de Antequera, al Rector de Nuestra Señora de los Remedios de la Orden tercera de San Francisco, fray Diego Pimentel, con fecha de 18 de marzo de este año, decía que la tarde de los viernes de la cuaresma de ese año de 1723 el Padre Lector fray José Capilla, de dicho convento, había predicado en dicha parroquia que "*el pueblo tuviesen entendido que con dichos sermones se ganaba el jubileo de las pláticas de la Compañía de Jesús, y que lo contrario era un gran error e ignorancia crasa, etc.*" El Cabildo malagueño acordó que el secretario escribiera al Vicario de Antequera para que hiciera que el Prelado del convento contuviera a fray Capilla y le mandase no predicar sobre ese tema el Jueves Santo, en que sabían que tenía sermón, y si no se podía garantizar su silencio, se debía nombrar otro predicador, retirándole la licencia de predicador al Lector, "*previniéndole a él y a su Prelado que no ha de decir palabra sobre el jubileo de pláticas, no echar sátiras a los Padres de la Compañía, por que lo ha de estar oyendo con su Notario, y de hacerlo así le quitara y privara de predicar*"[208].

## 4. Otras acciones pastorales

### *4.1. Pacificación de enemigos*

La "*pacificación de los desavenidos y el socorro a los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales*", estaban expresamente incluidos en la *Fórmula del Instituto* de la Compañía de Jesús, donde se plasman los objetivos de la nueva Orden religiosa, y fue un apostolado muy practicado por San Ignacio y los jesuitas[209].

---

[206] Idem.

[207] *Historia del colegio*, cap. 57.

[208] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727); 45: 20.03.1723; 47v: 27.03.1723; 54v: 31.03.1723.

[209] O'MALLEY, *o.c.*, 211-214.

De su habilidad para tratar y convencer a desavenidos nos ofrecen muchos ejemplos la "Historia del colegio", tanto que en la *littera annua* de 1644 se refiere la fama en este campo, reconociendo, no sin cierta vanagloria, que "*Animorum discordias nos sedaturos advocant*"[210]. Aunque, tal vez, los jesuitas magnifiquen su papel y su éxito, no exageran los problemas y las violentas venganzas de que había costumbre. Estos casos que se nos han transmitido no tienen valor estadístico, y los tomamos sólo como muestra de distintos problemas en los que participaron, muchos de los cuales no hemos podido contrastar con otras fuentes. En algunos de los conflictos late la defensa del honor, tan propia de la Edad Moderna. Las referencias son de la "Historia del colegio", y fundamentalmente de los primeros años, ignorando si la ausencia de semejantes narraciones en otras épocas se debe al talante de los redactores que valoraban menos estos episodios, o porque efectivamente disminuyeron en los últimos tiempos.

a) Desavenencias entre instituciones

Entre el Rector Esteban de Hojeda (incorporado a Málaga en junio de 1588) y Gonzalo del Álamo lograron acabar con la enemistad entre el Corregidor Don Mendo Rodríguez de Ledesma y el Adelantado de Castilla, general de las galeras de España[211].

Al llegar en 1606 el Rector Gonzalo de Peralta estaban muy enfrentados los dos Cabildos el civil y el eclesiástico, por la competencia de asiento y lugares que pretendía cada cual en la procesión que se hacía a la iglesia del colegio el día de San Sebastián. Estas instituciones venían enfrentadas por asuntos protocolarios desde que el Obispo Don Tomás Borja, el 4 de abril de 1602, desalojó personalmente de la catedral, y con violencia, a los ocho regidores que pretendían llevar las varas del palio en la procesión del Santísimo Sacramento, y se agravó con la fiesta de los patronos mártires San Ciriaco y Santa Paula en 1604. Por lo que respecta a la procesión de San Sebastián, el 19 de enero de 1604 el Obispo, Deán y Cabildo hicieron

[210] ARSI, Baet. 2 I, 127.

[211] HISTORIA DEL COLEGIO, cap. 8; SANTIBÁÑEZ, *o.c.*, 2ª parte, libro 3º, cap. 46.

llegar un acuerdo al Municipio para que en la fiesta de San Sebastián, del día siguiente no ocuparan sus sillas en el lado de la epístola, sino en el cuerpo de la iglesia[212]. La Ciudad apeló al Rey, y desde entonces, como protesta, no acudía conjuntamente con el Cabildo eclesiástico a la fiesta de San Sebastián, sino que venía un Cabildo por la mañana y otro por la tarde, procediendo con excomuniones y otros pleitos pendientes en el Consejo Real sobre los asientos que el Cabildo civil pretendía en ambos lados del altar mayor de la Catedral "*y otras muchas diferencias que dentro de la ciudad tenían*". El Rector comenzó hablando con el Corregidor y con el Obispo y después con los Cabildos, allanando las dificultades comenzando por las de la procesión de San Sebastián. En la víspera hicieron luminarias y música en la torre, mostrando el regocijo por la concordia y mostrándose dispuestos a acabar con las otras disputas[213].

Con motivo de una discusión grave en una reunión del Cabildo Municipal vinieron cuatro regidores a buscar al Rector Gonzalo de Peralta para que pusiera paz. Los convenció y le dieron su voto de confianza para que consultase la materia en discusión con teólogos y juristas, como se hizo[214].

---

[212] VILLENA JURADO, J., *Málaga en los albores del siglo XVII desde la documentación municipal (1598-1605)*, Diputación Provincial, Málaga, 1994, 73-78. Este tipo de conflictos era frecuente. El 25 de abril de 1655 el Corregidor Diego Fernández de Córdoba informaba al Rey de un problema parecido en la parroquia de Santiago, en la fiesta del octavario a la Inmaculada Concepción, al pretender el Cabildo secular sentarse en el lado de la epístola, lugar preeminente, y acudir también los miembros del Cabildo eclesiástico (AMM, Originales, 25, 466 ss.). El 5 de diciembre de 1656 se expide Real Cédula mandando que siempre presidiese el Cabildo eclesiástico, estando en forma de Cabildo, y en su defecto lo presidiese la Ciudad (AMM, Originales, 26, 156 ss). Ver estos y otros conflictos en SARRIÁ MUÑOZ, A., *Conflictos entre el poder civil y el clero en la Málaga del Antiguo Régimen*, Isla de Arriarán, XI (1998), 159-168.

[213] *Historia del colegio*, cap. 14.

[214] Idem.

En conflictos entre instituciones religiosas también intervinieron: En 1610 el Obispo tuvo diferencias con su Cabildo[215] en las que intervino el Rector Francisco Millán, a quien "*envió su Señoría muchas veces á su Secretario para tratar el caso de la Iglesia y del Cabildo, [...] para conferir medios de paz como se hizo*"[216]. En 1611 ayudaron los jesuitas a componer un pleito civil que mantenía en discordia a una comunidad religiosa[217].

Otro problema serio surgió entre los religiosos y el Cabildo eclesiástico, y reverdeció entre el Cabildo y los mercedarios. En la fiesta del Corpus de 1713 hubo conflictos por el lugar que ocuparían las cruces de las parroquias y las de los religiosos en la procesión. Teniendo en cuenta que los lugares más honoríficos eran los más cercanos a la custodia, la práctica y lo reglado en el sínodo era que cuando los conventos iban con cruces se colocaban delante de las parroquias, pero si los religiosos iban sin cruces salían detrás de las cruces parroquiales, entre el clero. Se quiso alterar este orden, y al no conseguirse no salieron los religiosos en la procesión:

> "*estando para ordenarse la procesión del Santísimo hubo gran diferencia sobre el lugar que debían llevar las cruces de las parroquias [...] con esto se salieron los Religiosos y se volvieron a sus casas sin ir con la procesión, de que se siguieron algunos escándalos*".

Por la tarde se reunieron los superiores en el convento de San Agustín, a iniciativa del Cabildo seglar, como árbitro, e invitaron al Rector de los jesuitas (aunque el problema no les afectaba directamente, pues tenían privilegio de no asistir a procesiones), quien propuso que no pusieran pleito los religiosos, y que se sometieran a lo que dictaminase el Cabildo seglar, siguiendo esta opinión los trinitarios calzados y descalzos, carmelitas descalzos y clérigos menores, continuando los demás con el pleito[218]. Se resolvió la cuestión en Madrid, con una orden en que se mandaba se obser-

---

[215] ACCM, leg.2, 103: testimonio de haberse encontrado las puertas violentadas en la sala Capitular y haber hallado dentro al Obispo Don Juan Alonso de Moscoso con varios racioneros examinando libros del archivo en razón de un pleito de éstos contra el Cabildo pidiendo el voto en cuestiones de hacienda. Málaga, Noviembre 1610.

[216] *Historia del colegio*, cap. 14.

[217] *Historia del colegio*, cap. 15.

[218] *Historia del colegio*, cap. 54.

vase lo previsto en el sínodo, según lo cual irían delante los religiosos con sus cruces, ocupando el sitio de honor las parroquias, como se ejecutó en la siguiente fiesta del Corpus, el 31 de mayo de 1714[219].

Este mismo año de 1713 sucedió una disensión entre el Cabildo eclesiástico y los mercedarios, que dividió al pueblo en dos bandos. La ocasión fue que los frailes no invitaron al Cabildo, que gobernaba la diócesis en sede vacante, para el recibimiento de su superior General, el P. Pantaleón de García que estaba visitando la Provincia. El Vicario Presidente del convento, fray Francisco Escudero estaba preparado en la plaza de la Merced para acoger bajo palio al General, a quien había salido a recibir el Comendador a medio camino. El recibir bajo palio, o "entrada en público", no se usaba con los generales de las Órdenes religiosas, que entraban "en secreto", salvo autorización escrita del Ordinario, ya que el palio sólo se utilizaba para el Santísimo, el Pontífice, Obispos, Emperadores y Reyes. En ese momento un notario apostólico prohibió el uso del palio fuera del claustro bajo pena de excomunión[220], pero llegado el Comendador con toda la comitiva hizo llevar el palio hasta la mitad de la plaza, y al no quererlo portar los superiores de las otras Órdenes religiosas, para no incurrir en excomunión, lo tomaron los mismos mercedarios hasta la puerta de su convento. Una vez en los muros claustrales tomaron los varales los superiores religiosos hasta el altar mayor[221]. En el trasfondo del conflicto estaba la

---

[219] ACCM, leg. 549, 16: desavenencias surgidas entre el Cabildo y los monasterios de varones de la ciudad con motivo de un altercado en la procesión del Corpus Christi de 1713, 31 de mayo de 1714. Se conservan una copia de una R. C. fechada en Madrid, 22 de agosto de 1713, por la que S. M. manda que las Cruces de las Parroquias precedan, en las procesiones que salen de la Catedral, a las cruces de los Religiosos que asistan. Málaga, 16 septiembre 1713. Se conserva también una Real Cédula por las que S. M., como Patrono de la Iglesia de Málaga, dirime la controversia habida el día del Corpus Christi, aprobando la precedencia de las parroquias, debiendo ir los religiosos en segundo lugar. Madrid, 22 de agosto, 1713 (legajo 17, 23).

[220] ACCM, leg. 17, 25. Autos fulminados por el Cabildo "sede vacante" contra los mercedarios prohibiendo que se recibiese bajo palio al Superior General de la Orden desde la Puerta de Granada lo que sólo les era permitido "intra claustra", diciembre 1713.

[221] "Historia del colegio", cap. 54; ACCM, AA.CC. 40 (1711-1715), 371.

incomparecencia de los mercedarios a la procesión de Corpus de ese año, y las coplas burlescas contra el Cabildo que escribió fray Bernardo.

El Rector del colegio, Fernando Cansino, amigo del General de los mercedarios, y a petición de éste, hizo de intermediario, para solucionar el conflicto. Con estos poderes, el Rector informó al Cabildo, por medio del P. Juan B. Maldonado, que el General estaba dispuesto a satisfacer a la institución catedralicia. El Deán rehusó al principio reunir al Cabildo, por haber resuelto ya quejarse al Rey y tener escrita la carta, pero se dejó persuadir por el Rector, y después de varios cabildos convocados para este tema envió un mensaje al Rector, en el que le decía que admitirían la disculpa que el General juzgase conveniente. No obstante, sugerían lo siguiente: Primero, que el General desterrase al autor de las coplas; segundo, que el Padre Comendador se disculpara por escrito, en su nombre y en el de la comunidad, de no haber invitado al Cabildo eclesiástico, debiendo llevar el escrito al Deán el mismo Comendador acompañado del Secretario del General y otros dos maestros; tercero, El Vicario Fr. Francisco Escudero debía comparecer ante el Provisor para disculparse de la desobediencia. Los mercedarios aceptaron estas propuestas, incluida la primera, por la que se mandaba desterrado al convento de Écija a fray Bernardo. Diluida la tensión, el Cabildo autorizó a los capitulares a visitar a título personal al General, incluso autorizó al Deán para que en su visita, también personal, le pidiera, en nombre del Cabildo, que perdonase a fray Bernardo y no lo desterrase[222].

b) Problemas familiares

La casuística de desavenencias familiares es más variopinta. En 1603 una mujer, hija de padres honrados, se fue de casa, por lo que se temían grandes escándalos y muertes. Un sacerdote del colegio consiguió que se casase con "*el que había hecho el daño*" tranquilizándose los parientes. Un hijo de otra familia contrajo matrimonio con disgusto de sus padres, provocando odios y la maquinación de una muerte, para lo que habían pagado a un mercenario que durante cuatro meses estuvo buscando la ocasión. Lo

[222] ACCM, AA.CC., 40 (1711-1715), 375-376, 380; AMM, AA.CC., 115 (1713-1714), 372 y 380; *Historia del colegio*, cap. 54.

arregló también otro jesuita[223]. En 1624 un hombre celoso envenenó dos veces la comida de su inocente mujer. Al no morir lo tomó como un milagro y se arrepintió y confesó con un jesuita[224].

c) conflictos entre linajes, agravios personales y reyertas

El Rector Gonzalo de Peralta (1606-609) intervino en la pacificación de dos cabezas de familias importantes[225]; otros dos caballeros de dos linajes distintos también firmaron la paz en 1610. Ese mismo año un miembro de la Congregación del Espíritu Santo que estaba muy agraviado se confesó y comulgó con un jesuita, "*y viendo un gran aprieto en que su enemigo estaba se fue á el y se ofreció persona y hacienda para servirle y ayudarle en aquella ocasión*"[226]. En 1611 se trabajó mucho en prevenir y atajar discordias.

Hacia 1623 un personaje notable había decidido matar a otro que le había agraviado; un jesuita logró apaciguarlos. Otros dos que habían quedado malheridos en una reyerta, se revolvían de odio en sus lechos hasta que por mediación de un jesuita se perdonaron[227]. En 1624, un hombre herido por un enemigo, en el hospital y con gran deseo de venganza, se arrepintió conversando con un jesuita, muriendo en paz[228].

e) Perdón judicial

En el primer Viernes de Cuaresma de 1612, predicando un jesuita en la parroquia de San Juan sobre el perdón de los enemigos, una viuda a quién le habían matado a su hijo, al salir de allí se fue a un escribano e hizo el perdón sin aceptar nada de lo que le habían ofrecido[229].

---

[223] *Historia del colegio*, cap. 12; *Litterae Annuae Societatis Iesu. Anni MDCIII*, Duaci, ex officina Laurentii Kelami, MDCXIX, 183.

[224] *Historia del colegio*, cap. 23.

[225] *Historia del colegio*, cap. 14.

[226] *Historia del colegio*, cap. 15.

[227] *Historia del colegio*, cap. 22.

[228] *Historia del colegio*, cap. 23.

[229] *Historia del colegio*, cap. 15.

Durante el Rectorado de Martín de Roa (1619-1623) una persona moribunda, envenenada por un enemigo estaba empecinada en no querer perdonarlo cuando lo visitó un jesuita. Después de insistirle mucho consiguió que condonara a su enemigo delante de un escribano[230].

*4.2. Ejercicios Espirituales*

El ministerio de los Ejercicios Espirituales[231], tan importante para la Compañía, ya que fue la experiencia de los Ejercicios la que dio origen a la Orden ignaciana, no parece que se desarrollara mucho en Málaga. En los primeros tiempos existían algunas habitaciones reservadas en el colegio para quien quisiera retirarse. Pero sólo tenemos una referencia, durante el rectorado de Francisco Millán (1596-1600) en que "*hicieron los Ejercicios espirituales en casa dos caballeros y un Cura*"[232], y otra en 1611 de un extranjero[233]. Debió ser un apostolado lánguido en Málaga, cuando el Provincial en 1672 recomienda que se anime a los seglares a hacer ejercicios espirituales por espacio de una semana[234], y no hay constancia de que lo consiguieran, siendo los Filipenses y la Escuela de Cristo quienes más se encargaban de esta actividad, como se reconocía en 1756:

> "*Faltaba, no obstante el celo de los jesuitas, entre tantos ministerios, uno apreciabilísimo, y era dar los Ejercicios de Nuestro Padre San Ignacio a los estraños. La estrechez del Colegio y no se qué persuasión de los seglares como fácil del recurso á la casa de S. Felipe Neri había hecho olvidar a la Compañía en este punto*"[235].

---

[230] *Historia del colegio*, cap. 18.

[231] Dada la amplísima bibliografía sobre los Ejercicios, sólo remitimos a un par de obras significativas, con abundantes notas y bibliografía: ARZUBIALDE S., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao / Santander 1991; PLAZAOLA, J. (Ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998.

[232] *Historia del colegio*, cap. 11.

[233] *Historia del colegio*, cap. 15.

[234] BN, Ms. 9473, 68: Visita del P. Juan de Cárdenas, 30.12.1672.

[235] *Historia del colegio*, cap. 69.

La llegada a Málaga del Obispo Franquís, en 1756, fue la ocasión para dedicarse a los Ejercicios. El Obispo, con formación y espiritualidad jesuíticas, y conocedor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, insinuó al Rector su deseo de que los seminaristas ordenandos hicieran 10 días de Ejercicios en el colegio, a lo que accedió de muy buen grado el Rector, comenzando los primeros ejercitantes en diciembre de 1756. Y así lo mantuvieron hasta la expulsión de los jesuitas. La lección, meditación y exámenes los realizaban en la capilla doméstica, uno de los jesuitas sacerdotes, como director de los ejercicios, les daba una plática por las noches y los puntos de meditación para el día siguiente, y un hermano ayudaba para avisar del horario a toque de campana y velar por la observancia y recogimiento.

### *4.3. Apostolado con los extranjeros*

En la Edad Moderna era inimaginable el actual diálogo ecuménico, y al pensar en los extranjeros no católicos, lo único que se admitía era su conversión, en la convicción de que, de no producirse ésta, se acababa irremediablemente condenado en el infierno. Pero, a pesar de la intolerancia religiosa entre las distintas confesiones cristianas propia de la época, en España, y sobre todo en ciudades portuarias como lo era Málaga, se tuvo que transigir con la presencia de mercaderes extranjeros "herejes". Ya en 1593 se admitió a escoceses con pasaporte de su Rey, y en 1597 se hizo una concesión a los navíos de la Hansa, protegiendo sus mercancías de los comisarios inquisitoriales, quienes tampoco podían interrogarlos sobre su religión. En 1603 se autorizaba la arribada de navíos holandeses con pasaporte de los gobernadores de Flandes, concesión que poco después fue anulada. Al año siguiente, al firmar el tratado de paz con Inglaterra, se acordó que los comerciantes ingleses, transeúntes, no fuesen molestados por la Inquisición, pero con una fórmula ambigua que hubo de aclararse en 1605, ampliando, en la práctica, la protección, también para los residentes. Aunque la Inquisición no admitía la concesión para los herejes residentes, en ciudades como Málaga tuvo que condescender. En 1609, al firmarse la tregua con Holanda se extendió el mismo privilegio a sus naturales.

De hecho, por el puerto de Málaga llegaban muchos extranjeros y muchos de ellos residían durante años, siendo su presencia algo habitual y con

una aceptable convivencia con los naturales. Cuando alguno era sorprendido con libros heréticos confesaba que quería convertirse, era encerrado en un convento y al poco tiempo desaparecía inexplicablemente. En 1673 el Obispo malagueño escribía al Inquisidor General indicando que de los muchos protestantes de diversas naciones, algunos querían convertirse, pero se retiraban cuando conocían que debían hacerlo ante la Inquisición, porque eso era tomado como una infamia, y también por miedo a perder sus bienes y a la ruptura de relaciones comerciales de sus corresponsales en el extranjero al conocer la conversión. Por eso las conversiones se practicaban a la hora de la muerte, y a ser posible, en secreto[236]. El Rector del colegio de la Compañía tenía facultad para absolver a los protestantes, sin pasar por la Inquisición, lo que era una facilidad para el proceso de conversión.

Sabemos que en Málaga era frecuente la presencia de extranjeros relacionados con el comercio, si bien no es fácil su estudio demográfico antes del s. XVIII. Los extranjeros católicos eran integrados más fácilmente, pero no ocurría lo mismo con los protestantes, siendo un indicador de ello que durante los 50 años estudiados por la profesora Villar García, todos se declaran solteros[237].

Los papas Paulo III y Julio III concedieron a los jesuitas el privilegio de poder absolver a herejes[238]. Quizás por eso solía residir en el colegio de Málaga, como en otros centros portuarios, un jesuita extranjero tanto para atender a los católicos extranjeros como para intentar convencer a los "herejes" de que se convirtieran al catolicismo[239]. No sabemos cuántas de

---

[236] DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *El primer esbozo de tolerancia religiosa en la España de los Austrias*, en: *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*, Ariel, Barcelona 1985, 184-191.

[237] VILLAR GARCÍA, M.ª B., *Los extranjeros en Málaga en el siglo XVIII*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1982, 79.

[238] Por ejemplo, Paulo III el 18.10.1549 y Julio III el 22.10.1552, *Iulii III. Confirmatio privilegiorum Societatis et aliorum nova concessio*, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1893, I, 28.

[239] Sobre los jesuitas ingleses en Andalucía, ver MURPHY, M., *St. Gregory's College, Seville, 1592-1767*, Catholic Record Society, Southampton, 1992, 106-115.

las conversiones que de modo anecdótico se nos han conservado son auténticas, sinceras, o estarían motivadas por la búsqueda de una mayor inserción social que facilitara las transacciones comerciales.

Uno de los jesuitas extranjeros fue el políglota inglés P. Guillermo Jonsonio (castellanización de William Jonhson, que convivió en Andalucía con un compatriota homónimo también jesuita). Nació en 1566 en Chester, Inglaterra. De 1585 a 1590 se formó en el colegio inglés de Reims; de 1591 a 1596 en el de Valladolid, e ingresó, ya sacerdote, en la Compañía de Jesús, en Villagarcía de Campos, en 1596. Fue ministro en el colegio inglés de Sevilla de 1599 a 1600. Destinado a Málaga en 1603 permaneció aquí hasta su muerte el 9 de marzo de 1614[240]. Confesaba a católicos franceses, italianos, ingleses y escoceses que no habían podido recibir el sacramento de la penitencia desde hacía años por no encontrar confesor que hablase sus lenguas. Convirtió a algunos ingleses y otros extranjeros al catolicismo, procurándoles la absolución por medio del Superior que tenía concedida autoridad para ello. Uno de ellos durante el rectorado de Juan de Herrera (1600-1603)[241]. Otra fue la de un muchacho luterano escocés que al mantener un estrecho contacto con el jesuita con motivo de una larga convalecencia, tras una enfermedad, decidió hacerse católico. Este joven volvió a enfermar, dando mucho ejemplo[242].

"*Llegó derrotado á esta costa de Vélez Málaga al fin del año de 1603 un navio y ciertos ingleses habían tomado a unos portugueses*". El P. Guillermo Jonsonio partió hacia donde permanecían y les llevó algunas limosnas. Tras varias visitas consiguió que se convirtieran cuatro de ellos. Después cayó enfermo uno de ellos y llamó al jesuita quien lo instruyó en la doctrina católica durante tres días hasta que hizo confesión general, quedándose en un hospital. Cuando creyó que llegaba la hora de su muerte quiso proclamar su fe católica y mandó llamar al Comisario y Secretario de la Inquisición haciendo pública su fe y abjurando de sus errores. Otro inglés

---

[240] ARSI, HS 43a 20v Baet; *Historia del colegio*, cap. 16; *Litterae Societatis Iesu Annorum duorum MDCXIII et XDCXIV ad patres, et frates eiusdem Societatis*, Lugduni, apud Claudium Cayne, typographum, MDCIXIX, 652; MURPHY, M., *o.c.*, 110.

[241] *Historia del colegio*, cap. 12.

[242] *Historia del colegio*, cap. 13.

de 26 años que, por curiosidad había entrado en la Catedral y la estaba admirando, al acercársele el P. Jonsonio logró convencerlo, de manera que no quería volver al barco. Tuvieron que embarcarlo a la fuerza, y mantenerlo amarrado unos días para que no volviese a tierra. Pasó cerca de su barco otro navío católico al que ofreció los cuatro maravedís que tenía para que lo acercase a la playa. Logró su propósito y después de permanecer escondido en una casa, acudió al colegio, pidiendo la confesión. El P. Jonsonio lo mandó a Sevilla con 40 reales para el camino. Igualmente se convirtió otro mercader[243]. En este ejemplo se muestra la admiración que sentían algunos extranjeros por la exuberante ornamentación de los templos y su arquitectura, así como la solemnidad del culto público en procesiones, todo en contraste con la parquedad protestante, lo que fue ocasión de que se convirtieran algunos "*herejes y moros*"[244].

En 1606 cayeron enfermos dos ingleses patrones de un navío. Fue el P. Jonsonio a catequizarlos, pero uno dijo que corría peligro su hacienda, su vida y la de su mujer e hijos en Inglaterra si se convertía, el otro dijo que quería morir en la fe que había observado toda su vida. Fue otro día y viendo que se morían les arguyó de nuevo, con lo que uno de ellos empezó a cambiar y públicamente dijo que quería convertirse, por lo que le dieron una cruz y le administraron los óleos. El otro siguió sin querer convertirse. Ambos murieron, y al convertido se le enterró en el Sagrario, como a los que no eran vecinos de esta ciudad, asistiendo el Obispo con los Prebendados, el Corregidor y justicia con todos los caballeros de Málaga, llevándole por las calles de la ciudad[245]. Entre 1606 y 1608 se convirtieron 7 mercaderes extranjeros[246], y otros cinco, entre luteranos y calvinistas, en 1609[247].

Como hemos visto, una de las estrategias que utilizaban los jesuitas era granjearse su confianza asistiéndolos en la enfermedad. A veces le suponía

---

[243] Idem.

[244] *Historia del colegio*, cap. 16.

[245] *Historia del colegio*, cap. 13.

[246] *Litterae Annuae Societatis Iesu. Anni 1606. 1607 & 1608 datae de more ex Provinciis*, Moguntiae, ex architypographia Ionannis Albini, MDCXVIII, 163.

[247] *Litterae Annuae Societatis Iesu. Anni* MDCIX, Dilingae, apud viduam Ioannis Mayer, s/f, 507.

mucho esfuerzo la conversión de los enfermos luteranos, ya que eran encubiertos por sus compatriotas. En 1611 logró el P. Jonsonio convertir a un personaje acaudalado que se quedó en Málaga dando ejemplo de virtud a sus compatriotas, abandonando a su familia y hacienda en su tierra. Con anterioridad había hecho una confesión general y una semana de ejercicios en el colegio. En este mismo año el jesuita inglés consiguió el bautizo de 6 escoceses, 3 musulmanes (de 12, 16 y 17 años) además de otros 6 hombres y una joven. Uno de ellos estaba enfermo, y murió después de haberse confesado. En 1612 se convirtió otro de 23 años[248] y otros cuatro en 1613, dos de ellos en torno a unos 30 años y los otros dos mayores de 14, así como otros mahometanos[249].

En 1614 muere el P. Jonsonio. Es probable que lo sustituyera el P. Wersonius, que aparece en el catálogo de 1615 con 33 años de edad y 10 en la Compañía, pero no sabemos el tiempo que permaneció en Málaga, pues en el siguiente catálogo de 1619 ya no figura[250]. A los pocos años llega el P. inglés Miguel Higinio, castellanización de Michael Higgins. Nació en Londres hacia 1559, y, procedente del seminario inglés de Roma, entró en la Compañía en esta misma ciudad en 1582, donde fue connovicio de San Luis Gonzaga y alumno de San Roberto Bellarmino. Enseñó en Dilingen 9 años y en Ingolstadt 15 años (1587-1611). De allí vino a Madrid, Lisboa y Sevilla. En Lisboa fue confesor y profesor de casos y de controversias, de 1613 a 1614. En 1621 estaba en Sevilla[251], y aparece destinado en Málaga como profesor de Filosofía entre 1622 y 1625[252]. El Provincial pensó enviarlo a Inglaterra en 1624, pero el General se lo desaconsejó, pues por su mucha edad y su sordera no era apropiado para aquella misión ni para trabajar en los colegios que aquellos jesuitas tenían

[248] *Historia del colegio*, cap. 15.

[249] *Litterae Annuae Societatis Iesu Annorum duorum MDCXIII et XDCXIV ad patres, et frates eiusdem Societatis*, Lugduni, apud Claudium Cayne, typographum, MDCIXIX, 651.

[250] ARSI, Baet. 8, 277.

[251] ARSI, Baet. 5 I, fol. 36: 17.05.1621.

[252] ARSI, Baet. 8, fol. 339; 9 I, fol. 55.

en Flandes[253]. Murió en Málaga el 11 de junio de 1638[254]. El 11 de noviembre de 1626 había pedido al General retirarse a la huerta del colegio para esperar la muerte, pero no se le concede pues

*"muy buen puesto es para el dicho fin el de ese Collegio, exercitando en él nuestros ministerios, y ayudando con ellos a la salvación de las almas conforme al fin de nuestra vocación. V.R., esté muy cierto que haziéndolo así se preparará mucho mejor para la muerte, que no en la huerta; y en casa se le podrá acudir más commodamente con lo que obiere menester para remedio de sus achaques, ya así V.R. está bien en ella y no conviene tratar de mudanças"*[255].

Hacia 1623 un "hereje" inglés de 20 años fue condenado a año y medio de prisión por deudas, siendo visitado por el P. Higinio, quien logró convertirlo y absolverlo de herejía por comisión de la Inquisición. Por este tiempo vino un hermano suyo católico y rico, quien se alegró mucho de la conversión y le pagó las deudas. Años más tarde, en 1625 un protestante extranjero a punto de morir llamó al jesuita inglés y le pidió el bautismo, y siendo instruido en la doctrina y bautizado murió reconciliado con Roma[256].

Algunos comerciantes ingleses, católicos, no se confesaban por no tener ocasión o por no ser descubiertos por sus compatriotas y perder su hacienda. Uno de ellos que estaba moribundo oyó hablar del P. Higinio y dialogando con él le comentó su deseo de morir abrazando la fe católica que muchos años había mantenido en secreto, pidió el bautismo y murió después de ser instruido en la doctrina católica y bautizado. Otro,

*"siendo tan cerrado en su lengua y tan ignorante de la española que no le entendían nada sino con intérprete, a la hora de la muerte comenzó a invocar la ayuda de los santos y a pedir reconciliarse con la Iglesia con tanta destreza y con tan grandes veras en nuestra lengua vulgar*

---

[253] ARSI, Baet. 5 I, fol. 176v: Vitelleschi al Provincial Francisco Alemán, 05.01.1624.

[254] ARSI, Baet. 19 II, 440v; "Historia del colegio", cap. 20, cap. 29; Centurias III, 99; MURPHY, M., *o.c.*, 109.

[255] ARSI, Baet. 5 I, fol. 229v: Vitelleschi al P. Miguel Higinio, 01.02.1627.

[256] *Historia del colegio*, cap. 22.

*como pudiera el más versado en ella y habiendo sido reconciliado murió confesando la fe católica*"[257].

Otro inglés de 60 años seguía pertinaz en su "herejía", aunque había vivido 5 años entre católicos. Durante una enfermedad se transformó y se convirtió con el P. Higinio. Después se hizo predicador y difundió el catolicismo entre los suyos. Uno de estos comerciantes, con 53 años, que llevaba tratando con los católicos 17 años, estaba preso por deudas y por curiosidad leyó un libro de vida de santos que tenía otro preso. Quedó impresionado y decidió convertirse al abandonar la cárcel. Una vez fuera no se atrevía a ponerse delante del padre Higinio, a quien tantas veces había rechazado. Fue a un prebendado quien lo animó a visitar al jesuita inglés. Tras diversos intentos en que se acercó hasta las proximidades del colegio, hasta la plaza, calle y hasta la portería, un día venció la resistencia y apremiaba al padre, porque tenía que ir de negocios a Granada. Higinio le dijo que se fuese a Granada y lo meditase. En el viaje quiso volver varias veces y al llegar a Granada fue a la casa de los jesuitas, donde lo atendieron. Vuelto a Málaga recibió la instrucción e hizo su profesión de fe[258].

Para sustituir a Higinio llega en 1639 el irlandés Tomás Briones (Thomas Brian), con 55 años y 33 de Compañía, quien ya no figura en 1642[259]. Se rompe así la continuidad de un jesuita anglófono, ya que hasta 1655 no llega otro ingles, el P. Thomas Kendall, con 43 años y 20 de jesuita[260]. Nació en Devon en 1612, permaneció en Saint Omer de 1631 hasta 1635 en que ingresó en la Compañía en Watten. Estuvo en Sanlúcar de Barrameda de 1648 a 1651, y fue ministro en Málaga en 1655, y procurador en Madrid para la provincia inglesa de 1662 hasta su muerte en 1672[261]. Parece que a falta de un foráneo asumió este trabajo el Rector, pues en 1714, por mediación del Rector Fernando Cansino, el Comisario de la Inquisición Don Francisco de Cózar reconcilió con la Iglesia Católica

[257] *Historia del colegio*, cap. 24.
[258] *Historia del colegio*, cap. 25.
[259] ARSI, Baet 9 I, 221.
[260] ARSI, Baet 10, 11.
[261] MURPHY, M., *o.c.*, 111.

a la inglesa Isabel Gorre[262]. En 1744 se convirtió Enrique Gay, "*hereje londinense*", y un alemán en 1745[263]. Volvemos a encontrar a otro jesuita irlandés, en 1746, el P. Diego Mac Inerheni, que era profesor de filosofía[264].

También hubo un jesuita francófono. En 1630 viene a Málaga, después de la tercera probación[265], el P. Lesac, que era excelente procurador, al tiempo que atendía a la colonia católica francesa. En 1633 fue destinado a otro colegio por incompatibilidad con el Rector Juan de Alfaro, el Ministro (Juan Bautista de los Reyes) y el P. Lotario, "*con poco crédito de su reputación*" pues algunos pensaron que se debía a su ineptitud. El P. Bernabé de Lara, a instancia de un grupo de ciudadanos franceses, informó al General, enviándole una carta que estos mismos le entregaron, pidiendo la vuelta a la ciudad del P. Pedro de Lesac. El General les agradeció su "*piedad y religión que muestran en ayudar a los buenos*"[266], y encarga al Provincial que averigüe lo sucedido, consolando a dicho padre "que por ser extranjero ay particular obligación conforme a la regla"[267]. Responde a los franceses con agradecimiento y prometiéndoles su cooperación[268]. El General encarga al Provincial que si no hay gran inconveniente vuelva a Málaga al P. Lesac, pues los franceses no tienen a quien acudir para confesar, además de que le han informado que es un padre virtuoso[269]. Volvió a esta ciudad, pero el Visitador Pedro González de Mendoza ordenó su traslado en 1634, lo que aprobó el General, recomendando que no volviera allí "*si no ay conocida enmienda en lo que se le notó*"[270]. Efec-

---

[262] *Historia del colegio*, 366.

[263] ARSI, Baet 20 II, 536: Annua litterae 1744-46.

[264] ARSI, Baet 14, 302v.

[265] ARSI, Baet 14, 73, 85.

[266] ARSI, Baet. 6 I, 111v: Vitelleschi al P. Berenabé de Lara, 20.10.1633; 6 II, 1v: Vitelleschi al P. Bernabé de Lara, 20.12.1633.

[267] ARSI, Baet. 6 I, 113: Vitelleschi al Provincial, 20.10.1633.

[268] ARSI, Baet. 6 II, 1v: Vitelleschi a Juan Coronel y Pablos Enrique, 20.12.1633.

[269] ARSI, Baet. 6 II, 5: Vitelleschi al Provincial, 20.12.1633.

[270] ARSI, Baet. 6 II, 29v: Vitelleschi al Visitador González de Mendoza, 30.04.1634.

tivamente, no debía volver aunque lo pidieran algunos compatriotas suyos[271]. A pesar de estas advertencias, en 1636 estaba en Montilla[272], en 1645 en Granada[273], y en 1648 vuelve a Málaga, como procurador y consultor[274], hasta que marchó a Granada, donde se encontraba en 1669[275].

Es interesante resaltar que entre los convertidos algunos se hicieron jesuitas. Así sucedió con James Marin (Mearing). Nació en Bridport, Dorset en 1602, y viajó con su padre a Málaga donde se hizo católico y decidió entrar en la Compañía en 1622. Fue limosnero del colegio inglés de Sevilla de 1623 hasta su muerte en agosto de 1641[276]. Guillermo Jonsonio (William Johnson II) murió en Cádiz el 9 de diciembre de 1642, a los 46 años y 26 de Compañía, profeso de 4 votos. Nació en Inglaterra y de niño vino a Málaga, donde fue criado por un matrimonio sin hijos. Cuando era algo mayor, dudaba si seguir practicando la religión católica o la anglicana, finalmente entró en el seminario inglés de Sevilla y después en la Compañía, para lo que tuvo que vencer los acosos de sus padres. Incluso él convenció a hermanos suyos para que se convirtieran a la Iglesia Romana. Uno de ellos, ya sacerdote fue a Inglaterra, asumiendo la posibilidad del martirio. En Cádiz estuvo unos 13 años, desde donde trabajaba en la ciudad (plazas, cárcel, hospitales), en el obispado, en el norte de África, etc. Convirtió a muchos anglicanos, entre ellos un famoso comerciante en el Puerto de Santa María[277].

---

[271] ARSI, Baet. 6 II, 39: Vitelleschi al Provincial Juan de Casarrubios, 30.05.1634.

[272] ARSI, Baet 9 I, 170: Catálogo de 1636.

[273] ARSI, Baet 14, 59.

[274] ARSI, Baet 9 II, 357.

[275] ARSI, Baet 14, 384.

[276] MURPHY, M., *o.c.*, 111.

[277] Archivo Histórico Provincia Toledo de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares, Madrid), SANTIBÁÑEZ, JUAN DE, *Cuatro Centurias de varones Ilustres de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* (en adelante *Centurias* III, 61; MURPHY, M., *The Cadiz letters of William Johnson, vere Purnell S.J. (1597-1642)*, *Recusant History* 21 (1992-1993), 1-10.

La atención de los católicos extranjeros no era una exclusiva de los jesuitas. Por ejemplo, el 5 de abril de 1723, estando Higgins en Málaga, el Cabildo eclesiástico, sede vacante, concedió al agustino fray Próspero Colán, licencia para confesar irlandeses y franceses por saber ambas lenguas para que cumplieran con la Iglesia en ese año, y, así mismo, facultad para absolver de casos reservados[278]. También los dominicos ejercieron esta tarea.

## 5. Culto a la Eucaristía y a los santos

Un modo de difundir las virtudes cristianas era promoviendo la devoción a los santos, a quienes se proponía como modelos a imitar. Además de participar en los cultos a los santos patronos y protectores de Málaga y los de las otras Órdenes religiosas, los jesuitas asumieron el culto que se celebraba en su templo en honor de San Sebastián desde antes de su venida a la ciudad, e instauraron devociones impulsadas por la Reforma tridentina, sobre todo a santos jesuitas, dedicándoles una fiesta con más o menos solemnidad, que podía incluir diversos tipos como misa rezada o cantada, con sermón, con el Santísimo manifiesto, velas, decoración del templo, música, repiques, etc., según dispusieran el fundador de esa memoria. Otras fiestas eran de obligado cumplimiento litúrgico.

### *5.1. La eucaristía*

La devoción popular de origen medieval que en el barroco tomó gran auge, es la del Corpus Christi, fue impulsada por los jesuitas, especialmente en 1614 con motivo de la predicación de Francisco de Soto, en la que se crearon en las parroquias asociaciones eucarísticas:

> "*Hiciéronse esclavitudes del Santísimo Sacramento en todas las parroquias y juntándose lo mejor de cada una de ellas, dotando la fiesta para cada mes con misa, sermón, luminaria y repiques que todavía dura cuando esto se escribe que es en el año de 1628*".

[278] ACCM, AA. CC. 43 (1723-1727), 54v.

Se colocaron colgaduras en la parroquias "*con las insignias de la esclavitud*" y se ordenó que siempre que se llevase el Santísimo a los enfermos le acompañase un juego de ministriles y todos los sacerdotes con sobrepellices y velas cantando a coro y que todos los vecinos que pudiesen acudieran con sus cirios. Esto admiraba mucho a los "*herejes y moros*", algunos de los cuales se convirtieron[279].

En 1623 se empezó a introducir en el colegio la fiesta del Santísimo Sacramento, descubriéndose por la tarde el Sacramento con muchas luces, adornos, olores y música, encargándose del gasto personas principales y haciéndose en estas fiestas "*sermones al intento con mucho concurso y provecho de oyentes*"[280]. Al año siguiente aumentó el público y acudió también el Obispo, Don Francisco de Mendoza, administrando él personalmente la confesión y comunión "*mañanas enteras*"[281]. Hacia 1724 se introdujo, con permiso del Provincial, un sermón en la dominica infraoctava del corpus por la mañana, como se hacía en otros iglesias de la Compañía[282].

Podemos incluir la práctica devocional conocida como las Cuarenta Horas como parte del culto eucarístico. Las cuarenta horas fueron establecidas en 1527 en Milán por Antonio de Grenoble, debiéndose hacer cuatro veces al año, y sin exposición del Santísimo, que lo añadió en 1540 el capuchino José de Fermo. Después San Carlos Borromeo y los jesuitas generalizaron esta práctica, que consistía en dedicar una o dos veces al año 40 horas consecutivas en oración silenciosa delante del Santísimo expuesto, durante las cuales los fieles, en turnos de una hora, hacían la guardia en una iglesia para pedir la ayuda o el perdón de Dios. Se solían intercalar uno o dos sermones cada día, pero los jesuitas utilizaban esta ocasión para predicar más tiempo. De Italia se propagó a España, Francia y el resto del mundo, fijándose como fechas los tres días de carnaval, para reparar los pecados[283].

---

[279] *Historia del colegio*, cap. 16.

[280] *Historia del colegio*, cap. 22.

[281] *Historia del colegio*, cap. 23.

[282] *Historia del colegio*, cap. 57.

[283] LLORCA, B. Y OTROS, *Historia de la Iglesia Católica. Tomo III. Edad Nueva (1303-1648)*. BAC, Madrid 1967, 1084; O'MALLEY, *o.c.*, 121.

### *5.2. La Purísima Concepción de la Virgen María*

Los jesuitas tomaron parte en la dialéctica teológica sobre la Purísima Concepción. En general, los dominicos, siguiendo a Santo Tomás, se oponían a la concepción inmaculada de María, mientras que franciscanos y jesuitas, siguiendo a San Francisco de Asís y al escolástico Duns Scoto, la defendían. La "guerra mariana" estaba servida y atizada por lo que un confidente contemporáneo llama la "odiada altanería de los dominicos", y la animadversión que se ganaron al ostentar el cargo de Inquisidores Generales. En Málaga no tenemos constancia de disputas similares a la iniciada en Sevilla en 1613, que duró varias décadas con la participación sucesiva de dominicos contra franciscanos, dominicos contra jesuitas, dominicos contra el Arzobispo, dominicos contra el pueblo de Sevilla, y finalmente todo el pueblo de Sevilla contra la Orden de Predicadores[284].

Es una devoción muy arraigada, sobre todo desde que en 1615 Paulo V concede indulgencias a la oración a la Inmaculada Concepción, y al año siguiente prohíbe sostener en público doctrinas contrarias a este misterio. EL 8 de septiembre de 1616 en Málaga se organizó una fiesta en honor de la Purísima en el colegio, acudiendo la Ciudad a vísperas, sermón y misa cantada, con la presencia del Obispo Don Luis Fernández de Córdoba. Antes se había decorado la vieja iglesia y el altar. Por la tarde, antes de las vísperas hubo repiques, fuegos, luminarias y grupos de ministriles invitando a la población a acudir al templo colegial. También se hicieron fiestas semejantes en otras casas de religiosos. Se colocaron imágenes de la virgen en las calles más céntricas, con sus nichos y rejas primorosamente labrados a forja y ante las cuales ardían noche y día lámparas de aceite alimentadas por los malagueños. Se ordenó que todas las noches al tocar las Avemarías se encendiera un farol y otras lámparas delante de la imagen de la Virgen

[284] PALOMERO PÁRAMO, J.M., *Entre el claustro y el compás*, en: COMISARIADO DE LA CIUDAD DE SEVILLA PARA 1992, *Catálogo Magna Hispalensis. El Universo de la Iglesia,* Ayuntamiento, Diócesis, Comisaría para 1992, Sevilla 1992, 201-228, especialmente 207-215.

que estaba en las casas del Cabildo[285], buscándose limosnas para esto. Se añadió un juego de ministriles que a esta hora alegraba la plaza tocando en tres sesiones. Los sábados por la tarde, al tiempo de la salve, se cantaba un motete. La celebración ante las casas del Cabildo permaneció hasta 1625, "*pero con todo, a las demás imágenes que quedan*[286] *se les hace grande fiesta entre año con procesión y misa en la parroquia más cercana*". Se extendió la devoción por las escuelas, jábegas, playas, cárceles y hospitales y tiendas, repartiéndose coplillas y cantares a la población para extender la devoción. También se publicó por las calles a voces el misterio de la Purísima; salió del colegio una Doctrina y en tres o cuatro conventos de religiosos por donde pasó salía la comunidad con cruz y capa a recibirlos[287]. Posteriormente el Obispo Don Francisco de Mendoza y Rivera (1623-1626) dotó a esta fiesta de mayor solemnidad[288].

---

[285] Se puede referir a la imagen que estaba en una hornacina de la fachada principal, y era una imagen que se veneraba bajo la advocación de Nuestra Señora de la Esperanza. Junto a esta imagen ardían 3 faroles de noche y de día de rezaba el Ave María. Había otra imagen de la Virgen en el interior de las Casas Consistoriales, que fue colocada por acuerdo del Cabildo de 26 de junio de 1489: GARCÍA DE LA LEÑA (MEDINA CONDE), *Conversaciones históricas malagueñas* 4 vol., Málaga 1787, Edición facsímil de la Caja de Ahorros Provincial, Málaga 1981, III, 202). Se recoge esta decisión en el primer capítulo de las Ordenanzas Municipales de 1611 (ARROYAL ESPIGARES P. Y MARTÍN PALMA, Mª T., *Ordenanzas del Concejo de Málaga*, Málaga 1989) y en torno a ella el Corregidor y los regidores fundaron en 1651 la hermandad de Nuestra Señora de Málaga, costeada por los regidores (REDER GADOW, M., *Religiosidad institucionalizada en el municipio malagueño*, Baetica 17 (1995), 437-458, 442-443; AGUILAR SIMÓN, A., *La creación de la Hermandad Municipal de Nuestra Señora de Málaga*, Isla de Arriarán X (1997) 89-100).

[286] Una de ellas era la de las Casas de la Carnicería, para cuya capilla se pidió una casulla en 1776 (AMM, AA.CC., 166 (1776), 306.)

[287] *Historia del colegio*, cap. 16.

[288] ESTRADA Y SEGALERVA, J. L., *Efemérides malagueñas*, 4 vol., Málaga 1970, I, 250.

Todos los años se festejaba anualmente la fiesta en la catedral. Para la de 1640, festejada con especial relieve[289], el impresor Juan Serrano de Vargas imprimió unas coplillas tituladas *Afectos piadosos que la devota Congregación del Espíritu Santo, siguiendo el estandarte de la Compañía de Jesús, donde milita, publicará a voces por las calles. Al desagravio de la Su Señoría Virgen María N.S., siempre entera, pusísima siempre. Contra la intentada ofensa del infelice año de 1640*[290]. El Cabildo catedralicio y el municipal hicieron juramento y voto público en 1654 de defender este misterio[291].

Clemente IX concedió en 1667 el oficio y misa de la Concepción Inmaculada de la Virgen María, con su octava, para los padres de la Compañía[292].

*5.3. Devoción a los santos*

a) San Sebastián

San Sebastián, protector contra pestilencias, recibía culto en la ermita que se asignó al colegio, antes de la llegada de los jesuitas, con una procesión el día de su fiesta, 20 de enero[293]. Esta celebración tiene su origen el 15 de febrero de 1496 cuando el canónigo Juan de Montoro, propuso que el día de San Sebastián en la tarde, "*después de segundas*

---

[289] FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La devoción a la Inmaculada en Málaga (siglos XVI-XVIII)*, Via Crucis, nº 7, diciembre 1990, 33-39.

[290] LLORDÉN SIMÓN, A., *La imprenta en Málaga*, Caja de Ahorros Provincial de Málaga, 1973, 48; URIARTE, J. E., *Biblioteca de jesuitas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio*, Imprenta Gabriel López del Horno, Madrid 1904, 108.

[291] ACCM, 2, 32; SARRIÁ MUÑOZ, A., *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Málaga 1996, 38-42.

[292] *Clemens IX. Conceditur officium et missa Concepcionis B. Mariae Virginis Inmaculatae cum octava patribus Societatis Iesu*, 17.09.1667, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1893, 192.

[293] ACCM, AA. CC. 5 (1510-1523), 218: 19.01.1519.

*vísperas, se hiciera una procesión del dicho santo a su capilla e otro día que se dijese misa de finados*" en la dicha capilla y dio de censo e renta sobre sus bienes 450 maravedís para la fábrica[294]. Cuando el Cabildo pasaba en procesión por la puerta de dicha ermita los cantores debían ejecutar un motete, y el preste pronunciar una oración, como se hacía ante otras casas de religiosas como Santa Clara y Santa Lucía[295]. En 1551 por orden del Obispo, la procesión de San Sebastián no debía salir de la catedral, sino celebrarse por la claustra, solemnemente y con sermón, con las cruces de las parroquias y todos los canónigos con sobrepellices, para mayor solemnidad[296]. Figuraba entre las procesiones principales que realizaba el Cabildo a las que debían asistir los beneficiados de las parroquias, curas y capellanes[297]. Estas fiestas eran las de:

San Sebastián
Purificación
Domingo de Ramos
San Marcos y los 3 días de las letanías
Corpus Christi
Domingo infraoctavo del Corpus
San Pedro y San Pablo
Asunción
San Luis de Tolosa

Ese día, en las primeras vísperas se cantaba con órgano el quinto salmo, el himno y el "Magnificat", y en la misa en su ermita, la música ordinaria. Al pasar la procesión por el convento de las descalzas decían un motete a la ida; en las segundas vísperas se cantaba el Magnificat "*a fabordon*"[298].

Se reconoce su importancia a la procesión de San Sebastián al elegirla el Cabildo eclesiástico para ganar el jubileo concedido por Pío IV con motivo del concilio de Trento. Se trasladó al santo desde su iglesia a la de los Mártires, donde se ofició misa con sermón, volviendo a dejar al santo en su ermita[299]. En 1571 acuerda el Cabildo, juntamente con el Obispo,

---

[294] ACCM, AA. CC., 1 (1496), 3v.: 15.02.1496.

[295] ACCM, AA. CC., 7 (1532-1542), 142v: 10.05.1538.

[296] ACCM, AA. CC., 9 (1550-1554), 36v: 17.01.1551.

[297] ACCM, AA. CC., 10 (1555-1561). 147: 05.07.1560.

[298] MESSA POULLET, C., *La música en la catedral de Málaga durante el Renacimiento*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Arte, 4 vol. 1997, II, 574-575.

[299] ACCM, AA. CC., 11 (1562-1571) 3v: 14.01.1562.

ir en procesión el día de San Sebastián desde la catedral al templo del santo, y de allí llevar la imagen a los Mártires, diciendo misa con sermón, y dejando la talla en la misma ermita, a la vuelta[300]. En 1575 se acuerda ir en procesión a la ermita y hacer allí el oficio, pero sin sacar al santo de su iglesia[301]. El 1 de octubre de 1580, el Cabildo eclesiástico decidió, a propuesta del Obispo, que al día siguiente, domingo, se hiciese procesión a San Sebastián llevando al santo a la catedral "*attento la peste enfermedad que agora ay en la ciudad*"[302]. El 30 de abril de 1581 proponen nuevamente, por iniciativa del Obispo, se eleven plegarias por la falta del agua y "*peste que ay en los pueblos comarcanos*" y ordenaron que además de las procesiones y oraciones que se han hecho, que el miércoles próximo, día de la Santa Cruz, se celebre la tercera procesión de las letanías, y se vaya a San Sebastián en procesión, luego se vuelva a la catedral a celebrar la misa mayor, y que el domingo siguiente se fuese en procesión a San Francisco para elevar la misma petición[303].

El 7 de junio de 1582 Don Alonso de Torres propuso de parte del Obispo que el domingo se hiciese de nuevo una procesión a San Sebastián llevando la imagen *"para que ynterceda a nuestro Señor sea servido de guardar esta cibdad de la peste que anda por estos lugares comarcanos"*, lo que fue aprobado[304]. Quizás por algún percance ocurrido en esta ocasión, el 16 de junio de 1582 se reguló el orden de procesiones como la de San Sebastián y otros santos:

> "*quando se hiziere procesion particular al señor san Sebastian ymplorando su auxilio ante nuestro señor, vaya su ymagen entre los señores del Cabildo desta yglesia y detras de la cruz della, pero que si la ymagen del señor san Sebastian saliere en alguna procesion general que vaya en su lugar acostumbrado por su antiguedad con las demas ymagenes, y la misma distincion se guarde en las demas procesiones que se hizieren a devocion de nuestra Señora o de otros santos particulares, conviene a saber que haziendose a algun santo particular se lleve o*

[300] ACCM, AA. CC., 11 (1562-1571) 371: 15.01.1571.
[301] ACCM, AA. CC., 12 (1572-1579), 168v; 04.01.1575.
[302] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 41: 01.10.1580.
[303] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 66v: 30.04.1581.
[304] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 125: 07.06.1582.

*traiga la ymagen detras de las cruzes entre los señores del Cabildo y haziendose en general como la de Corpus Christe, vayan delante las cruzes por su antigüedad*"[305].

El 6 de mayo de 1583 el Cabildo eclesiástico acuerda que se haga voto juntamente con la Ciudad en manos del Obispo de que perpetuamente se guardaría el día de San Sebastián y se ayunaría su vigilia en esta ciudad[306]. El 16 de enero de 1584 trataron sobre si se votaba guardar el día de San Sebastián. Se acordó que así se hiciese y que el maestro Vergara lo comunicara al Obispo[307]. Según lo acordado se procedió al voto el miércoles 18 de enero estando el Cabildo eclesiástico, conjuntamente con los regidores de la ciudad, representados por Pedro de Madrid Manpaso y Diego de Vintimilla, quienes mostraron un auto y poder que traían del Cabildo civil para hacer el voto, del tenor siguiente:

"*En la muy noble y leal ciudad de Malaga, trece dias del mes de enero de mill y quinientos y ochenta y quatro años, los muy ilustres señores de Malaga, Justicia y Regimiento, se juntaron a cabildo en las casas de su ayuntamiento e sala para ello diputada, es a saber el muy ilustre señor don Diego Ordoñez, Corregidor, el ilustre señor el doctor Çarçosa, su alcalde mayor, [...]. La Ciudad confirio y trato sobre que el dia del glorioso san Sebastian se guarde con la solenidad que se requiere a tan gran santo con quien se a tenido y tiene mucha devocion, y asi se a guardado voluntariamente hasta aora, y que por la voluntad de la Ciudad es que siempre se guarde, se acuerda que por la Ciudad se haga boto en manos del ilustrisimo Obispo de Malaga para que asi se guarde por via de boto y para ello nombraron a los señores Pedro de Madrid Mampaso e a Diego de Veyntemilla para que asi se haga y acetado y mandado asi por su señoria se haga pregonar para que venga a noticia de todos en el dicho cabildo estava firmado de los nombres siguientes, don Diego Ordoñez, Juan de Prados, Pedro Ruyz Flores, escribano mayor de consejo, fuy presente, y en testimonio de verdad Pedro Ruyz Flores, escribano mayor de consejo*"[308].

[305] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 130: 16.06.1582.
[306] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 176: 06.05.1583.
[307] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 208: 16.01.1584.
[308] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 208v-209: 18.01.1584.

El Obispo mostró su satisfacción por esta decisión del Consistorio para agradecer a San Sebastián el libramiento de la peste "*y que asi podian hazer el dicho boto de guardar la fiesta de San Sebastian cada año todo su dia en toda Malaga y sus arrabales tan solamente y que no se guarde en el campo*". A continuación, puestos de rodillas ante el Obispo hicieron el voto y prometieron en sus nombres que así se guardaría y cumpliría por la Ciudad perpetuamente. Después, el Deán, con poder que allí mismo le dio el Cabildo "*se hinco de rodillas delante su señoria y en nombre del dicho Cabildo y del Clero hizo el mismo boto en manos de su señoria, el qual lo açeto por su parte para que asi se guarde perpetuamente en esta ciudad y sus arrabales, en el nombre del Padre, y del hijo y del Spiritu Santo, amen*"[309].

En agradecimiento a San Sebastián, por cuya intercesión se había librado la ciudad de la peste, acordó el Cabildo el 18 de enero de 1584 guardar la festividad del Santo. El 15 de enero de 1607 la Ciudad renovó este voto, y añadió la decisión de acudir a la fiesta que el Cabildo catedralicio le celebraba en la su ermita[310]. El Rector solía invitar a ambos cabildos, por ejemplo, en 1751[311], y el Cabildo municipal ordena una libranza de 107 reales y 17 maravedís a comienzos de febrero de 1752, por la misa encargada en el colegio para celebrar a San Sebastián[312].

En 1604 Sebastián de Estrada fundó en la catedral, por su testamento, un aniversario en la octava de San Sebastián, con vigilia, misa cantada y responsos, y con música de órgano[313].

Con motivo de la peste de 1637, se acudió a su intercesión y, acabado un novenario, se colocó la reliquia del brazo de San Sebastián que se guardaba en el colegio, junto con la imagen de San Roque en el Altar Mayor de la Catedral[314].

El año de 1704 coincidía la dominica septuagésima, en que se hacía la procesión para recibir la bula de la santa cruzada, con el día 20 de enero,

---

[309] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 209-209v: 18.01.1584.
[310] GARCÍA DE LA LEÑA, (MEDINA CONDE), *o.c., IV,* 26.
[311] AMM, AA. CC., 142 (1751), 37v: 18.01.1751.
[312] AMM, AA. CC., 143 (1753), 73v: 01.02.1752.
[313] ACCM, AA. CC., 16 (1600-1605), 130: 09.12.1604.
[314] GARCÍA DE LA LEÑA (MEDINA CONDE), *o.c.,* IV 129.

festividad de San Sebastián, "*en que por voto de este Cabildo y el de la Ciudad, por averla librado de la peste, se haze procesion al Santo, que esta en el colegio de la Compañia de Jhesus, y por la fuerza y gravedad de la dominica se reza de ella, y se transfiere el rezo del santo*". En cuanto a la procesión se le da precedencia a la de la bula, "*por no dilatar a los fieles las indulgencias*" transfiriéndose la de San Sebastián al mismo día en que se transfiera el rezo[315].

Expulsados los jesuitas el Cabildo eclesiástico seguía celebrando la fiesta en la parroquia de los Santos Mártires, ateniéndose a las disposiciones siguientes:

"*A primeras vísperas quatro capas y a Maytines insienso y capa. Para la misa que la dise el semanero de prima, se ponen las sachras y cruz de plata en el altar, y quatro capas para los cetreros. Acabada la nona sale la procesión y el preste que es el semanero de Tersia, lleva la reliquia del santo [...] con paño de hombros, cuya reliquia se pone desde primeras vísperas en el altar con dos luces de candeleros pequeños y están ensendidas mientras esté la Yglesia abierta. Va la procesión a la parroquia de los Santos Mártires (desde la expulsión de dichos PP. de la Compañía) y no ay estación en las iglesias por donde pasa. A la parroquia se llevan los vancos de terciopelo y los libros para la Misa, y de la sacristía en un Arca, todos los recados para la creencia, cuya conducción es a cargo del Pertiguero, y quatro acólitos llevan los sirios que sirven para el altar. Ay sermón, y el paño de púlpito lo ponen en la parroquia. Acabada la misa ay adoración de reliquia, sube el cabildo, y después la Ciudad, y acabada vuelve la prosesión y en esta Iglesia disen la oración dela Virgen, para la qual lleva un colegial el libro donde está, el qual se lo dan en la sacristía. Para la primera misa se pone el terno y demás recados de segunda clase [...]*

*Si en este día acaeciese no poder salir por malos temporales la Prosesión, o por otra justa causa, en esta Iglesia se canta la Misa con sermón y el dia a que se transfiere la procesión, va a los Maytines, y allí cantan un motete y la ora del santo, según se acordó el año de*

[315] ACCM, AA. CC. 38 (1701-1704), 144: 30.07.1703.

*1758 por el Sr. Obispo y Cabildo. Y si se transfiere el rezo en el dia en que se resa, no ai proseción y bienen las capas a Tercia*"[316].

b) El Nombre de Jesús

También estaba muy arraigada en la Iglesia la festividad del Nombre de Jesús, titular de la Compañía de Jesús, cuya celebración, anterior a la fundación de esta Orden religiosa, se determinó, por ser fiesta móvil, para el 15 de enero, "conforme a los breviarios nuevos", según decisión del Cabildo eclesiástico de 1527[317], y se fija en 1542 "*la dominica prima post octavas Epiphanie*"[318].

En 1584 el doctor Zumel, entonces canónigo de Sevilla y antes de Málaga dotó esta fiesta en la catedral con 300 ducados. Cada año había de celebrarse el aniversario de la siguiente manera: primeras vísperas con su responso cantado, al fin de ellas y otro día misa cantada con diácono y subdiácono y otro responso cantado[319].

En 1600 existía una cofradía del Dulce Nombre de Jesús, radicada en el convento de Santo Domingo[320]. Se conmemoraba una fiesta al nombre de Jesús, instituida en la catedral por el primer Obispo Don Pedro de Toledo, y el comendador Juan de Torres fundó otra, junto con las de la Anunciación y San Juan Bautista, con vísperas, misa solemne, en el día de sus fiestas, con dos canónigos y dos racioneros con capa, cantores, música de órgano y sermón y con responsos "*a canto de organo al fin de las vísperas y missas*". Puesto que no se podría celebrar el 15 de enero, por estar ya prevista otra celebración fundada por el Obispo Don Pedro, deja ordenado que ese mismo día, si no es domingo, por la tarde, acabadas las segundas vísperas después de completas, se debían decir las vísperas del nombre de Jesús, con toda solemnidad: antífona "*super salmos*" con capas,

---

[316] ACCM, leg. 883,1: *Método que se ha de seguir en la sacristía mayor, 1778.*

[317] ACCM, AA. CC., 6 (1518-1528), 181v: 02.01.1527.

[318] ACCM, AA. CC., 7 (1532-1542), 275: 07.01.1547.

[319] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 218v: 20.03.1584.

[320] LLORDÉN SIMÓN, A., *Ensayo histórico documental de los maestros plateros malagueños de los siglos XVI y XVII,* Ricardo Sánchez, Málaga 1947, 59.

y música de órgano y cantores. Seguirá un responso con canto de órgano. Si la fiesta cae en sábado, se comenzará la celebración el domingo por la tarde, después de completas, diciendo las vísperas, y el lunes la misa. El sermón se pronunciaría el domingo o fiesta de guardar más cercano, debiendo aludirse a la persona del fundador de esta fiesta, rezando un avemaría por él y sus familiares difuntos. Deja como dotación para esta fiesta 4.000 maravedís anuales, más 100 maravedís para los canónigos y racioneros que llevaran capa, otros 100 para la fábrica de la iglesia, para el gasto de cera e incienso y uso de ornamentos, otros 6 reales al pertiguero para que avisara en el domicilio de sus sucesores la celebración de la fiesta. Mientras viviera los pagaría él en persona, y después de su muerte compraría bienes suficientes, cuya hipoteca obligaría a sus herederos[321].

Se recibiría con alegría la noticia de que el Obispo Don Diego Martínez de Zarzosa (1648-1658) instituyera la festividad del Nombre de Jesús, el 11 de enero de 1658[322]. No obstante, al informar Don José de Espeleta de que en esta diócesis algunas Órdenes religiosas no hacían el rezo del Dulce Nombre de Jesús concedido por Clemente VIII, lo mandó por carta el Obispo Fray Alonso de Santo Tomás, el 7 de diciembre de 1690[323].

c) Santos de la Compañía

Los santos señeros de la Compañía, Ignacio de Loyola y Francisco Javier fueron objeto de creciente culto y devoción, especialmente a partir de su canonización en 1622, y favorecido por hechos tomados como milagrosos: Una mujer aquejada de una enfermedad de la que no encontraba consuelo en medicinas acudió a la intercesión de San Ignacio impresionada por la celebración de su canonización, y pidió le dijeran una misa en su altar para lo que envió dos velas. Se curó sin ningún otro remedio y acudió al altar del santo para agradecérselo. En otra ocasión un niño nació

[321] ACCM, AA. CC., 8 (1543-1549), 155v-157: 10.07.1546.

[322] Cfr. LLORDÉN SIMÓN, A, *Historia de Málaga. Anales del Cabildo Eclesiástico malagueño*. Málaga 1988, 147.

[323] Cfr. LLORDÉN SIMÓN, A, *Historia de Málaga. Anales del Cabildo Eclesiástico malagueño*. Málaga 1988, 194.

moribundo y sin palpitaciones, de manera que, dado por muerto, lo bautizaron. Después,

"*estando muerto y elado sin acer algún movimiento o señal de vida por más de media hora a vista de gente temerosa de Dios y honrada que lo refirió, por parecer de una muger que tenía una medalla de Nuestro Santo Padre Ignacio con que decía haver experimentado un caso milagroso, se la aplicó a la criatura o cadaver frío, cosa maravillosa! dentro de breve espacio comenzó a moverse y dar evidentes muestras de vida*"[324].

Hacia 1623, al aplicarle una reliquia de San Ignacio a dos mujeres a punto de parir con dificultades y aflicción, tuvieron un feliz alumbramiento, avalándose así el patronazgo de este santo sobre las parturientas. Un niño de 10 ó 11 años que sufría de cuartanas se puso a rezar delante del altar del santo y se curó milagrosamente[325].

Incluso San Ignacio era patrón de la villa de Casares en 1723, año en que le añaden una copatrona, Santa Gertrudis[326].

El Rector Fernando Castellano (1683-1686) promovió estas devociones, hasta el punto que no dejaban en paz a sus reliquias, por la demanda de las mujeres en sus partos, así como otros enfermos. Dos hechos supuestamente milagrosos fueron remitidos a Roma en la carta anual de 1683, cuyos detalles desconocemos por no conservarse dicha carta, ni hacerse alusión en las adyacentes[327]. No obstante, el Rector Martín García (1735-1738) lamentó el poco culto que se tenía a San Ignacio en su capilla y a sus reliquias que estaban en relicarios dispersos y antiguos[328].

Se introdujo en Málaga la "Novena de Gracia" en honor de San Francisco Javier que comenzaba el 3 de marzo y acababa con la fiesta del aniversario de su canonización el 12 del mismo mes, tal y como la inició en Lisboa el P. Marcelo Mastrilli en 1635. Era un italiano camino de las Indias orientales, que mientras esperaba el embarco, predicó unos sermones sobre San Francisco Javier en la iglesia de San Roque de aquella ciudad, lo

---

[324] *Historia del colegio*, cap. 20.
[325] HISTORIA DEL COLEGIO, cap. 22.
[326] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 11: 16.01.1723.
[327] *Historia del colegio*, cap. 45.
[328] *Historia del colegio*, cap. 62.

que dio origen a la novena de la gracia por una "gracia" obtenida por mediación del santo. Al poco tiempo de llegar a Japón sufrió la tortura junto con otros cristianos japoneses y extranjeros en la persecución desencadenada alrededor de 1638, tras la cual Japón se cerró a Europa. Mastrilli fue el que más tiempo soportó el tormento del agua (durante dos días), que consistía en echarle agua continuamente sobre la cara, estando atado y tumbado boca arriba sobre una mesa y con la cabeza colgando hacia atrás, de manera que difícilmente pudiera respirar[329]. En 1684 un enfermo al que no servían los remedios de la medicina se curó por intercesión de San Francisco Javier[330]. El Rector Juan de Gamiz (1698-1701) realzó esta devoción con una solemne fiesta a lo largo de todo el día 12, exponiendo el Santísimo por la mañana y la tarde, y con misa cantada por la mañana y plática por la tarde durante los nueve días de la novena[331], una de las más célebres de Andalucía hacia 1708[332].

La fiesta de San Francisco Javier, como la de otros santos importantes, se celebraba con un banquete con el que se obsequiaba a los amigos y bienhechores del colegio, pero el Provincial critica el excesivo gasto generado al ofrecer cuatro platos y otros manjares como tortas, por lo que ordena que en adelante se ofreciesen tres platos a los invitados y sólo dos para los de casa, según la costumbre fijada desde la visita del P. Franco[333].

Aumentó esta devoción cuando Clemente X elevó su oficio a la categoría de rito doble para toda la Iglesia y confirmó el título de apóstol de los gentiles[334]. Era grande la fervor entre los mismos jesuitas, lo que

---

[329] De esta novena de la gracia trata el H. Lorenzo Ortiz de Buxedo (1632-1698), en su obra más veces editada: *El Príncipe del Mar San Francisco Xavier, Apóstol de Oriente y Patrón de sus Navegaciones y ahora nuevamente de las del Sur y su Comercio [...]*, dedicada a Doña Gerónima Tello Anfriano, marquesa de Brenes, Francisco Foppens, Bruselas 1682.

[330] ARSI, Baet. 20 II, 401: Annua 1684.

[331] *Historia del colegio*, cap. 49.

[332] *Historia del colegio*, cap. 53.

[333] BN, Ms. 9473, 58: Visita del P. Cristóbal Pérez, marzo 1666.

[334] *Clementis X. Officium S. Francisci Xaverii elevatum ad ritum duplicem pro tota ecclesia, eique confirmatus titulus apostoli novarum gentium seu indiarum* 14.06.1670, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione,

se puso de manifiesto en la epidemia de tabardillos que transmitieron al colegio los que acudían a la cárcel. Uno de los más enfermos fue el P. Agustín Juárez, que, como ministro del colegio, era el que más frecuentaba la prisión. A pesar de su debilidad, quiso celebrar la novena de San Francisco Javier, leyéndole otro jesuita las oraciones, ya que él no podía por su falta de salud. Una noche se le hizo una sangría en el brazo; pasados tres días, por la mañana, el enfermero se sorprendió cuando vio la gran cantidad de sangre que llenaba la cama, sin embargo la herida estaba tan seca que no parecía que hubiese salido por allí la sangre. A partir de entonces empezó a mejorar, lo que se interpretó en la ciudad como un milagro de San Francisco Javier[335].

También tenía sus adeptos el noble San Francisco de Borja, cuya fiesta se trasladó en el calendario de la Compañía del 3 al 10 de octubre en 1683, juntamente con la indulgencia correspondiente que se obtenía visitando y haciendo oraciones en una iglesia de la Compañía[336], quizás para evitar la coincidencia con la fiesta preferente de la Virgen del Rosario, que entonces se celebraba el primer domingo de octubre[337]. Otros santos no jesuitas tenían una especial vinculación con la Orden, como San Juan Nepomuceno, en cuya fiesta se concede indulgencia plenaria para la Compañía, en 1731[338]. Igualmente Benedicto XIV había concedido el 6 de octubre de 1750 indulgencia para la fiesta de la circuncisión o en otro día que el superior de la Compañía determinara, para todas las iglesias de la Compañía, aún en el caso de que en una ciudad hubiera varias[339].

---

Florencia 1892-1893, I, 196.

[335] *Historia del colegio*, cap. 51.

[336] *Innocentii XI Translatio festi S. Francisci Borgiae cum indulgentia ad diem X octobris*, 28.08.1683, *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1893, I, 201-202.

[337] En 1969 se quitó del calendario general pero quedó en el calendario de España y de la Compañía el día 3 de octubre, para aproximarlo al día de su muerte, 30 de septiembre.

[338] *Clementis XII Concessio indulgentiae plenariae pro societate in die festo S. Ioannis Nepomuceni*, 22.08.1731, *Institutum Societatis Iesu*, I, 243-244.

[339] *Institutum Societatis Iesu*, I, 295-297.

La devoción a los santos jesuitas se expresa también en las obras de arte que los representan. La iconografía de temática jesuita conservada en la actualidad en Málaga es amplia, pero no hay constancia de su cuna, si fueron encargadas o realizadas en la ciudad de Málaga por algún mecenas particular, o incluso por los mismos jesuitas del colegio; también pueden proceder de otras ciudades. Nos vamos a referir especialmente a las conservadas en las actuales casas de la Compañía, con datos aproximados, a falta de su catalogación por un experto en arte. En la Residencia del Sagrado Corazón existe una pequeña pintura al óleo sobre cobre que representa a San Ignacio y San Francisco Javier arrodillados ante el Corazón de Jesús, probablemente del siglo XVIII, un San Ignacio con báculo cruciforme patriarcal y libro de las Constituciones, de escuela andaluza, probablemente del siglo XVII; otro óleo pequeño de escuela sevillana del siglo XVII representa al santo con las manos juntas. Un gran lienzo de escuela sevillana del siglo XVII representa a San Francisco de Borja con sus atributos (calavera coronada, capelo cardenalicio al que renunció, escudo de armas familiar, collar). Igualmente, existe un óleo de San Luis Gonzaga de escuela andaluza del siglo XVIII. En el colegio de San Estanislao de Kostka se encuentra un retrato del XVIII de San Ignacio revestido con casulla y un libro en la mano, interesante por responder a una manera común de representar al santo, la sacerdotal, ya que en la misa recibía especiales gracias espirituales[340]. En obras escultóricas, una escultura se conserva en el colegio de San Estanislao, atribuida a Pedro de Mena (1628-1688), y un pequeño relieve del siglo XVIII que representa a la Virgen inspirando los Ejercicios a San Ignacio en Manresa, de estilo italiano, que podría provenir del mismo taller de Mena. También se conserva otra talla pequeña de San Estanislao, un retrato del P. Laínez, del XVII y otros cuadros de San Alonso Rodríguez y San Francisco Javier, del XVIII[341].

---

[340] Ver, p. e.: *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, versión y comentarios de Santiago Thió de Pol, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao 1990.

[341] Agradezco al P. Montero Agüera estas indicaciones, de un inventario sobre el patrimonio artístico de la provincia Bética de la Compañía de Jesús, en cuyo equipo está el autor de esta tesis.

En el templo catedralicio también encontramos iconografía jesuita: un retrato de San Ignacio con un IHS entre fulgores en el pecho, del XVIII. Dos relieves de la sillería del coro de la catedral, uno de San Ignacio y otro de San Francisco Javier, salidos de la gubia de Pedro de Mena. El pintor Niño de Guevara (1632-1693) realiza en 1660 para la capilla del Cristo del Amparo de la catedral un San Francisco Javier expirante, reproduciendo un tema tópico en la iconografía javeriana, y otro, desaparecido, para el Hospital de San Julián[342]. Una devota del santo misionero hizo colocar una imagen suya, desaparecida, en la parroquia de San Juan, en 1652[343]. En el edificio conocido como de la "Sociedad Económica de Amigos del País", antigua sede del colegio de la Compañía se conserva, en la escalera, donde ha pasado desapercibido a los expertos, un cuadro que parece representar a una Eucaristía Mística de San Ignacio y Santa Teresa de Jesús, que recuerda, aunque con menor calidad, a "la alegoría de la institución de la eucaristía con San Juan evangelista y San Ignacio de Loyola", de Juan del Castillo (1590-1658), que se conserva en la Universidad de Sevilla, y fue pintado para la casa profesa de Sevilla con motivo de la beatificación de Ignacio de Loyola en 1612[344].

---

[342] SAURET GUERRERO, T., en MORALES FOLGUERA, J.M. (Dir)., *Málaga en el siglo XVII*, Ayuntamiento de Málaga, 1989.1989) 156 y 158; GARCÍA GUTIÉRREZ, F., *Iconografía de San Ignacio de Loyola en Andalucía,* Compañía de Jesús, Sevilla 1990, 20-21; GARCÍA GUTIERREZ, F., *San Francisco Javier en el arte de España y Japón,* Gobierno de Navarra / Guadalquivir Ediciones, Sevilla 1998, 56 y 58; CLAVIJO GARCÍA, A., *Juan Niño de Guevara, pintor malagueño del siglo XVII,* Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 1998, 96.

[343] ARSI, Baet 20 I, 227: Annua litterae 1652.

[344] VALDIVIESO GONZÁLEZ, E., *Velázquez y los pintores sevillanos hasta 1623*, en: *Velázquez y Sevilla. Estudios,* Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla 1999, 71.

Fiestas dotadas en el colegio en 1767

| Fiesta | Fundadora | Bienes | Coste |
|---|---|---|---|
| Ascensión | Gerónima de Córdova | Censo 550 reales | 16 |
| Circuncisión | Isabel de Paz | Censo 1.100 | |
| Corpus, octv. | Bart. Barrera (1625) | Censo 800 reales | 24 |
| Corpus | Melchora y Mª Reyes | Censo 660 | 20 |
| Cuaresma | Diego de Avila | 1.100 | 33 |
| Cuaresma | Congr. Esp. Santo | 1.100 | 33 |
| Cuaresm.cult. | Mariana Manurga (1683) | 1.180 | 33 |
| Mº Magdalena | Fco. Mora y Mª Navarro (1684?) | Censo 3.300 | 99 |
| Nochebuena | Elvira Chaves | 3.300 | 99 |
| Present. N.S. | Antonio Montilla | Casa c. Jara | 40 |
| S. Pedro y S. Pablo | Pedro Colombo | Censo 1.000 | 30 |
| S. Estanislao | Cayetano de la Cueva | Renta 51 r. | 40 |
| S. Fco. Borja | Ciudad (1755) | 330 | |
| S. Fco. Borja | Diego Daza (1684.02.08) | 6.600 | 198 |
| S. Fco. Jav. | Pedro Colombo | | |
| S. Fco. Jav. | Mariana Altuna (1652?) | Censo 2.200 | 40 |
| S. Fco. Jav. | (1724) | Censo 1.000 | |
| S. Fco. Jav. | Lorenzo Mendieta | 200 | 4 |
| S. Ignacio | Ciudad (1755) | 200 | |
| S. Ignacio | Hnas. Pacheco Iñíguez Aguirre | Almendral | 300 |
| S. Juan Baut. | Juan Hidalgo Vargas | Censo 2.200 | 40 |
| San José | Luis de Mena | 3.300 | 99 |
| S. Nicolás | Juan y Lorenzo Mendieta y Mª Suárez | renta de 100 r. | 40 |
| Santísimo | Alonso de la Cueva | 2.200 | 66 |
| Sta. Bárbara | Diego Jiménez Jurado (1684) | Censo 1.870 | 40 |

Una idea de las devociones amparadas por el colegio, nos la dan las fiestas fundadas, que normalmente tenían, también, intención de memoria de difuntos. Casi todas ellas aparecen valoradas por la administración de Temporalidades, en casi 100 reales. Las modalidades iban desde las misas rezadas hasta las más solemnes, cantadas, añadiéndole, según el deseo de los fundadores, manifiesto, velas, adornos, música, etc., y se debían celebrar en el día de la fiesta o, si no podía ser, dentro de la semana siguiente. La única celebración sin misa era la de la Santa María Magdalena, que por tener sermón, además de manifiesto, debía ser por la tarde,

y se celebraba el sexto jueves de cuaresma. Algunas memorias de fiestas tenían altares específicos, como las de Francisco de Borja, Francisco Javier e Ignacio de Loyola, y Nuestra Señora del Pópulo (fiesta de la Presentación), otras, aunque el santo tuviera altar propio se oficiaría en el altar mayor por la mayor solemnidad. El Rector Martín García (1735-1738) hizo que se pusiera el manifiesto en todas las conmemoraciones y ordenó que las fiestas de la Circuncisión, Corpus y San Francisco de Borja se hiciesen con música de la catedral[345].

De un total de 25 fiestas fundadas tres son para el Corpus, una en su fecha y otra en la octava y otra para el culto del Santísimo; tres para la cuaresma; tres para fiestas de Señor (Circuncisión, Ascensión[346] y Nochebuena) una para fiestas de la Virgen (Presentación), cuatro para santos (San José, Santa María Magdalena, San Nicolás, San Juan Bautista, Santos Pedro y Pablo y Santa Bárbara, ésta última muy popular en Málaga[347]) y nueve para santos jesuitas: cuatro para San Francisco Javier, dos para San Ignacio, dos para San Francisco de Borja y una para San Estanislao.

El Jurado Bartolomé de la Barrera, por su testamento ante Blas Pizarro, el 12 de abril de 1625, mandaba decir tres misas cantadas al año, una de ellas al Santísimo Sacramento en el colegio de los jesuitas, en uno de los días de la octava del Corpus, señalando la limosna de la renta del vínculo que constituyó[348]. El Ayuntamiento pagaba de sus propios 530 rr. al año: 200 para la misa de San Ignacio y 330 para la de San Francisco de Borja, a quien nombró copatrón de la ciudad por acuerdo de 15 de diciembre de 1755[349].

Teresa, Catalina y Bernarda Pacheco Iñiguez de Aguirre fundaron una misa solemne con música, sermón y manifiesto a San Ignacio en el domingo

---

[345] *Historia del colegio*, cap. 62.

[346] Se trata de la "fiesta de la hora" de la Ascensión, que consistía en una misa solemne que cerraba la celebración litúrgica del día, a mediodía, en la "hora nona", supuestamente aquella en la que sucedió la Ascensión de Jesucritso a los cielos.

[347] ARSI, Baet. 20 II, 409v; Annua 1685.

[348] ARSI, Baet. 5 II, 81; Vitelleschi al Provincial, 15.09,1625.

[349] SARRIÁ MUÑOZ, A., *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Málaga 1996, 48.

infraoctavo de su día, dejando para ello un almendral en el pago de Miraflores, que el colegio permutó con el convento de la Victoria por el monte Navazo en 1758. La dotación no se cumplió por justos motivos, de manera que hasta 1755 no se instauró la fiesta el domingo infraoctavo de San Ignacio[350].

### *5.4. Las reliquias*

A lo largo de la historia de la Iglesia los restos de los santos y mártires fueron muy venerados por la Iglesia, desde el siglo I, así como las llamadas brandeas, trozos de tela o algodón que tocaban sus sepulcros (tomadas muchas veces por reliquias), y en la antigüedad, uno de los ritos principales para la consagración de una basílica era la procesión de reliquias. Sin entrar ahora en el tema de la autenticidad de todas las reliquias tenidas por tales, o su posible inflación, sí es clara la atracción que siempre han ejercido sobre los creyentes, ya desde la antigüedad, lo que podría deberse, según la formulación antropológica de Juan Manuel del Estal a que "*las reliquias de los santos en suma se ofrecían a las mentes del cristiano devoto, como una partícula del cuerpo altamente radiactiva, capaz de emitir amplios efluvios de salud y salvación*"[351]. Uno de sus grandes devotos fue Felipe II, entre cuya colección contaba con un *Lignum Crucis*, que le hizo llegar

---

[350] *Historia del colegio*, cap. 69.

[351] DEL ESTAL, J.M., *Felipe II y el culto a los santos*, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J., (Dir), *Felipe II y su época*. Actas del Simposium 1/5-IX-1998, R.C.U. Escorial-Mª Cristina, Servicio de Publicaciones, Madrid 1998, vol. 2, 457- 504, especialmente 465. Ver también DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca*, en CÓRDOBA, P. Y ÉTIENVRE, J-P, *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Coloquio internacional, Granada, Palacio de la Madraza 24/26-IX-1987, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, Granada 1990, 9-20; GONZÁLEZ LOPO, D.L., *El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII*, en FORTEA PÉREZ, J. I. Y CREMADES GRIÑÁN, C. M. (Eds), *II Reunión científica. Asociación Española de Historia Moderna (1992), vol. I: Política y hacienda en el antiguo régimen*, Murcia, 1993, II, 247-260.

desde Roma Francisco de Borja en noviembre de 1571, y al que profesaba particular afecto[352].

La veneración de las reliquias era muy propia de la espiritualidad ignaciana, como se pone de manifiesto en las "Reglas para sentir con la Iglesia", de los Ejercicios Espirituales. La sexta indica:

"*Alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas y oración a ellos; alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias*"[353].

Al mismo tiempo, la reverencia a las reliquias era una señal de identidad católica, frente a los protestantes que impugnaban la veneración de reliquias, imágenes y santuarios.

Era abundante el relicario del colegio de Málaga, algo habitual en casas jesuitas (recuérdese la magnífica capilla relicario de la iglesia del colegio-noviciado de Villagarcía de Campos, en Valladolid[354]), y que se situó en la sacristía. Probablemente las primeras fueron algunas de las regaladas por Gregorio XIII para los distintos colegios, traídas por el P. Alonso Ruiz quien, después de ser Provincial de Roma vino a Granada a sustituir al P. Plaza como Rector, después de la tercera Congregación General de 1573[355]. Entre las que transportó, que se colocaron en dos relicarios redondos de madera, una fue la de San Sebastián, patrono del colegio, gesto que agradeció mucho el Rector[356]. Se solían llevar a los enfermos, a

---

[352] Idem, 485.

[353] Ejercicios Espirituales, nº 358.

[354] FERNÁNDEZ MARTÍN, L., *Tres testamentos y un relicario*, en VARIOS, *Doña Magdalena de Ulloa (1598-1998). Una mujer de Villagarcía de Campos (Valladolid). Su profundo influjo social.* Diputación Provincial, Valladolid 1998, 179-192. Ver también sobre las reliquias en el colegio de Palencia: GARCÍA VELASCO Y OTROS, *San Ignacio de Loyola y la provincia jesuítica de Castilla,* Sal Terrae, Santander, 1991, 224-225.

[355] Archivo Histórico Provincia Andalucía de la Compañía de Jesús: ROA, MARTÍN DE, *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía*, Copia manuscrita del siglo XIX, del original de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, 30.

[356] ARSI, Hisp. 121, 126: Cristóbal Méndez a Ev. Mercurián, Málaga 23.05.1574.

quienes se les aplicaban para ser devueltas inmediatamente al colegio, pudiendo permanecer con el enfermo el velo que las cubría[357]. Otra de ellas era una cruz de ébano, con adornos, que contenía reliquias de San Ignacio.

Para unas reliquias de San Pedro y San José adquirieron en 1609 unos bustos de estos santos, dorados y estofados[358], cuyo coste, 86 reales, fue pagado por Doña Francisca de Herrera, y el platero Almaguer[359] hizo los dos biseles de plata[360]. En ese mismo año se gastaron 6 reales en hacer unas cajas de hojalata para las "*reliquias de los cuerpos de las vírgenes*"[361], y unos bustos y dos brazos que se compraron para las reliquias entre 1609 y 1612 por 1.300 reales[362]. Después se mandaron hacer dos bustos para las reliquias de las once mil vírgenes[363]. Cuatro tallas de madera dorada y estofada con brazos del mismo material, para poner en ellas sus reliquias (desconocemos de quiénes eran) se hicieron en 1611, que costaron 66 ducados de los 100 que había donado María Barrientos[364]. En 1600 se encargó un brazo de plata para la reliquia de San Sebastián por 800

---

[357] BN, Ms. 9473, 64: Visita del P. Francisco Cachupín, noviembre 1668.

[358] *Historia del colegio*, cap. 14.

[359] Debe de tratarse de Diego de Almaguer, probablemente hijo de Pedro de Almaguer, y esposo de Paula de San Miguel, que murió en 1620, siendo enterrado en el claustro de San Francisco. En 1605 ya gozaba de fama su taller que acogió a muchos aprendices. LLORDÉN SIMÓN, A., *Ensayo histórico documental de los maestros plateros malagueños de los siglos XVI y XVII*, Ricardo Sánchez, Málaga 1947, 2-3.

[360] BN, Ms 8913, 272v., 231v, 335v.

[361] BN, Ms., 8913, 335.

[362] *Historia del colegio*, cap. 15.

[363] BN, Ms., 8913, fol 360v. Alude a las "XI M Virgines" de Colonia (Alemania) que puede significar "once mil vírgenes", si la "M" se traduce por el guarismo "1000" (que es la versión más popular) o según otra traducción más creíble se refiere a "once mártires vírgenes", interpretando la "M" como abreviatura de "mártires".

[364] BN, Ms 8913, 361.

reales[365], a la cofradía de los plateros[366], estaba cubierta por un pabellón de toca de seda blanca[367].

En 1676 ordena el Provincial que se reparen los relicarios[368].En la peste que se abatió sobre la ciudad entre 1678 y 1681, Don Diego Jurado llevó a su casa la reliquia de San Sebastián, mandó dorar el brazo y le hizo una peana que costó más de 100 ducados de plata. Aunque fue candidato para la peste, por lo que trabajó día y noche con los infectados, no sufrió la enfermedad ni él ni nadie de su familia[369]. Entre la colección de reliquias figuraba un dedo de la mano de Don Francisco Blanco Salcedo, fundador del colegio, en un cañón de vidrio[370].

El Deán Don Mateo Arias Pacheco, por testamento de 24 de agosto de 1680, dona al colegio unas reliquias de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, que estaban dentro de un corazón de cristal, mandando se les hiciese una caja forrada interiormente de plata dorada, a gusto del P. Rector Pedro de Torres[371]. En 1685 hay informes de milagros obrados en relación con las reliquias de San Ignacio y San Francisco Javier[372]. En 1716 se labraron cajas de plata para estas reliquias[373].

Una parte de la colección de reliquias procedía del Rector Hernando de Mendoza (1642-1645), que las trajo de su viaje a Roma como Procurador. Aportó dos cruces de cristal de roca guarnecidas con bronce dorado, de casi un metro de largo. Una de ellas tenía una reliquia del "Lignum crucis" que le dio el General Vitelleschi, de un trozo grande que había en la casa profesa de Roma, que había donado el Cardenal Farnesio, sobrino de Paulo

---

[365] *Historia del colegio*, 37.

[366] SÁNCHEZ LAFUENTE, G., *Platería malagueña*, en MORALES FOLGUERA, J.M. (Dir)., *Málaga en el siglo XVII*, Ayuntamiento de Málaga, 1989, 189.

[367] BN, Ms., 8913, 355v.

[368] BN, Ms. 9473, 76: Visita del P. Martín de Zuaznabar, 03.06.1676.

[369] *Historia del colegio*, cap. 43.

[370] BN, Ms 8913, 270: *Libro de benefactores*.

[371] LLORDÉN SIMÓN, A., *Arquitectos y canteros malagueños. Ensayo histórico documental (siglos XVI-XIX)*, Ediciones del Monasterio de El Escorial, Ávila, 1962,146.

[372] ARSI, Baet. 20 II, 409v: Annua 1685.

[373] *Historia del colegio*, cap. 56.

III. La otra cruz tenía dos vitelas, una de la Concepción y otra de San Francisco. Las dio al colegio con la condición de que no se prestaran ni salieran de él. De hacerlo, debían entregarse al colegio San Hermenegildo de Sevilla. También dio dos relicarios de ébano de casi un metro de alto, con chapas y otros adornos de plata y bronce dorado, uno con una reliquia de San Ignacio y el otro con otra del brazo de San Francisco Javier. Para ellas hizo el Rector Alonso de Valderrama (1727-1731) unas cajas de plata[374]. Las donó con las mismas condiciones que las cruces. Conservaba el P. Mendoza un corazón de cristal con una reliquia de San Ignacio que dejó en la casa profesa de Sevilla, donde murió. Trajo también el cuerpo entero de San Félix mártir y otra reliquia de San Rogato. Se colocaron en dos urnas doradas junto con las de San Mariano, San Valentín, San Sinforiano y una canilla entera de San Vicente. Se celebró la instalación de estas reliquias en 4 pirámides, que mandó hacer el Rector, con una fiesta en el carnaval de 1645. Para guardar las urnas y pirámides se construyeron dos cajones grandes, de madera, que se pusieron sobre el vestuario de la sacristía[375].

Las reliquias no se debían sacar de la sacristía nada más que en los días previstos para ello, y en 1639 se mandó tener cuidado de que la gente no se llevara parte de ellas, reparando los vidrios rotos[376], y mientras esto no se realizara, no debían sacarse de la sacristía, para evitar la pérdida o el hurto[377], pero seguían sin repararse los vidrios de los relicarios en 1656[378]. Al ser tan buena la colección de reliquias de este colegio el Visitador Cachupín dispone que se pongan en las capillas del Santo Cristo y de Nuestra Señora para que las pudiera venerar el público[379]. El Rector Martín García (1735-1738) reunió las reliquias dispersas en una capilla interior para la que construyó un relicario[380].

---

[374] *Historia del colegio*, cap. 59.
[375] *Historia del colegio*, cap. 30.
[376] BN, Ms. 9473, 16: Visita del P. Álvaro Arias, 08.01.1639.
[377] BN, Ms. 9473, 33: Visita del P. Pedro de Fonseca, 11.10.1653.
[378] BN, Ms. 9473, 39: Visita del Visitador Francisco Franco, 20.03.1656.
[379] BN, Ms. 9473, 64: Visita del P. Francisco Cachupín, noviembre 1668.
[380] *Historia del colegio*, cap. 62.

Había prohibición expresa de prestar las reliquias, así como otras piezas preciosas, pudiendo dejarse sólo algunas cosas de plata a las parroquias que solían corresponder con objetos semejantes al colegio[381]. La excepción sólo la podía conceder el Provincial. El Visitador Francisco Cachupín permite que se preste la custodia al convento de la Merced "*por la especial correspondencia que tenemos*"[382].

Hacia 1743 se colocaron las reliquias en relicarios nuevos y colocados en sitios visibles, pero sin vigilancia suficiente, de manera que cualquiera podía abrirlos, por lo que desaparecían muchas de ellas. El Provincial ordena se haga lo necesario para conservar las pocas reliquias que quedaban[383].

[381] BN, Ms. 9473, 53: Visita del P. Alonso Rodríguez, junio 1664.
[382] BN, Ms. 9473, 64: Visita del P. Francisco Cachupín, noviembre 1668.
[383] BN, Ms. 9473, 156v: Visita del P. Pedro de Céspedes, 09.06.1743.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 241-336*

[f.404]

DIEGO RUIZ DE MONTOYA, S.I.

# Commentarii in materiam de peccatis (1ª 2ae)[1]

## Ad q. 81, 82 et 83
## TRACTATUS DE ORIGINALI PECCATO

### Sectio 1ª
### DE VERITATE ET ESSENTIA ORIGINALIS PECCATI

### Dubitatur 7
### Utrum carentia doni subiicientis voluntatem Deo sit formale in originali peccato

[f.427]

Hic comparantur inter se privationes omnium habituum infusorum et praesertim privatio gratiae et charitatis.

1ª CONCLUSIO: *Privatio originalis iustitiae per quam voluntas subdebatur Deo est formale in originali peccato.*

COLLIGITUR aperte ex Anselmo, De conceptu virginali, c.5, fine[2], dicente *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata,* cum tamen saepius alibi dicat originale peccatum esse privationem iustitiae.

Conclusionem docent aperte S. Thomas, 2, d.30, q.1, a.3[3], et De malo, q.4, a.4[4], et hic, q.82, a.3, ubi Caietanus[5],

---

[1] Seguimos publicando el ms. 582 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, *Commentarium in materiam de peccatis,* a la 1ª 2ae de Santo Tomás. Ya publicados los comentarios a las qq.71, 72, 73, 74, 76, 88, 89, 75, 77, 78.

[2] ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato,* c.5: PL 158, 439.

[3] TOMÁS AQ., *Commentum in 2 librum Sententiarum,* Dist.30, a.3: ed.Vivès, 8, p.404.

[4] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.4: ed. leon. 23,116.

[5] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1.2., q.82, a.3: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.98.

Conradus[6], et reliqui expositores. Idem fere sentit Scotus, 2, d.32, § *Circa istam materiam*[7]; Capraeolus, d.30, q.1, a.1, conclusione 4, et in solutione argumentorum contra illam[8]; Maior, eadem distinctione, q.2 fine[9]; Marsilius, d.19, a.3, in solutione dubiorum circa conclusionem 6[10]; Ferrariensis, 4 Contra Gentiles, c.52, § ultimo[11]; Soto, 1 De natura et gratia, c.9[12]; Ruardus, a.2 contra Lutherum, versus finem paginae 89, in propositionibus de originali peccato, praesertim in propositione 12[13]; Bellarmino, tomo 3, libro 5, de statu peccati, c.17, fine, et c. 19 et 20[14]; Valentia, tomo 2, disp.6, q.12, puncto 1, in explicanda sententia D. Thomae[15].

Ab hac sententia vix dissident antiqui Doctores, quod attinet ad subiectionem voluntatis ad Deum, nam sive illi qui iustitiam originalem constituunt naturale donum, sive qui constituunt esse donum supernaturale diversum a gratia iustificante, semper eo respicere videntur ut homo per originalem iustitiam reddatur rectus in ordine ad Deum ac proinde subiectus illi, et hac subiectione privetur per originale peccatum, ut videre licet apud Alexandrum, Albertum, Bonaventuram et Ricardum locis citatis in dubio 4[16], quamvis Ricardus magis videatur respexisse ad privationem doni quo vires inferiores oboediunt superioribus

---

[6] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae*, q.82, a.3: Venecia 1589, p.649b.

[7] B.IOANNIS DUNS SCOTI, *Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum*, lib.2, dist.30-32, art.3: Quaracchi 1914, 2, p.768s.

[8] J. CAPREOLUS, *Defensiones theologicae Divi thomae Aquinatis*. l.2, q.30, dist.3, q.1, 4ª conclus.: Turín 1903, t.4, p.331 y 345.

[9] IOANNES MAIOR, *In Secundum Sententiarum*, dist.30, q.2: Paris 1500, fol.40v.

[10] MARSILIO DE INGUEN, *Quaestiones secundi Sententiarum*, Q.19, a.1, concl.2: Estrasburgo 1501, fol.CCCIXv.

[11] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae*, 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.170.

[12] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III*, l.1, c.9: Salamanca 1554, f.29.

[13] RUARDUS TAPPER, art. 2 contra Lutherum: ed.1565, p.89.

[14] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati*, liber V, c.17; c.19: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.447; 449.

[15] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum*, tomus secundus, disp.6, q.12, punctum unicum: Lyon 1603, col.655s.

[16] *ArchTeolGran*, 63 (2000) 250s.

quam ad privationem doni quo voluntas nostra Deo subiicitur.

Ut conclusionem praecedentem probemus observare oportet subiectionem voluntatis posse comparari cum subiectione appetitus sensitivi et inferiorum virium et posse comparari cum subiectione esentiae animae quae efficitur per gratiam gratum facientem, sed de hac secunda comparatione dicemus postea, nam D. Thomas et reliqui Doctores citati praecipue intendunt privationem iustitiae originalis qua parte voluntatem humanam Deo subiiciebat fuisse formalem rationem originalis peccati; at vero privationem iustitiae originalis qua parte appetitum sensitivum et inferiores vires subiiciebat rationi fuisse partem quasi materialem peccati originalis; atque de hac parte disputabitur infra, dubio 16 et sequentibus; in praesenti autem probare intendimus quod attinet ad rationem formalem.

1ª igitur RATIO D. Thomae, q.82, a.3, est quia id quod est causa et radix totius inordinationis quam affert originale peccatum est formalis ratio originalis peccati; sed tota inordinatio quam affert originale peccatum prove- **[f.427v]** -nit ut a prima causa et radice a privatione iustitiae ut voluntatem humanam subiiciebat Deo; ergo haec est ratio formalis peccati originalis.

MAIOR PROBATUR quia in unaquaque re forma est radix et origo omnium proprietatum et est causa movens ad omnes actiones illius rei; ergo in originali peccato quod fuerit radix inordinationis et movens ad omnem inordinationem illud erit formalis ratio.

CONFIRMATUR ex D. Thoma, eadem q.82, a.2, quia peccatum se habet respectu animae ut aegritudo respectu corporis; aegritudinis autem ratio formalis sumitur ex primaria radice qua solvitur humorum aequalitas et concordia, ut ex superabundantia callidi vel frigidi vel laesione capitis aut cordis; ergo ratio formalis peccati originalis erit illud quod fuit prima ratio et causa dissolvens totius hominis concentum et harmoniam.

Minorem vero primi sillogismi probat D. Thomas quia voluntas est quae reliquas vires animi et corporis movet in finem. Probatum est 1ª 2ae, q.9, a.1 et 3[17]; ergo privatio subiectionis

[17] THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, 1 2., q.9, a.1 y 3: ed. leon. 6,74 78.

voluntatis est origo totius inordinationis et rebellionis quae affertur in originali peccato.

CONFIRMATUR 1°, quia origo totius ordinationis quam originalis iustitia afferebat erat ea pars iustitiae quae voluntatem Deo subiiciebat; ergo origo totius inordinationis quae affertur originali peccato erit carentia eiusdem subiectionis. CONSEQUENTIA PROBATUR, tum quia oppositorum oppositae sunt causae, tum etiam quia opposita debent esse circa idem, unde in voluntate debet esse origo ordinationis et inordinationis per affirmationem et negationem iustitiae.

CONFIRMATUR 2°, ex D. Thoma, De malo, q.4, a.4[18], quia cum ratio peccati consistat in privatione, illud erit formale quod proprie et ratione sui est privatio; privatio autem non est proprie nisi in subiecto quod debet habere formam, hoc autem debitum proprium et morale quale requiritur ad peccatum non reperitur nisi in voluntate; illa enim est cui ut principi et moventi inerat obligatio servandi iustitiam originalem in se et in viribus sibi subiectis; quare negatio originalis iustitiae pertinentis ad voluntatem habet proprie rationem privationis moralis; at vero carentia eius partis iustitiae quae afficiebat inferiores vires et illas subiiciebat rationi non habet rationem privationis nisi in quantum procedit a privatione existente in voluntate.

CONFIRMATUR 3°, ex D.Thoma, 2, d.30, q.1, a.3[19], quia in peccato deordinatio ab ultimo fine est ratio formalis; haec autem deordinatio formaliter et ratione sui est in voluntate quae sola intendit ultimum finem hominis, at vero in aliis potentiis non potest esse nisi denominatione a voluntate.

CONFIRMARI potest 4°, quia honestum et turpe proprie est in voluntate formaliter sed in aliis potentiis non nisi denominatione accepta a voluntate, quia appetitus sensitivus et aliae potentiae non percipiunt bonum rationis quod est honestum nec ratione ducuntur; ergo in voluntate debet esse formalis ratio originalis peccati potius quam in aliis potentiis.

---

[18] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.4: ed. leon. 23,115.

[19] TOMÁS AQ., *Commentum in 2 librum Sententiarum,* Dist.30, a.3: ed.Vivès, 8, p.404.

CONFIRMATUR 5°, quia cum ad peccatum requiratur libertas cuius unica sedes est voluntas, fit ut tam actuale quam habituale peccatum ad voluntatem referendum sit potius quam ad inferiores vires. Vide quae diximus q.74, a.3, dubio 2, et a.2, dubio 3[20].

CONFIRMATUR 6°, auctoritate Dionysii, c.3 De ecclesiastica hierarchia, longe post medium[21], ubi mul- **[f.428]** -tiplici loquendi formula testatur causam passionum et inordinatorum motuum fuisse naturae humanae transgressionem in paradiso apostasiam, recalcitrationem a vivifica lege et a divina et sursum agente vita voluntariam defectionem, quibus omnibus notatur primam et formalissimam rationem originalis peccati esse carentiam debitae subiectionis.

Venio ad comparationem alteram voluntatis cum essentia animae in qua variae difficultates suboriuntur quarum praecipua deducitur ex dubio praecedenti in quo probatum est ad essentiam originalis peccati pertinere privationem gratiae iustificantis; et cum gratia iustificans formaliter sit in essentia animae, fit ut haec privatio sit in essentia animae; iam ergo non pertinebit ad rationem formalem originalis peccati alia privatio existens in voluntate, alioqui peccatum originale erit ens per accidens complexum ex multis privationibus, et partim erit in uno subiecto partim in alio realiter distincto.

Primo, pro huius decissione supponendum est originalem iustitiam non fuisse rem diversam a gratia gratum faciente, quamvis illi adiunxerit aliquos habitus et specialia dona et quamvis nomen originalis iustitiae aliunde acceptum sit quam gratiae nomen, ut in praecedenti dubio ad 1[um22].

Identitatem gratiae et originalis iustitiae ex professo docent Soto, 1 De natura et gratia, c.5[23]; Molina, 1ª parte de opere sex dierum, disp. 27, conclusione 1[24]; Zumel, 1 p., q.95, a.1 in

---

[20] *ArchTeolGran* 59 (1996) pg.195-204, 180-186.

[21] PSDIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, c.3: PL 3,439.

[22] *ArchTeolGran* 63 (2000) pg.282.

[23] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III*, l.1, c.5: Salamanca 1554, f.15.

[24] LUIS DE MOLINA, *Commentaria in primam Divi Thomae Partem, Tractatus de Opere Sex Dierum*, disp.27, concl.1: Cuenca 1592, col.2.60.

dubio annexo ad q.2[25]; Valentia, tomo 2, disp.6, q.12, puncto 1 in sententia D. Thomae ad 1[am] dubitationem[26]; idem supponit frequenter Taper in a.2 contra Lutherum in 4[a] opinione D. Thomae[27], et postea in propositionibus de originali, propositione 12, pag.89[28]. Diegus de Paiva, Orthodoxarum explicationum l.3, axiomate 2, q.2, quid sit originale, fol.90; Bellarmino, tomo 3 Controversiarum 1, libro unico, c.3, prope initium[29], ubi pro eadem sententia refert Albertum, 2, d.24. Ferrariensis, 4 Contra Gentiles, c.52, § *Considerandum,* et § *Sed occurrit*[30], favet huic sententiae quamvis ambigue. Et hi omnes Doctores non solum sentiunt hoc esse probabilius sed etiam esse sententiam D. Thomae, 1 p., q.95, a.1 c[31]; et quamvis D. Thomas in *corpore* illius articuli expresse tantum asserat rectitudinem in qua conditus fuit Adamus fuisse a supernaturali dono gratiae, et non explicet utrum a gratia gratum faciente, nihilominus ex solutione 2 et 4 argumenti aperte constat eum loqui de gratia iustorum propria et quae est principium proficiendi per meritum; et 1[a] 2[ae], q.83, a.2 ad 2, asserit originalem iustitiam primordialiter pertinere ad essentiam animae; unde nomine iustitiae originalis D. Thomas intelligit gratiam a charitate realiter distinctam inhaerentem substantiae animae immediate et quae sive physice sive moraliter est fons charitatis et aliarum omnium virtutum.

2°. Ab hac doctrina dissentiunt non solum illi Doctores qui existimant Adamum aliquo tempore caruisse gratia iustificante quamvis tunc fuerit instructus originali iustitia, quos supra, dubio

---

[25] En la edición que hemos podido usar, de 1594, no hay q. 95.

[26] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum,* tomus secundus, disp.6, q.12, punctum 1 ad 1[am] dub.: Lyon 1603, col.658.

[27] RUARDUS TAPPER, *Explicationis articulorum venerandae facultatis Sacrae Theologiae Generalia Studii lovaniensis circa Dogmata Ecclesiastica ab annis triginta et quatuor controversis una cum responsione ad argumenta adversariorum,* art.2, opinio 4[a]: Lovaina 1565, p.45.

[28] *Ibidem,* p.89.

[29] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIII Controversia Generalis, De gratia generi humano in primo parente collata,* liber unicus, c.3: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.173.

[30] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae,* 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.167.

[31] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1, q.95, a.1 c, ad 2, ad 4: ed. leon. 5,420s.

6 refutavimus, sed etiam Caietanus, 1 p., q.95, a.1[32]: existimat enim originalem iustitiam fuisse gratiam gratis datam a gratia iustificante realiter separatam in Eva, **[f.428v]** quae per proprium peccatum amisit iustificantem gratiam retenta iustitia originali quousque Adamus peccaret, de cuius fundamento dictum est in praecedenti dubio ad 2.

Porro ex illis Doctoribus qui existimant originalem iustitiam nec unico instanti fuisse separatam a gratia, solus Pererius, t.1 in Genesim, 1.5, disputatione de iustitia originali, q.3 et q.1 fine[33], existimat originalem iustitiam fuisse rem a gratia diversam. Quam sententiam ut probabilem tradit Zumel, 1 p., q.95, a.1, post q.2 in dubio 1 annexo[34].

Pererii fundamentum duo falsa continet: alterum iustitiam originalem perficere tantum in ordine ad finem naturalem, quod satis impugnatum est in dubio 5; alterum est gratiam iustificantem non perficere in ordine ad finem naturalem, quod falsum esse constabit animadvertenti fidem dictare plurimas veritates tam speculativas quam practicas, quae naturali discursu investigari potuissent; et charitatem praecipere et inclinare ad plurima opera circa Deum vel proximum quae lex naturalis amoris in Deum seclusa gratia praeciperet. Itaque gratia eminenter continet naturalem perfectionem in ordine ad finem supernaturalem.

3°. In opinione Pererii illud est probabiliter dictum in statu innocentiae praeter habitus supernaturales datos fuisse homini omnes habitus virtutum naturalium sive intellectus sive voluntatis aut appetitus sensitivi quia hoc pertinebat ad maximam dignitatem et perfectionem illius status.

4°. Non in his habitibus naturalibus sed *in supernaturalibus constitutam esse rationem iustitiae originalis ac praecipue in gratia iustificante,* inde

PROBATUR quia constat in dubio 5 propter plures effectus

---

[32] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1., q.95, a.3: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.5, p.421.

[33] BENEDICTUS PERERIUS VALENTINUS S.I., *Commentariorum et Disputationum in Genesim tomus primus,* Liber 5, Disputatio de tertia excellentia status innocentiae, id est de iustitia originali, q.3 y q.1: Lyon 1599, p.580s, 575s.

[34] En la edición que hemos podido usar, de 1594, no hay q. 95.

supernaturales proprios originalis iustitiae oportere illam esse supernaturalem, unde sic arguitur: vel hoc donum supernaturale constituitur primario in appetitu sensitivo aut in aliis potentiis corporeis; et hoc non, quia ut hae omnes potentiae sunt in homine minus principales et gubernantur per superiores potentias ita illarum potentiarum perfectio est minus principalis et derivatur a perfectione intellectus et voluntatis.

CONFIRMATUR 1°, quia debitus ordo gratiae non perturbat naturae ordinem qui exigit ut appetitus sensitivus et aliae potentiae corporeae dirigantur ad finem et ad beatitudinem per actus intellectus et voluntatis; ergo ordo supernaturalis innocentiae ita constitutus erat ut omnes potentiae corporeae dirigerentur per supernaturalem virtutem intellectus et voluntatis.

CONFIRMATUR 2°, quia sublata subiectione voluntatis ad Deum per inoboedientiam, protinus primi parentes amiserunt virtutem continendi appetitum sensitivum et ideo erubuerunt, quod signum est radicem subiectionis appetitus esse subiectionem voluntatis ad Deum.

5°. Constat igitur ex praecedentibus primariam rationem originalis iustititae positam esse *in supernaturali dono subiiciente rationem Deo*. Quod autem istud donum sit gratia iusti- **[f.429]** - ficans, hoc nomine comprehendendo tam eum habitum qui afficit essentiam animae quam charitatem et reliquas virtutes infusas intellectus et voluntatis, PROBATUR quia hi habitus sufficientes sunt ex se ut rationem perfecte Deo subiiciant, et illos fuisse inditos primis parentibus a primo instanti creationis constat ex dubio praecedenti; ergo superfluum erit et sine ratione constituere aliud donum quo ratio subiiceretur Deo in statu innocentiae.

6°. Inter auctores citatos est dissidium utrum iustitia originalis complectatur formaliter omnes habitus infusos virtutum sive in intellectu et voluntate sive in appetitu sensitivo, ut sensit Molina et fere idem Valentia, locis citatis, vel solum dicat primario et in recto gratiam existente in essentia animae, ut radicem aliorum habituum. — Sed quaestionem existimo esse de nomine et utramque aceptionem originalis iustitiae deduci ex mente sanctorum; secunda tamen acceptio congruentior iis quae dicemus de peccato originali.

His suppositis sit 2ª CONCLUSIO: *originale peccatum includit formaliter et in recto privationem unius tantum habitus, quo voluntas seu ratio subiiciebatur Deo non immediate et formaliter sed radicaliter et mediate.*

PROBATUR 1°, quia originale peccatum prius est in essentia animae quam in potemtiis illius, ita ut fons eadem privationum quae sunt in potentiis sit ea privatio quae est in essentia animae; ergo verisimilius est privationes habituum infusorum existentes in voluntate et in aliis potentiis pertinere ad originale peccatum non in recto sed in obliquo, quatenus illarum omnium radix est privatio existens in essentia animae. ANTECEDENS probandum est ex professo infra, ubi de subiecto originalis; nunc sufficiat illud aperte tradi a D. Thoma, q.83, a.2 c, et ad 2, ea ratione quia iustitia originalis primordialiter erat in essentia animae, a qua in omnes potentias manabant virtutes infusae; ergo eandem proportionem servabit privatio originalis iustitiae in qua sistit originale peccatum.

PROBATUR 2°, quia in Tridentino, sess. 5, § 4 et 5[35]**ya**, definitur per baptismum remitti parvulis id quod veram culpae rationem habet; ergo per infusionem gratiae formaliter destruitur originale peccatum; ergo consistit formaliter et praecipue in privatione gratiae iustificantis.

CONFIRMATUR quia quamvis absolute vera essent verba Tridentini etiam si originale peccatum consisteret in privatione charitatis receptae in voluntate, quoniam habitus charitatis infunditur per baptismum, nihilominus proprior et immediatior effectus sacramenti est gratia iustificans recepta in essentia animae; quapropter commodius est ita acipere definitionem Concilii, aliunde sufragante ratione. **[f.429v]**

Hinc COLLIGUNTUR aliqua quibus praecedens conclusio corroboratur:

PRIMUM est, formaliter et in recto unicum esse habitum gratiae iustificantis qui excluditur per originale peccatum, nam reliquorum habituum privationes afferuntur in obliquo, sicut gratia iustificans in obliquo affert omnes habitus infusos quasi illorum

[35] *Dz* 1514s (791s).

radix sive physice sive moraliter.

SEQUITUR 2°, opus non esse concedere peccatum originale esse suo modo ens per accidens conflatum ex pluribus privationibus aut esse tot originalia peccata in uno homine quot sunt privationes habituum infusorum, nec originale esse in subiectis realiter distinctis, scilicet essentia et potentiis quantum ad formalem et primariam rationem peccati. — Sed obiter advertendum est, etiam si quis concedat in recto afferri per originale peccatum privationem plurium habituum, non propterea concedenda esse plura originalia in uno homine, quoniam privationes habituum non habent rationem peccati nisi propter rationem debiti et imputabilitatis, quatenus humana natura tenebatur eos habere et non habet; at vero haec ratio debiti et imputabilitatis unica est in unoquoque homine.

3° SEQUITUR, minus convenientem esse solutionem Valentiae, tomo 2, disp.6, q.12, puncto 1, circa sententiam D. Thomae ad 1am dubitationem[36], ubi quamvis concedat primariam rationem originalis peccati esse privationem gratiae existentis in essentia animae, existimat tamen aliorum habituum supernaturalium privationem esse partes, atque ut servet unitatem originalis peccati asserit tam multas privationes non pertinere ad originale peccatum nisi sub unica ratione communi, scilicet in quantum excludunt subiectionem mentis sub Deo, quae subiectio est ratio communis omnibus habitibus; sed convenientius videtur concedere quod sicut omnes habitus infusi non solum quantum ad rationem communem sed etiam quantum ad particulares rationes exiguntur ab originali iustitia et gratia, ita ab originali peccato exiguntur privationes illorum, etiam quantum ad rationes particulares, verumtamen non in recto sed in obliquo: exemplum sit vita animalis quae radix est omnium sensuum tam quoad rationem communem quam quoad rationes particulares illorum, et propterea mors quamvis immediate et formaliter non excludat nisi vitam, nihilominus mediate et quasi in obliquo excludit omnes sensus et omnes rationes particulares illorum.

---

[36] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum*, tomus secundus, disp.6, q.12, sent. D. Thomae, punctum 1 ad 1am dub.: Lyon 1603, col.657s.

4° COLLIGITUR, quid veri habeat sententia Caietani, q.83, a.3[37], dicentis in ratione formali originalis peccati primariam rationem esse privationem originalis iustitiae sed privationem subiectionis in voluntate esse secundariam partem eiusdem rationis formalis, in quo vix a nostra sententia dissideret nisi in 2ª parte existimavisset gratiam iustificantem esse rem diversam a iustitia originali.

COLLIGITUR 5°, magis distare a veritate et sententia D. Thomae Medina, qui q.83, a.1 **[f.430]** dubio 2, concl.6ª, et ad 5um argumentum sequens, essentiam originalis praecipue et formaliter constitui in privatione subiectionis voluntatis[38], qui Doctor, nisi ita intelligatur absurdius aliquid sentiet, de quo in dubio sequenti, difficultate 3ª.

## Dubitatur 8
## Varias difficultates complectitur circa subiectionem et gratiam, qua privat originale peccatum

1ª DIFFICULTAS est: quoniam privatio gratiae subiicientis rationem Deo, nec formaliter nec eminenter continet omne illud quod ad originalis iustititae privationem pertinet; ergo in illa non consisitit ratio formalis originalis peccati.

ANTECEDENS PROBATUR, quia subiectio perfecta appetitus sensitivi sine rebellione contra rationem, et subiectio illa inferioris rationis quam nullum veniale poterat committere perseverante iustitia originali, pertinent ad integritatem originalis iustitiae, et tamen illas non continet eminenter habitus gratiae iustificantis, ut constat in Paulo et in aliis iustis; ergo privatio gratiae non continet eminenter quidquid ad originalis iustitiae privationem pertinet. RESPONDEO negando antecedens; et ad eius probationem, negando minorem, nam habitus gratiae eminenter continet varias

---

[37] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1.2., q.83, a.2: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.102.

[38] B. DE MEDINA, OP, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis,* q.82, a.1, dub.2, concl.6: Venecia 1602, p.434b,435a.

perfectiones secundum varios status et tempora: sicut enim natura hominis eminenter continet perfectum discursum, quem tamen non assequitur puer recens conceptus aut natus quousque ineunte tempore potentiae sensitivae disponantur ad perfectum discursum, et sicut filiatio, sive naturalis sive adoptiva eminenter continet dominium et administrationem haereditatis, sed non committendam in pueritia sed aetate matura, ita gratiae habitus eminenter continet perfectam subiectionem omnium potentiarum sub ratione sed non conferendam nisi in proprio statu illius qualis erit status beatitudinis et fuit status innocentiae.

Hinc solvitur 2ª DIFFICULTAS: utrum originale peccatum excludat subiectionem rationis quantum ad eam etiam perfectionis partem qua in statu innocentiae excludebat omnia peccata venialia.

Negative RESPONDET Valentia, tomo 2, disp.6, q.12, puncto 1 ad explicandam sententiam D. Thomae, dubitatione 2[39], cuius rationem necessariam dicit esse quoniam oportet peccatum originale constituere in eiusmodi defectu qui per Christi gratiam penitus auferatur; sed per gratiam non tollitur iste defectus committendi venialia manente gratia; ergo originale non includit hunc defectum. — Atque eodem argumento contendit defectus mortalitatis et rebellionis non pertinere ad originale peccatum.

**[f.430v]** Sed in hoc dissidet a se ipso et a communi sententia recentium et antiquorum, qui infra, dubio 16, existimant concupiscentiam esse partem materialem peccati originalis, quod verum non fuisset nisi originale peccatum afferret privationem illius doni quo frenabatur concupiscentia.

Igitur ex dictis hucusque et dicendis loco citato, distinguendum est: nam potestas committendi venialia peccata manente gratia, rebellio appetitus et quilibet animae defectus possunt bifariam considerari:

—primo quidem, in se et formaliter, et ut sic non pertinet ad rationem formalem originalis peccati, ut argumentum Valentiae concludit, sed pertinent ad rationem materialem.

—secundo, possunt accipi iidem defectus ut eminenter

---

[39] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum*, tomus secundus, disp.6, q.12, punctum 1 ad 1[am] dub.: Lyon 1603, col.658s.

continentur in privatione alicuius habitus qui eminenter continebat oppositas perfectiones, et ut sic pertinet ad rationem formalem originalis peccati, atque hoc modo, quia habitus gratiae iustificantis eminenter continet perfectionem excludentem venialia peccata, rebellionem appetitus et mortalitatem (quamvis has perfectiones non contineat ut conferendas in quocumque statu sed tantum in statu innocentiae aut beatitudinis) et quia originale peccatum per se excludit statum innocentiae et originalem iustitiam, ideo absolute et proprie dicendum est originali peccato formaliter excludi subiectionem rationis sub ea etiam parte qua eminenter continet puritatem ab omni veniali, subiectionem appetitus et immortalitatem.

Ad argumentum Valentiae, RESPONDEO distinguendo minorem, nam hi defectus excluduntur per gratiam Christi Domini in quantum habent rationem privationis et culpae, sed manent secundum suum esse materiale, ut in simili dictum est dubio 4 ad 1[40], et dicetur dubio 16.

3ª DIFFICULTAS est utrum privatio gratiae in quantum gratia est sit essentia originalis peccati vel solum in quantum subiicit mentem Deo. Medina, q.82, a.1, dubit.2, conclusione 6[41], asserit originali peccato importari privationem iustitiae non ut donum quoddam est sed ut mentem Deo subiicit. Quod, si intelligatur de subiectione radicali quae in gratia includitur, contradictionem involvit, quia sicut impossibile est intelligere effectum formale alicuius formae non intellecta forma, ita impossibile est intelligere privationem effectus formalis non intellecta privatione formae; est autem effectus formalis gratiae illa radicalis subiectio, ut in praecedenti dubio explicatum est, in cuius fine vidimus quem sensum probabile habere posit haec propositio Medinae.

Dicendum igitur est: sicut gratia esentialiter habet reddere hominem gratum Deo et dignum amore illumque Deo subiicere, et similiter gratia radix est omnium virtutum, ita etiam originale **[f.431]** peccatum essentialiter et formaliter excludit has omnes

---

[40] *ArchTeolGran* 63 (2000) 255.

[41] B. DE MEDINA, OP, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, q.82, a.1, dub.2, concl.6: Venecia 1602, p.434b,435a.

formalitates gratiae et habet reddere hominem inimicum et dignum odio rebellemque et inoboedientem Deo ut radix huius inoboedientiae quasi removens prohibens inoboedientiam. Quae singulae partes magis explicabuntur in dubiis sequentibus. — Et non invenio quae istarum formalitatum prior existimari debeat in originali peccato.

4ª DIFFICULTAS est utrum ad originalis peccati essentiam pertineat privatio subiectionis actualis qua voluntas actu oboediat Deo.

Ex dictis colliguntur propositiones duae:

—1ª: *privatio dictae subiectionis actualis non includitur in recto in essentia originalis peccati.* Colligitur ex Doctoribus citatis pro conclusione 1ª praecedentis dubii, qui omnes videntur loqui de subiectione habituali non de actuali; sed clarius Ferrariensis 4 Contra Gentiles, c. 52, § *Sed occurrit dubium* et sequenti[42]. Valentia, citatus in difficultate 2; Bellarminus, libro 5 De statu peccati, c. 19, § *Restat igitur*[43].

RATIONE PROBATUR quoniam ut vidimus in praecedenti dubio plene et integre constituitur essentia originalis peccati in privatione gratiae habitualiter subiicientis cum ordine ad transgressionem naturae in capite.

—2ª propositio est: *ad essentiam originalis peccati pertinet in obliquo privatio duplicis subiectionis actualis quae in diversis voluntatibus esse deberet, id est, originale peccatum essentialiter dicit ordinem ad duplicem privationem subiectionis actualis, quarum altera privatio est quasi causa peccati originalis, scilicet, privatio subiectionis quam deberet habere voluntas capitis; altera privatio est effectus originalis peccati, scilicet, privatio subiectionis actualis quae deberet esse in singulis quibusque voluntatibus si non peccaret Adamus. Haec privatio sequitur ex privatione gratiae originalis, sicut ex gratia originali sequeretur illa subiectio actualis.*

---

[42] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae*, 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.167.

[43] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati*, liber V, c.19: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.451.

Utraque propositio constabit magis ex dicendis dubio 12 et 14 de ratione propter quam privatio subiectionis actualis non constituat essentiam peccati habitualis potius quam privatio gratiae aut iustitiae originalis, cum privatio subiectionis actualis sit prima origo malitiae.

Interim RESPONDEO rationem colligi ex dictis, quia habituale peccatum formaliter constituit hominem inimicum Dei, id est odio dignum et carentem amicitia, et ideo consistit in privatione amicitiae propter transgressionem, et haec est ratio ob quam moraliter censeatur durare actum peccati nondum dimisi; quapropter gratia, si non solum quoad esse physicum conferatur sed etiam quoad esse morale constituendi hominem simpliciter gratum et acceptum Deo, necessario remittit peccatum habituale; at vero privatio subiectionis actualis non est ipsa inimicitia Dei et personae indignitas quamvis sit prima origo illius. CONFIRMATUR quia sicut gratia propterea quod hominem reddat simpliciter amicum Dei constituitur immediate in essentia **[f.431v]** animae et non in voluntate, eadem ratione habitualis inimicitia debet esse in essentia hominis et non in voluntate. Vide infra ubi de subiecto originalis peccati.

Tribus difficultatibus quae sequuntur, Zumel, in q.82, a.3, disp.2, conclusione 3[44], probare nititur originale peccatum non esse privationem gratiae aut iustitiae.

Sit ergo 5ª DIFFICULTAS quia privatio gratiae est poena peccati; ergo non consistit in ea formaliter originale peccatum. Antecedens traditur a S. Thoma infra, q.85, a.5 c, et q.87, a.7[45].

6ª DIFFICULTAS est quia Deus auctor est privationis gratiae sed non est auctor peccati; ergo peccatum non est privatio gratiae. Utrumque argumentum fusius persequitur Zumel, cui nihil aliud respondere debemus nisi quo supra, dubio 4, satisfecimus 3° et 4° argumento[46], mutato nomine iustitiae originalis in gratiam iustificantem.

---

[44] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.584.

[45] THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, 1 2., q.85, a.5 c y q.87, a.7: ed. leon. 6,115 y 129.

[46] *ArchTeolGran* 63 (2000) 256s.

7ª DIFFICULTAS est quia si Deus nec primo parenti nec posteris eius in ipso, contulisset gratiam, et nihilominus obligasset eum et posteris in ipso, eodem modo quo de facto eos obligavit; tunc peccante primo parente posteri contraherent originale peccatum et tamen non contraherent privationem gratiae, quia illis debita non esset; ergo privatio gratiae non est formalis ratio originalis peccati.

RESPONDEO distinguendo antecedens, nam TRIPLICI MODO potest intercedere pactum illud cum primo parente licet non accepisset habitum gratiae:

PRIMUS, si Deus naturae humanae in Adamo contulisset extrinsecam acceptationem ad gloriam vel ad aliud supernaturale donum postea conferendum vel tribuisset qualemcumque aliam possibilem rationem benevolentiae ultra eam quae datur in puris naturalibus sine ulla qualitate inhaerente in essentia animae, sive aliquae qualitates inhaererent potentiis sive non, et in eo casu peccatum originale consisteret non in privatione habitus inhaerentis gratiae sed in privatione praedictae acceptationis extrinsecae, et in reliquis servaretur eadem proportio quae modo servatur in originali peccato. Quare, in eo casu originale aliqua ex parte differret specie ab eo peccato originali quod modo est, quia sicut illa gratia extrinseca specie differt a gratia inhaerente, ita inimicitia seu ratio odii seu privatio gratiae illi correspondens esset diversae speciei, sed obligatio servandi illam acceptationem foret eiusdem speciei cum ea obligatione quam habuimus servandi gratiam, quoniam utraque provenit ex positivo praecepto et ratione oboedientiae; unde quatenus originale peccatum diceret ordinem ad hanc obligationem esset eiusdem speciei. — Et praeter modum loquendi nihil fere disidere existimo Ocamus in quodlibeto 3, q.10[47], quem sequitur Almain, 3 Moralium, c.19[48], dicens in eo casu originale peccatum esse indignitatem ad vitam aeternam prove- **[f.432]** -nientem ex alterius peccato. Sed de indignitate infra, dubitatione 10.

---

[47] GUILLELMI DE OCKHAM, *Quodlibeta septem*, quodl.3, q.10: St.Bonaventure, N.Y., 1980, t.IX, p.240.

[48] JACOBO ALMAIN, *Moralia*, c.19: Paris 1512, fol.LXXI.

SECUNDUS MODUS est si Deus naturae humanae in Adamo contulisset virtutes omnes ex genere naturales per accidens infundendas omnibus hominibus si Adamus non peccaret; quo in casu peccatum originale consisteret in privatione illius supernaturalis et gratuitae acceptationis naturae humanae ad accipiendos modo supranaturali eos habitus quorum singuli naturaliter adquiri sed omnes collective et in ea perfectione et gradu numquam naturaliter adquirerentur et multo minus ab instanti conceptionis. Quo modo autem illud peccatum originale differret ab eo originali quod modo traducitur explicandum est servata proportione sicut in praecedenti casu.

TERTIUS MODUS fingi potest quo Deus nihil conferret homini quod non esset naturae humanae debitum eo modo quo illi debentur oculi et aliae potentiae, nec modo aut tempore aut certitudine non debita, sed naturales omnes causae relinquerentur suis viribus, et nihilominus Deus imponeret naturae humanae in Adamo praeceptum, quod si violasset, omnes homines nascerentur inimici Dei. — Hic casus videtur impossibilis quoniam supra, dubio 2, post conclusionem 4[49], inde praesertim ostenditur ab aequitate et misericordia Dei alienum non fuisse pactum initum cum capite nomine totius naturae quoniam ad aliquid sibi non debitum naturam elevabat, quo sublato pactum continet periculum poenae et nullam spem praemii, quod videtur contrarium divino ingenio et aequitati. — Sed dato hoc casu originale peccatum fuisset privatio cuiusdam extrinsecae rationis benevolentiae ob quam servus diligitur a Domino quandiu in eo nec physice nec moraliter invenitur aliqua offensa contra Dominum.

Ex his omnibus colligitur originale peccatum, non solum ut de facto est sed etiam quocumque modo fuisset, afferret formaliter privationem gratiae vel alicuius rei physicae aut moralis quae vice gratiae opponeretur inimicitiae aut odio et formaliter excluderetur per originale peccatum.

8[a] DIFFICULTAS: utrum originale peccatum sit habitus dissimilitudinis ingenitus.

---

[49] *ArchTeolGran* 63 (2000) 237.

D. Dionysius, c.2 De ecclesiastica hierarchia, versus finem[50], ceremonias baptismi et earum mysticam significationem exponens, baptizandum dicit nudum et discalceatum sisti ad occidens aspicientem, et manum abrenuntiatione obscurae militiae renuentem conversiones et ingenitum sibi dissimilitudinis habitum tanquam expirantem sive ut alii vertunt exsuflantem. **[f.432v]** Turrianus in epistula de originali peccato contendit postrema verba esse definitionem orginalis peccati, quae ut ab eo explicatur nihil dissidet a nostra sententia in qua originale peccatum est privatio gratiae perfecte subiicientis hominem Deo contracta ex peccato primi parentis. Turriano subscribunt Valentia, tomo 2, disputatione 6, q.12, puncto 1 versus finem[51], et alii recentiores.

Explicatio huius definitionis continetur PROPOSITIONIBUS 4:

1ª est: *gratia, charitas ceteraeque virtutes appellantur similitudo Dei*; ut Mt [5,48], scilicet: *estote perfecti sicut Pater vester coelestis;* Levit 19 [2] et 20 [26]: *sancti eritis quoniam ego sanctus sum;* et supra, dubio 5, probatione 6[52], plerique patres asserunt primum hominem creatum esse ad *imaginem* Domini quantum ad potestatem liberi arbitrii, et *similitudinem* quantum ad gratiam caeterasque virtutes. Sanctus Diadocus in libro De perfectione spirituali ait charitatis similitudinem qui fert similitudinem Dei fert quatenus homo fieri Deo similis potest. Dionysius, cap.1 et 3 De ecclesiastica hierarchia[53] et alibi passim, deiformem imitationem similitudinemque Dei appellat gratiam atque virtutes.

Unde colligitur 2ª PROPOSITIO: *habitus dissimilitudinis est carentia gratiae et virtutum propter peccatum contracta, nam peccato maxime a Deo distamus.* Unde Ciryllus Alexandrinus in epistula ad Calosirium contra antromorphitas cap.5[54], dixit

---

[50] PSDIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiatica hierarchia,* c.2: Colonia MDLVII, pag.47v; PG 3,419.

[51] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum,* tomus secundus, disp.6, q.12, punctum 1: Lyon 1603, col.664.

[52] *ArchTeolGran* 63 (2000) pg.268.

[53] PSDIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiatica hierarchia,* c.1, c.3: v.c. PG 3,375,430,434.

[54] CIRILO ALEJANDRINO, *Epistola ad Calosirium,* c.5: PG 76 1086.

imaginis Dei characteres obscuratos fuisse per peccatum nec amplius illustres apparuisse, et Augustinus, 14 De Trinitate, c.8, ait imaginem Dei per peccatum non fuisse deletam sed *obsoletam*[55]. Porro dicitur *habitus,* non quod sit positiva qualitas, ut infra dubio 18, sed quoniam habitualiter permanet.

3ª PROPOSITIO: *peccatum et daemonem, qui ratione peccati inhabitat animam, ex suflationibus baptismi expelli non solum ab adultis sed etiam ab infantibus,* ex doctrina Dionysii et aliorum Patrum constat, de quo late Lindan, 4° Panopliae, cap.9 et 10[56].

4ª PROPOSITIO: *habitus dissimilitudinis est definitio habitualis peccati in genere, cuius differentiae sunt altera per propriam voluntatem personae, qua differentia contrahitur ad peccatum personale; altera differentia est ingenitum sive a nativitate sive contractum per communem voluntatem naturae et capitis, et haec differentia constituit originale peccatum. Quod, propterea dicitur habitus dissimilitudinis ingenitus.*

Consonat Augustinus, 6 In Julianum, cap.7[57], ubi concupiscentia quam dicit esse originale peccattum appellat *vitium ingenitum,* et Retitius episcopus, apud Augustinum, 1° in Julianum, col.3[58], *ingenita scelera* appellat originalia peccata.

Non dubito quin haec possit esse definitio originalis peccati si ita intelligantur verba Dionysii; verumtamen probabilius existimo hanc esse definitionem peccati habitualis in communi, abstrahendo ab originali et personali, quoniam illa vox ingenitum apud Dionysium non **[f.433]** significat aliquid esse a nativitate contractum sed tantum significat esse in anima genitum, nam in capite 3 De ecclesistica hierarchia, paulo post medium, ait sacerdotes a Deo purificari sublata sollicitudine aut solitudine aut desolatione quae ex negligentia generatur, his verbis: segregant

---

[55] AGUSTÍN, *De Trinitate libri quindecim,* l.14, c.8: CCL LA p.436; PL 42 1044.

[56] Guillermo Dámaso von Linden 1525-1588. Panoplia evangelica sive de verbo evangelico libri V.

[57] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.6, c.7: París 1555, tomo 7, fol.243 E; PL 44 855.

[58] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.1, col.3: París 1555, tomo 7, fol.203B; PL 44 644.

autem ex negligentia *ingenitam* nobis sollicitudinem, vel ut alii legunt solitudinem, et in penultima pagina eiusdem capitis 3 divina, inquit, imitatio quomodo aliter nobis *ingenita* sit nisi memoria renovata etc.[59]

Sed ne videatur D. Dionysius defuisse in re tanti momenti, alia definitio originalis peccati colligitur ex capite 3 citato ubi omnium consensu agitur de originali peccato, scilicet, *originale peccatum est lapsus naturae humanae a divinis bonis seu a divina et sursum agente vita voluntarius casus*[60], ubi differentia originalis peccati erit quoniam caetera peccata sunt personarum propria hoc autem est peccatum naturae.

## Dubitatur 9
## Utrum originale peccatum sit aversio a Deo etiam ut a fine naturali

Praemitto inveniri non posse in originali peccato aversionem et conversionem actualem peculiarem singulis hominibus; huiusmodi enim aversio et conversio sola personali voluntate contrahitur. Quapropter non disputamus nisi de habituali conversione aut aversione quae censetur moraliter permanere quamdiu per poenitentiam peccatum non deletur, ut ille qui commisit homicidium quamdiu non redit in gratiam censetur moraliter aversus a Deo et conversus ad bonum vindictae.

Secundo, omnes Doctores citandi in dubio sequenti et plerique alii, sine controversia concedunt habitualem aversionem a Deo in natura humana, ut D. Dionysius capite 3 De ecclesiastica hierarchia, longe post medium[61], dicit naturam humanam in paradysso aversam fuisse a recta via quae est ad vere existentem Deum; et Augustinus, 2 De peccatorum meritis c.34, de parvulo baptizando ita loquitur: *quomodo converti ad Deum postulat qui non est*

---

[59] PSDIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiatica hierarchia*, c.3: PG 3,439; 467.

[60] PSDIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiatica hierarchia*, c.3: PG 3,439.

[61] PSDIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiaticahierarchia*:Colonia MDLVII, pag.59, PL 3,439-442.

*aversus*[62], ubi redarguit pelagianos. In modo autem explicandi aversionem non prorsus consentiunt Doctores, quorum varietas colligi poterit ex varietate opinionum circa essentiam originalis peccati, de qua in superioribus dubiis.

Modus explicandi eorum et magis consentiens cum vera sententia circa essentiam originalis asserit aversionem a Deo consistere formaliter in privatione iustitiae originalis quae, ut diximus in dubio 7, erat gratia per quam homo convertebatur ad Deum. Ut autem intelligatur haec carentia gratiae habere propriam rationem aversionis a Deo, debet intelligi cum perfecta ratione privationis, scilicet quatenus cum natura humana ut erat in capite debuisset servare conversionem ad Deum, libere discesit ab illa.

Tertio, illud investigandum restat utrum originale peccatum avertat a Deo non solum ut est finis supranaturalis et ut est amicus per gratiam, sed etiam ut est finis naturalis, ita ut puer nascatur carens debito ordine servi ad dominum quem haberet si in puris naturalibus crearetur. **[f.433v]**

Affirmativa conclusio colligitur 1° ex his doctoribus qui supra, dubio 5[63], dicunt originalem iustitiam esse naturale donum et ex iis qui dicunt esse donum supernaturale, verum a peccato originali excludi sub ea ratione praecise qua perficiebat naturam. Praeterea inter Doctores qui sentiunt originalem iustitiam esse supernaturale donum et illius privationem esse originale peccatum, sunt qui expresse asserant originale peccatum privare naturali rectitudine, et reddere hominem aversum a Deo non solum ut a fine supranaturali sed etiam ut a fine naturali.

Ita Zumel, q.82, a.3, disp.1, in dubio annexo § *Utrum haec responsio,* et q.83, a.4, in 3ª parte controversiae dum probat 4 propositonem[64]; Valentia, tomo 2, disputatione 6, q.12, puncto 1 ad 3am dubitationem circa sententiam D. Thomae[65], et in fine

---

[62] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.1, c.34: PL 44 146.

[63] *ArchTeolGran* 63 (2000) 259.

[64] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.575b y 618.

[65] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum,* tomus secundus, disp.6, q.12, punctum 1: Lyon 1603, col.659.

q.15[66]; et minus clare Bellarmino, libro 6 De amissione gratiae, c.3, § *Deide falsum*[67].

Haec CONCLUSIO PROBATUR, 1°, quia si pueris maneret ille debitus ordo servi ad dominum et illa ratio benevolentiae erga servos non inoboedientes quae esset in puris naturalibus, non essent absolute vera quae Sacra Scriptura pronunciat nasci parvulos filios irae et inimicos Dei.

PROBATUR 2°, quia iustitia originalis licet primario et directe converteret hominem ad Deum ut ad finem supranaturalem et quasi ad amicum, nihilominus perficiebat etiam hominem in ordine ad Deum ut ad finem naturalem et dominum. Haec enim perfectio eminenter continebatur in alia, ut dictum est dubio 7, praesertim notabile 2, et in dubio 5, conclusione 2, probatione ultima[68]; ergo originale peccatum, eo ipso quod excludat conversionem ad Deum ut ad finem supranaturalem excludit etiam conversionem ad Deum ut ad finem naturalem.

RESPONDEBIS forte concedendo originali peccato auferri eam tantum conversionem ad finem naturalem quam afferebat iustitia originalis; nihilominus eam conversionem manere quae existeret in puris naturalibus, quoniam haec non includebatur in iustitia originali. Verumtamen praecedens argumentum probat utramque conversionem destrui per originale peccatum quia quamvis illa naturalis conversio quae est in puris naturalibus possit manere sublata conversione supranaturali si Deus sine nostro demerito gratiam auferat vel nolit illam concedere, verum- **[f.434]** —tamen quando nostra culpa amittimus gratiam, eo ipso amittimus conversionem ad finem naturalem.

Hoc autem PROBATUR 1°, quia amor debitus finis naturalis, exigit ut servetur perfectio disponens hominem in ordine ad finem naturalem, sive ea perfectio disponat in ordine ad finem naturalem tantum, sive disponat simul in ordine ad finem supranaturalem.

---

[66] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum*, tomus secundus, disp.6, q.15, fine: Lyon 1603, col.680.

[67] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati*, liber VI, c.3: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.463.

[68] *ArchTeolGran* 63 (2000) 271.

Sed natura humana per originale peccatum culpabiliter amisit eam ordinationem ad finem naturalem quae eminenter continebatur in gratia; ergo defecit ab amore debito naturali fini ac proinde aversa est a fine naturali.

PROBATUR 2°, quia servus ex vi reverentiae quam debet domino tenetur non violare amicitiam et adoptionem, si ad illa elevetur a domino, quam, si servus contemnat et violet indignus erit non solum amore patris erga filium sed etiam amore domini erga servum non inoboedientem.

PROBATUR 3°, quoniam peccata personalia quibus directe avertimur a supernaturali fine, eo ipso sunt contra naturalem finem et contra naturalem rationem, ut explicatum est in q.71, a.2, dubio 1 ad 4[69]. Vide D. Thoma 2ª 2ae, q.10, a.1 ad 1[70]; ergo, servata proportione idem dicendum erit in originali peccato. CONFIRMATUR quoniam peccatum habituale Adami avertebat non solum a fine supranaturali sed etiam a fine naturali.

PROBATUR 4°, quia si cum originali peccato maneret ea conversio ad naturalem finem quae datur in puris naturalibus, parvulus non esset dicendus simpliciter aversus a naturali fine, quoniam aversio negat omnem conversionem ad eum finem sicut mors et tenebrae negant omnem vitam et omnem lucem.

5° PROBATUR: quoniam ex hac conclusione redditur solidior ratio sententiae longe probabilioris circa poenam puerorum decedentium sine baptismo, qui non solum beatitudine supranaturali sed etiam beatitudine naturali in aeternum carere debent; quod si retinerent conversionem ad finem naturalem quam haberet homo in puris naturalibus non essent puniendi ea poena et magis congrueret divinae misericordiae eum ad finem naturalem perducere. De hac poena originalis dicemus in sectione ultima. Vide interim Bellarmino, et Zumel, et Valentia, disp.6, q.17, puncto 4, § *Ex quo refellitur*[71]. **[f.434v]**

---

[69] *ArchTeolGran*, 49 (1986) 264-295.

[70] THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, 2 2., q.10, a.1 ad 1: ed. leon. 8 78.

[71] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum*, tomus secundus, disp.6, q.17, punctum 1: Lyon 1603, col.691s.

Ut conclusio explicetur magis OBIICIO 1°, quia *nihil eorum quae essent in puris naturalibus amittitur per originale peccatum,* ut supra dubio 1[72]; sed conversio ad naturalem finem esset in homine si crearetur in puris naturalibus; ergo non amittitur per originale peccatum. RESPONDEO distinguendo maiorem: nam quamvis nihil reale et physicum amittatur, aliquid tamen morale amittitur, id est, illa extrinseca denominatio qua homo ratione suae naturae dignus esset qui a Deo amaretur ut servus a domino quamdiu non est contumax, quae denominatio per inoboedientiam naturae in primo parente amittitur manetque homo dignus odio. Nota igitur in privatione gratiae quae est de essentia originalis, includi eminenter privationem huius moralis conversionem ad finem naturalem et praeterea privationem virtutum naturalium quas verisimile est Adamum accepisse pro tota posteritate, per quas etiam converteretur ad Deum ut finem naturalem. Vide dubio 7, n° 3.

OBIICIES 2°: haec conversio ad finem naturalem erat quasi naturalis homini; ergo videtur contra aequitatem esse pactum de illa amittenda propter peccatum primi parentis. RESPONDEO: si pactum esset de illa solum conversione ad finem naturalem retinenda vel amittenda forte esset minus dignum divina liberalitate, ut diximus sub finem dubii 8, difficultate 7; sed non est indignum pactum elevans naturam humanam ad gratiam quamvis ex gratiae amissione consequatur amissio naturalis conversionis, quia maioris boni spem affert et minoris mali.

## Dubitatur 10
## Utrum originale peccatum sit conversio ad creaturam

Alexander, 2 p., q.122, memb.2, a.3[73], ait nec actualem nec habitualem conversionem esse in originali peccato; sed eius argumentum ostendit habitualem conversionem apppellari ab eo

---

[72] *ArchTeolGran* 63 (2000) 259.

[73] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.2, art.3: Venecia 1575, fol.270v.

realem habitum inordinate inclinantem ad creaturas, quem non relinqui ex originali peccato probabimus infra, dubio 18.

Sit ergo 1ª CONCLUSIO: *originale peccatum continet conversionem ad creaturam quae est inordinata concupiscentia, et illa se habet ut materiale respectu aversionis quae est privatio iustitiae.*

Ita D.Thomas, De malo, q.4, a.2 corpore, fine[74]; D. Bonavetura, 2, d.30, a.2, q.1[75], ubi Capraeolus, q. unica, a.3 ad 1 contra 3ªm conclusionem[76]; Driedo, De gratia et libero arbitrio, libro 1, tract.3, cap.1, p.9 prope finem[77], quod copiosius explicat Ruardus in a.2 contra Luterum, praesertim § *Ex his videmus*, pag.51[78] **[f.435]** et pag.88, propositione 9 de originali[79]. Idem sub aliis verbis docuit Ambrosius in Genesim apud Gulielmum Parisiensem, tomo 1, tract. de vitiis et peccatis, c.6, col.2, dicens *Homo male recedens a Deo cecidit in seipsum,* id est, in sui amorem inordinatum qui est concupiscentia[80]. Tribuitur haec sententia iis doctoribus qui infra, dubio 16 dicunt concupiscentiam esse materialem partem originalis peccati.

Haec conclusio explicatione magis quam probatione indiget, sed utriusque oportunus locus erit dubio 16 et 18.

Duo tamen notare oportet:

1um est in peccatis personalibus conversionem esse causam aversionis: propterea enim fur avertitur a Deo quia pecuniam amat; e contra vero in originali, illa conversio quae est inordinata concupiscentia effectus est aversionis, scilicet negationis iustitiae

---

[74] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 c: ed. leon. 23,111b.

[75] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.30, a.2, q.1: Quaracchi, t.2 (1885), p.722.

[76] J. CAPREOLUS, *Defensiones theologicae Divi thomae Aquinatis.* l.2, dist.30, q.3, ad arg.1 contra 3ªm conclus.: Turín 1903, t.4, p.343.

[77] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio,* Tract.3, c.1, parte 9: Lovaina 1566, fol.119.

[78] RUARDUS TAPPER, art.2 contra Lutherum: ed.1565, p.49.

[79] *Ibidem,* p.88.

[80] GULIELMI ALVERNI, EPISCOPI PARISIENSIS, *De vitiis et peccatis,* c.6: Ambiani 1674, p.273 a.

et posterior illa, ut notat Ruardus, a.2, propositione 9[81], atque eodem spectat doctrina Soti in 1° De natura et gratia, c.9, col.2, fine[82].

2[um], quod inde sequitur, concupiscentia non ita proprie habet rationem conversionis ad creaturam ut ea conversio quae est in peccatis personalibus, quin potius eadem conversio concupiscentiae, quod attinet ad realem propensionem, esset in homine creato in puris naturalibus cui solum deficeret debitum habendi iustitiam.

DIFFICULTAS tamen est utrum praeter dictam conversionem potentialem reperiatur in originali peccato aliqua conversio ad creaturam quasi imputabiliter permaneat aliquis inordinatus amor creaturae supra Deum, ad eum modum quo in fure etiam transacto actu furandi imputabiliter permanet conversio ad pecunias inordinate amatas.

—1[a] SENTENTIA NEGAT, quam aliis verbis docet Albertus, 2[a] parte, tract.107, mem.4, a.2, particula 2[83], et Alexander, 2 p., q.122, mem.3, a.3[84], ubi ex professo probant Adami peccatum sub ratione superbiae, inordinati amoris in uxorem, et gullae fuisse peccatum personale tantum, et praecise sub ratione inoboedientiae fuisse peccatum totius naturae a quo manaverit originale peccatum. Eandem sententiam tenere videntur omnes Doctores citati in praecedenti conclusione quoniam assignantes conversionem originalis peccati nullam aliam memorant nisi concupiscentiam, et praecipue videtur esse huius sententiae Medina, q.82, a.1, fine[85], qui magis ex professo refellit conversionem. Sed eius argumenta praetermitto quia nihil amplius probant quam quod notavimus sub finem conclusionis 1[ae].

---

[81] RUARDUS TAPPER, art.2 contra Lutherum: ed.1565, p.88.

[82] D. SOTO, OP, *De natura et gratia libri tres*, l.1, c.9: Salamanca 1554, f.30s.

[83] ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, 2, tract.17, q.107, a.2, partic.2: Paris 1895, t.33, p.295.

[84] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, 2[a] pars, q.105, mem.3, art.3: Venecia 1575, fol.271v.

[85] B. DE MEDINA, OP, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, q.82, a.1: Venecia 1602, p.435b.

Haec sententia PROBARI POTEST 1°, quia non quidquid Adamus voluit parvulis imputabile est, sed illud tantum quod Adamus voluit in quantum caput humanae naturae; sed ut sic tantum voluit aversionem et privationem iustitiae originalis; **[f.435v]** ergo illa conversio ratione cuius Adamus inordinate amavit creaturas non imputatur pervulis nec pertinet ad originale peccatum. Minor probatur quoniam ad caput naturae humanae in quantum tale solum spectabat servare iustitiam originalem pro sua posteritate et quamvis teneretur abstinere ab inordinato amore excellentiae uxoris et pomi et cuiusque creaturae, caeterum ad hoc non tenebatur nisi ut persona particularis; ergo imputabilitas quae ex hac obligatione resultat non pertinet ad caput in quantum caput; ergo ita haesit in persona Adami ut ad eius filios minime pervaserit. CONFIRMATUR quia, quanvis Adamus ut caput naturae teneretur abstinere ab omni mortali ut ea ratione sibi et posteris servaret originalem iustitiam, nihilominus ad ordinate amandas creaturas non tenebatur in quantum caput nisi per accidens, quatenus ex inordinato amore sequebatur amissio gratiae.

PROBATUR 2°, quoniam originale peccatum specie et numero est unicum in unico homine et non foret gravius nec diversae speciei quamvis primum peccatum Adami fuisset periurium vel blasphemia, quod consonum est communi sententiae Doctorum, infra, sec.3, dubio 1 et 2 et sec.4, dubio 1; ad hoc autem opus est Adamum ad nos minime transfundere speciales rationes peccatorum praeter voluntariam amissionem originalis iustitiae. CONFIRMATUR quoniam haec videtur fuisse praecipua ratio ob quam originale peccatum ubique appelletur a Paulo generalibus vocibus peccati, inoboedientiae, culpae et similibus, ut observant Albertus et Alexander citati. Eodem modo loquuntur Concilia, praesertim Tridentinum, sess.5[86], et Chrysostomus, Hieronimus, Irenaeus et Olimpus apud Augustinum, libro 1 Contra Iulianum[87]; Augustinus autem et Anselmus passim. Huius modi lo-

[86] Dz-Sch 1512 (789).

[87] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex*, l.1, col.3: París 1555, tomo 7, fol.202M, 203ABCD; PL 44 644s.

quendi aliam rationem reddit Vega, lib.2 in Tridentinum, c.6[88].

PROBATUR 3°, quonuam ut poena damni respondet aversioni, ita poena sensus respondet conversioni; sed parvuli decedentes sine baptismo non puniuntur poena sensus sed tantum poena damni; ergo culpa originalis aversionem tantum et non conversionem continet.

—2ª SENTENTIA, quam mordicus defendit Zumel, q.82, a.3, post disputationem 1ªm in dubo annexo[89] ABSOLUTE AFFIRMAT in originali esse conversionem habitualem ad creaturam tanquam ad ultimum finem Deo antepositum eo modo quo reperitur conversio in peccato habituali personali: eius argumanta ad tria reducuntur:

1um est quia originale peccatum in parvulis eiusdem speciei est cum peccato habituali Adami; sed in peccato habituali Adami non solum fuit aversio a Deo sed etiam conversio ad creaturam ut ad finem; ergo in peccato originali erit eadem conversio. CONFIRMATUR 1° quia actuale peccatum Adami idem ipsum fuit actuale peccatum nostrum, ut dicetur infra, dubio 15; sed **[f.436]** actuale peccatum Adami continebat conversionem ad creaturam; ergo nos in Adamo inordinate amavimus creaturam; ergo inde contraximus reatum conversionis et habituale peccatum, quod non est aliud quam imputabilitas praecedentis actus habitualiter permanens. CONFIRMATUR 2°, quia sancti non solum dicunt nos peccavisse in Adamo sed etiam nos comedisse de ligno vetito Adamo comedente; ita D. Basilius, oratione 1 de ieiunio[90]; Gregorius Naziancenus in oratione de natali Domini[91].

2um ARGUMENTUM est quia parvulus per originale peccatum est aversus a Deo non solum ut a fine supernaturali sed etiam ut a fine naturali, ut in praecedenti dubio probatum est; ergo est conversus ad creaturam ut ad ultimum finem. PROBATUR CONSEQUENTIA, quia necessarium est homines in esse moris et proprio modo creaturae rationalis habere aliquem ultimum finem sive Deum sive creaturam. CONFIRMATUR quia non datur recessus

---

[88] VEGA, ANDRÉS, *De iustificatione doctrina universa*, l.2, c.6: Colonia 1572, p.19.
[89] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.574.
[90] BASILIO MAGNO, *De jejunio homilia I*: PG 31 167.
[91] GREGORIO NAZIANCENO, *In Theophania sive Natalitia Salvatoris*: PG 36 315.

a termino a quo sine accessu ad terminum ad quem, et propterea non potest dari habitus permanens ratione recessus actualis nisi detur etiam habitus permanens ratione accessus; ergo qui per originale peccatum recedit habitualiter a Deo accedit ad aliquid incompossibile Deo.

ARGUITUR 3° quia omne peccatum praesertim commissionis habet positivam conversionem ad creaturam; sed originale peccatum est habituale peccatum commissionis; ergo.

Ab hac sententia in re vix dissident Soto, 1 De natura et gratia, c.8, fine[92], et Bellarmino, 1.5 De amissione gratiae et statu peccati, c.19, § *Altera sententia*[93], ubi vult ad originalis peccati essentiam pertinere non solum transgressionem praecepti servandi iustitiam sed etiam praecepti prohibentis fructum ligni scientiae, et praeter modum loquendi sanctorum quem attulimus in 1° argumento, Bellarmino probat duplici ratione: 1ª quia Adamus non habuit praeceptum singulare de servando dono iustitiae nec opus fuit hoc praecepto cum contineretur in aliis praeceptis; ergo non potuit in Adamo nec in illius posteris dari trangressio praecepti servandi iustitiam quae separata esset a transgressione alterius cuiusque praecepti. CONFIRMATUR quia nobis non imponuntur duo praecepta, alterum abstinentiae, alterum servandi iustititam seu gratiam, et propterea si violamus ieiunium non committimus duo peccata. 2ª quia Adamus non elegit libera voluntate amittere iustitiam sed comedere de fructu vetito; ergo inoboedientia comedendi transmittenda fuit ad posteros potius quam inoboedientia amittendi iustitiam.

Sit tamen 2ª CONCLUSIO: *in originali peccato non est conversio ad aliquam creaturam formaliter, expraesse et in particulari eo modo quo reperitur in peccato habituali personali.*

Hanc conclusionem PROBANT argumanta 1ªe sententiae.

---

[92] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.8: Salamanca 1554, f.28v.

[93] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.19: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.449.

3ª CONCLUSIO: *aliquo modo et quasi interpraetative est in originali peccato conversio ad creaturam quatenus aversio a Deo, ratione contemptus et inoboedientiae virtualiter continet seipsum Deo praeferri, volendo seipsum nulli superiori esse subiectum, quoniam de parvulis interpraetari possumus illud quod formaliter et expresse in Adamo fuit,* et Augustinus, 3 De libero arbitrio explicuit his verbis: *unde autem haec aversio nisi dum ille cui bonum est Deus, ipse vult esse bonum sui, sicut sibi est Deus*[94].

Et notandum est —1°, ideo conversionem parvulorum non constitui in ordine ad propriam excellentiam, uxoris delicias, cibum vetitum nec in ordine ad aliam creaturam in particulari sed tantum conversionem ad eiusdem hominis voluntatem seu ad seipsum, quia hoc tantum interpraetamur secundum rectam rationem, sicut in commissione illa quae praeceptum violat sine ullo actu et sine ullo fine particulari interpraetative volito sed ex mero contemptu praecepti non possumus interpraetari aliam conversionem **[f.436v]** nisi ad ipsum peccantem volendo se esse non subiectum Deo, ut dictum est q.72, a.6, dubio 3 ad 2[95]. Sic quia quod Adamo fuit amoris sibi aut uxoris aut cuiusque creaturae non pertinebat ad caput sed tantum ad personam ideo in originali peccato non manet alia conversio quam quae includitur virtualiter in contemptu et in inoboedientia circa servandam iustitiam originalem.

—Hinc sequitur originale peccatum quantum ad hoc esse per modum habitualis omissionis quamvis sit etiam per modum habitualis commissionis quatenus positivo actu volita est privatio iustitiae originalis.

—3°, Medina, q.82, a.1, fine, ait per originale peccatum hominem et eius potentias non magis conversas esse ad creaturas quam forent in puris naturalibus[96]. Hanc sententiam dicit non esse tutam Zumel, q.82, a.3, disp.1 in dubio annexo, fine, et disp.2, post conclusionem 6[97]. Sed excedit, tum quia potest

---

[94] AUGUSTINUS, *3 De libero arbitrio,* c.24: CCL 29 **250**; PL 32, 1307.

[95] *ArchTeolGran,* 56 (1993) 236.

[96] B. DE MEDINA, OP, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis,* q.82, a.1: Venecia 1602, p.435b.

[97] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.577s y 590.

intelligi Medina de conversione reali, tum etiam quia loquendo de morali conversione opinio contraria Zumelis non est certa sed ex parte falsa et ex parte tantum probabilis, ut ex praecedentibus.

Ad argumenta 1ae sententiae RESPONDEO tantum probare conclusionem nostram 2am et nihil probare contra 3am.

Quapropter, ad 1um cum confirmatione RESPONDEO, Adamum in quantum caput humanae naturae, eo ipso quod tenebatur non amittere iustitiam originalem tenebatur etiam non habere eum inordinatum amorem naturae humanae qui virtualiter continetur in contemptu et amissione iustitiae originalis quasi natura humana sibi esset sufficiens bonum amisso Deo, ut supra explicatum est.

Ad 2 RESPONDEO: haec conversio quae interpraetative existit in peccato originali includitur in ratione communi inoboedientiae, et nihil mutat illius speciem si proficiscatur ex actibus capitis quae, ut sunt peccata personalia specie differunt.

Ad 3, infra, q.87, a.4, constabit illam doctrinam intelligendam esse secundum accommodationem. Nam in re: primaria ratio poenae damni et sensus est aversio personalis et nulla est ratio poenae sensus sed tantum poenae damni ubi non est aversio personalis sed tantum originalis.

Ad argumenta 2ae sententiae RESPONDEO, probare tantum conclusionem 3am.

Sed quoniam ab auctore illius adducuntur etiam contra 2am conclusionem, RESPONDEO ad 1um negando antecedens; imo peccatum habituale Adami et originale parvulorum specie differunt: in dubio sequenti.

Ad 1am confirmationem RESPONDEO actuale peccatum Adami fuit actuale peccatum totius naturae humanae, non secundum omnem rationem quam habuit, sed tantum secundum eam qua pugnabat cum obligatione capitis, cum qua quia non pugnabat nisi quantum ad amissionem gratiae, ideo quantum ad reliquas formalitates non erat actus totius naturae.

Ad 2am confirmationem RESPONDEO locutiones illae ita intelligendae sunt **[f.437]** ut quantum ad illud quod habuit comestio inoboedientiae et amissionis gratiae fuerit intrinseca, non autem quantum ad amorem inordinatum cibi.

Ad 2um ARGUMENTUM et illius confirmationem, RESPONDEO:

distinguendum est consequens concedendo conversionem interpraetrativam hominis ad se et negando conversionem expraesam et formalem ad cibum vel ad aliam creaturam in particulari.

Ad 3$^{um}$ RESPONDEO: originale peccatum nec omnino est simile peccato commissionis nec peccato omissionis, ut constat ex notabile 1°.

Ad argumenta Bellarmini RESPONDEO ad 1$^{um}$ negando antecedens, quoniam Adamus non tenebatur servare iustitiam solum ratione suae personae, sed etiam ratione totius posteritatis; ut enim imperatur qui certo sciret sua ex morte imminere extremum excidium reipublicae si se veneno interimeret, peccaret contra duo praecepta, alterum omnibus hominibus commune commune, scilicet servandi vitam, alterum peculiare sibi, scilicet prospiciendi reipublicae ex munere imperatoris, ita Adamus etc. De hoc copiose et eleganter scribit Andradius, libro 3 Ortodoxarum explicationum, axiomate 2, q.2, a pag.90.

RESPONDEO 2°: etiam si esset idem praeceptum servandi gratiam et abstinendi a ligno vetito adhuc Adamus transmisisset ad posteros illam unam formalitatem peccati qua ut caput amisit iustitiam.

Ad 2 RESPONDEO distinguendo antecedens, nam licet Adamus directe et per se non elegerit et voluerit amissionem iustitiae voluit tamen et elegit illam indirecte et quasi de materiali eo modo quo saepe dictum est volitam esse malitiam peccati quamvis non sit intenta ut finis et ut motivum.

## Dubitatur 11
## Utrum originale peccatum sit habituale peccatum Adami ad nos origine transfusum. Ubi an specie differant

Peccatum originale esse habituale peccatum Adami existimant Taper, a.2 contra Luterum a § *Et quia ut diximus* et § *Ex his videmus,* pag. 47 et 51[98], et pag.87 et 88, propositione 7 et 8 et

[98] *Ruardus Tapper,* art. 2 contra Lutherum: a.1565, p.47 y 49.

9[99]; Soto, 1 De natura et gratia, c.9 initio[100]; Medina, q.82, a.1, dub.2, concl.2 et 3[101]; Corduba, 1° Quaestionum, q.10, opinio 6, § Igitur; Zumel, 1 2, q.82, a.3, post disputationem 1[am] in dubio annexo, et disp.2, concl.6[102].

Pro cuius explicatione notandum est 1° hanc sententiam differre a sententia Catherini et Piggii quia non peccatum actuale Adami unun numero dicit esse originale nostrum sed peccatum habituale quod in singulis hominibus est multilex numero sed est unum cum peccato Adami similitudine et origine, quae doctrina absolute vera est et nihil dissidens ab essentia originalis peccati explicata in superioribus dubiis, nam sicut in Adamo peccatum habituale personale fuit privatio iustitiae et gratiae subiicientis rationem Deo contracta per inoboedientiam, ita et in omnibus posteris originale peccatum est privatio iustitiae et gratiae subiicientis rationem Deo per inoboedientiam Adami contracta, et sicut peccatum Adami includebat habitualem difformitatem ad legem Dei, ita et originale. Hoc intendunt Ruardus, Soto et Medina citati. — Alii autem existimant originale peccatum in parvulis esse eiusdem speciei cum peccato habituali Adami; ita Zumel citatus, quod magis explicat in corollario 1, et Conradus, q.82, a.2, notabile 2[103] (quamvis oppositum asserat loco infra citando); idem videtur sentire Caietanus, q.83, a.2[104], dum ait originale peccatum fuisse in Adamo prius et deteriori modo inductum. **[f.437v]**

Caietani fundamentum est quoniam modus quo fit originale peccatum non est de essentia illius, sicut ipsum fieri quia peccatum originale non consistit in fieri sicut actus peccati sed in facto esse sicut habituale peccatum.

---

[99] *Ibidem,* p.88s.

[100] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.29.

[101] B. DE MEDINA, OP, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis,* q.82, a.1, dub.2, concl.2 y 3: Venecia 1602, p.435b.

[102] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.574 y 590.

[103] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae,* q.82, a.2, nota 2ª: Venecia 1589, p.648a.

[104] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1.2., q.83, a.1: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.101.

Cum argumenta partim soluta sunt in praecedenti dubio et quae restant reducuntur ad haec:

1$^{um}$, quia in Tridentino, sess.5, § 3[105], dicitur originale peccatum esse unum origine. CONFIRMATUR quia nisi esset eiusdem speciei habituale peccatum Adami et nostrum Adamus transmisisset ad filios non suum sed aliud peccatum diversae rationis;

2$^{um}$ argumentum est quia quibus actuale peccatum est eiusdem speciei eisdem habituale peccatum est eiusdem speciei; sed omnes peccavimus actuali peccato non solum eiusdem speciei sed etiam eodem modo quo Adamus peccavit, infra dubio 15; ergo omnes contrahimus peccatum habituale eiusdem speciei cum peccato habituali Adami.

3$^{um}$ quia peccatum habituale Adami essentialiter includebat habitualem trangrssionem divinae legis et aversionem a Deo et propterea habitualem conversionem ad creaturam; sed haec ipsa includit originale peccatum; ergo est eiusdem speciei. Minorem probat nam de essentia cuiusque peccati est oppositio contra legem Dei et aversio a Deo; rursus in originali peccato esse conversionem ad creaturam eandem quae fuit in peccato Adami, PROBATUR omnibus argumentis quae soluta sunt in praecedenti dubio.

Nihilominus sit CONCLUSIO: *originale peccatum non est eiusdem speciei cum habituali peccato Adami.*

Ita D. Bernardus, De gratia et libero arbitrio, col.2, fine[106], postquam explicuit libertatem et imputabilitatem quae requiritur ad personale peccatum subiungit *excepto originali peccato quod aliam constat habere rationem.* Idem colligitur efficaciter ex Innocentio III, capite *Maiores de baptismo,* § *Verum quidam*[107], et ex Anselmo, De conceptu virginali, cap. 21[108], ubi ait dissimilem esse culpam et rationem punitionis in parvulis et in

---

[105] Dz-Sch 1513 (790).

[106] BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*: Roma 1966, t.3, p.169.

[107] c.3, X, *Maiores ecclesiae,* III, 42: FRIEDBERG II, 645.

[108] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato,* c.21: PL 158, 453.

primo parente; atque ita intelligi posse illud ad Romanos 5, *in eos qui non peccaverunt in similitudinem prevaricationis Adae,* id est, in parvulis qui, licet in Adamo peccaverint sed dissimiliter quam ille, et non tanta gravitate, quae verba Pauli eodem modo intelligere videtur Hieronymus, libro 3 Adversus pelagianos, prope finem[109]; D. Thomas, De malo, q.4, a.2 ad 4, prope finem ait peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum, qua et actuale[110]; D. Bonaventura, 2, d.42, a.3, q.1 prope finem[111], defendit divisionem peccati in originale et actuale fieri per differentias formales et specificas. Imo rationem peccati aequivoce seu analogice convenire peccato originali et peccato personali probat ex professo Ricardus, 2, d.32, a.3, q.2[112]; docet Capraeolus, 2, d.30, q.unica, a.3 ad 1$^{um}$ argumentum contra 2$^{am}$ conclusionem[113]; Conradus, q.81, a.1 c[114]. Et quidem talem aequivocationem quae veram et propriam culpae rationem excludat ab originali negare debent omnes catholici; de alia autem aequivocatione vel analogia parum refert ad theologum dummodo admittatur diversa ratio specifica utriusque peccati quam praeterea testatur Valentia, tomo 2, disputatione 6, q.12, puncto 1, sub finem § *Nec debent*[115], et Turrianus in epistula de originali, pag.21 et 22; Andrade, libro 3 Ortodoxarum explicationum, axiomate 2, inquisitione 2 de essentia originalis fol.91. Colligitur ex Alberto et Alexandro citatis pro 1$^{a}$ sententia in dubio praecedenti, et ex Hugone, Alberto, Scoto, Almansa, Maiore et aliis qui infra sectione 2, dubio 1, dicunt in Adamo non fuisse originale peccatum.

---

[109] JERÓNIMO, *Dialogus adversus pelagianos,* l.3: PL 23 616.

[110] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 ad 4: ed. leon. 23,112.

[111] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.42, a.3, q.1: Quaracchi, t.2 (1885), p.971s.

[112] RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum,* 4, d.16, a.2, q.1: Brixiae 1591, t.4, pp.230s.

[113] J. CAPREOLUS, *Defensiones theologicae Divi thomae Aquinatis.* l.2, dist.30, q.3, ad arg.1 contra 2$^{am}$ conclus.: Turín 1903, t.4, p.340s.

[114] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae,* q.81, a.1, c: Venecia 1589, p.645b.

[115] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum,* tomus secundus, disp.6, q.12, puncto 1: Lyon 1603, col.662s.

EXPLICATUR ET PROBATUR conclusio, 1° quia in peccato habituali Adami essentialiter includebatur habitualis conversio ad creaturam per inordinatum amorem cibi et uxoris moraliter durantem; sed in peccato originali non includitur conversio ad aliquam creaturam in particulari, ut probatum est in dubio praecedenti.

Unde colligitur RATIO 2ª, qua ostenditur non solum conversionem sed et aversionem originalis peccati specie differre ab aversione ad aliud, quoniam aversio constituitur ex opositione contra legem divinam, ut explicatum est in q.71, a.1[116], et Adami peccatum essentialiter erat transgressio non solum praecepti servandi iustitiam pro tota posteritate sed et praeceptum non comedendi de ligno vetito, quod praeceptum secundum suam specificam rationem, licet obligaret Adamum, verum reliquos homines in illo non obligabat nisi sub praecisa ratione non amittendi iustitiam originalem, quod probo 1° quia ratio formalis peccati originalis consistit in praecisa privatione **[f.438]** iustitiae originalis quam natura tenebatur habere, ut ex communi sententia probatum est dubio 4 et 7[117], et nulla alia est obligatio cuius transgressio proprie sit parvulis imputanda.

3° PROBATUR, quoniam etiamsi Adami peccatum habituale praescindatur a transgressione praecepti non comedendi de ligno scientiae et accipiatur sub ea solum ratione quae est transgressio praecepti retinendi iustitiam originalem, adhuc inveniemus diversam rationem in illo et in originali peccato. Et ratio est quia transgressio huius praecepti et privatio originalis iustitiae (quae idem est) constituitur formaliter per ordinem ad obligationem retinendi originalem iustitiam, quae obligatio diverso modo pertinebat ad primum parentem et ad posteros, nam illum obligabat ut qui propria voluntate oboedire poterat et non oboedire, sed posteros non obligabat nisi ut in capite continebantur et ut per voluntatem non personalem sed capitis oboedire poterant et huiusmodi obligationes specie differunt in genere moris et obligationis. CONFIRMATUR quia inde fit originale peccatum alio modo opponi

---

[116] *ArchTeolGran* 56 (1993) 201; *ATG* 2 (1939) 275.
[117] *ArchTeolGran* 63 (2000) 247; y aquí al comienzo.

legi divinae quam habituale peccatum Adami; ergo habet diversam rationem peccati.

4° EXPLICATUR alio modo vis eiusdem argumenti. Quia voluntarium et liberum sunt de ratione peccati et hoc est diversae speciei in peccato habituali Adami et in peccato originali, nam originale sola capitis voluntate liberum est, aliud vero voluntate personae, unde fit ut originale peccatum necesitate contrahatur, ut constat supra, dubio 2. CONFIRMATUR quia communiter Doctores de originali peccato loquuntur quasi de diverso in ratione peccati a personali peccato actuali vel habituali.

5° PROBATUR, quia Adami peccatum voluntatem et personam Adami deordinavit prius ratione quam naturam humanam; e contra vero originale peccatum naturam humanam deordinavit prius quam personam et eius voluntatem. Infra sec.2, dubio 7 in 4ª probatione conclusionis; ergo sunt peccata diversae rationis.

6° PROBATUR, quoniam Adami peccatum habituale ex specie sua habebat gravitatem maiorem quam pleraque alia mortalia habent, at vero originale peccatum ex specie sua levius est quocumque mortali imo et quocumque veniali peccato, infra, section 4, dubio 3; ergo non est eiusdem speciei cum peccato habituali Adami. CONFIRMATUR quia poena originalis peccati est alterius rationis quam poena debita habituali peccato Adami, cui debebatur non solum poena damni sed etiam poena aeterna sensus et gravior poena cuiusque venialis. De hoc enim D. Thomas, De malo, q.5, a.2 ad 4[118], ait peccatum secundum quod omnes peccaverunt in Adamo fuisse actuale et illi debitam fuisse poenam sensus, at vero originale peccatum sola poena damni eaque omnium mitissima debetur, infra, sec.4, dubio 3 et sec. ultima.

Ad fundamentum Caietani RESPONDEO: quamvis modus quo res fiunt plerumque non sit de earum essentia, verum infert diversam essentiam si ille modus productionis exigatur ex natura rei, ut quoniam anima rationalis exigit necessario produci per creationem ita ut non possit per generationem existere, recte colligitur specie differre ab animabus corporeis et generabilibus. Quae doctrina licet in aliis rebus negari potuisset, concedenda

[118] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo*, q.5, a.2 ad 4: ed. leon. 23,134b.

foret in iis saltem quae essentialiter constituuntur per ordinem ad actionem; huiusmodi autem sunt peccata habitualia sive personalia sive originalia, quorum tota ratio constituitur in ordine ad actuale peccatum ratione cuius imputantur, ac proinde quoniam originale peccatum et habituale peccatum Adami diverso modo resultat ex peccato actuali Adami ideo non sunt eiusden speciei.

Ad argumenta Zumel RESPONDEO, ad 1$^{um}$, originalia omnia sunt unum origine quia ab uno peccato Adami originem ducunt, non quia sint eiusdem rationis cum illo. Ad confirmationem RESPONDEO: Adamus in filios transmisit peccatum suum non quantum ad rationem specificam sed praecise quoad rationem communem privationis gratiae imputabilem, abstrahendo ab hoc quod fuerit imputabilis voluntate personae aut sola voluntate capitis **[f.438v]** et praescindendo a transgressione cuiusque alterius praecepti.

Ad 2 RESPONDEO distinguendo maiorem: nam si actuale peccatum fuerit idem atque modus idem respiciendi illud, tunc peccatum habituale erit eiusdem rationis; at vero si modus respiciendi idem peccatum actuale fuerit diversus, diversus erit peccatum habituale; sed transgressionem actualem Adami diverso modo respiciunt habituale Adami et originale peccatum, quapropter specie differunt.

Ad 3 RESPONDEO: in originali peccato non est proprie conversio ad creaturam et praeterea non est tota ratio transgressionis et aversionis quae fuit in peccato habituali Adami, ut constat ex quatuor prioribus rationibus conclusionis.

## Dubitatur 12
## Utrum originale peccatum sit reatus, indignitas gratiae sive dignitas carendi gratia et dignitas odii. Ubi de impotentia habendi gratiam

Negant Capraeolus, 2, d.30, a.3 ad 2 et ad 7, contra 4$^{am}$ conclusionem[119]; Ruardus, a.2 contra Luterum in 3$^{a}$ opinione

[119] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.3, ad 2 contra 4$^{am}$ conclus.: Turín 1903, t.4, p.345s.

circa essentiam originalis peccati[120]; Bellarmino in libro 5 De amissione gratiae, c.19[121]; Zumel, q.82, a.3, disp.2, concl.3 initio[122].

Tres priores Doctores vel sibi contradicunt aliis in locis infra citandis vel explicandi sunt ut loquantur de reatu poenae quem constat non esse essentiam originalis peccati, ut in dubio sequenti.

Eorum argumenta sunt: —1$^{um}$ quia dignitas vel reatus sunt relationes et res positivae; sed originale ut caetera peccata consistit in privatione; ergo. —2$^{um}$ quia indignitas non est mors animae nec iniquitas nec malitia nec foeditas sed relatio consequens haec omnia; at peccatum originale est mors animae, iniquitas, malitia et foeditas. —3$^{um}$ quia haec indignitas est potius effectus peccati habitualis; nam haec causalis est vera: quoniam hic homo est peccator indignus est habendi iustitiam originalem. CONFIRMATUR quoniam D. Thomas, infra, q.87[123], affirmat omnem reatum esse effectum peccati.

Nihilominus sit 1$^{a}$ CONCLUSIO: *originale peccatum essentialiter est reatus culpae naturae humanae propter inoboedientiam illius in capite, et essentialiter includit indignitatem habendi iustitiam originalem sive gratiam, et dignitatem carendi illa, et dignitatem odii Dei, et haec omnia nihil discrepant a communi sententia Theologorum explicata dubio 4 et sequentibus, quod originale peccatum consistat in privatione iustitiae originalis.*

D. Thomas, 2, d.33, q.1, a.1 c[124], asserit ea ratione per traductionem naturae relinqui maculam et defectum gratiae in anima quatenus persona efficitur indigna Dei gratia.

Quantum ad hanc conclusionem vera est sententia Durandi, 2, d.30, q.3, praesertim n° 14 et n° 10[125] (quamvis quantum ad

---

[120] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.44.

[121] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.19: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.449.

[122] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.585.

[123] THOMAS AQ., *Summa Theologïae,* 1 2., q.87, a.7: ed. leon. 7,129.

[124] TOMÁS AQ., *Commentum in 2 librum Sententiarum,* Dist.33, q.1, a.1: ed.Vivès, 8, p.445.

[125] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* 2, d.30, q.3, nn.14,10: Amberes 1566, f.183a,182b.

aliud reiicienda sit in dubio sequenti). Eandem conclusionem docet Equius et alii Doctores relati a Ruardo, a.2 Contra Luterum, in 3ª opinione circa essentiam originalis[126]; et Ruardus postea descendit in eandem sententiam, § *Ex his videmus,* post refutatam opinionem Catherini[127], et in re idem concedit Capraeolus, 2, d.30, q. unica, a.3 ad 4^um^ argumentum contra 4^am^ opinionem[128]; Valentiae, tomo 2, disp.6, q.12, puncto 1 prope finem § 6, col. 153[129]. Valde favet Occamus, quodlibeto 3, q.11[130], quem sequitur Almain, 3 Moralium c.19[131], dicens originale peccatum convertibiliter et adaequate est indignitas ex alterius peccato proveniens. Favet praeterea Medina, quaestione 82, a.1, dubio 2, conclusione 3[132]; Magister Sententiarum, in Secundo Sententiarum, distinctione 30[133], originalem culpam appellat reatum et consonat aliis in locis citandis. **[f.439]** Soto, 1 De natura et gratia, c.9, ait originale peccatum esse reatum culpae[134]. Idem Rofensis et Bellarmino, infra citandi.

1^um^ CONCLUSIONIS MEMBRUM, scilicet *originale peccatum esse reatum culpae,* probandum est praemissa significatione huius vocis *reatus,* quae licet frequentius accipiatur pro obligatione ad poenam, aliquando tamen accipitur pro culpa habituali ratione cuius homo vere permanet in peccato quamdiu illi non dimittitur; quam acceptionem notavit Magister, 2, d.42, § *Praeterea solet* et sequenti, et dist.31 et 32[135]; Albertus, 2 p., q.239, mem.1, a.2;

---

[126] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.44.

[127] *Ibidem,* p.49.

[128] J. CAPREOLUS, l.2, q.30, dist.3, q.1, contra 4 conclus., ad 4: Turín 1903, t.4, p.348.

[129] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum,* tomus secundus, disp.6, q.12, puncto 1, §6: Lyon 1603, col.648s.

[130] GUILLERMO DE OCKHAM, *Quodl.3,* q.11: St.Bonaventure, N.Y.1980, t.IX, p.244.

[131] JACOBO ALMAIN, *Moralia,* c.19: Paris 1512, fol.LXXI.

[132] B. DE MEDINA, OP, *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis,* q.82, a.1, dub.2, concl.3: Venecia 1602, p.435b.

[133] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum,* dist.30, c.6: Quaracchi 1916 p.462.

[134] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.29v.

[135] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri IV,* l.2, dist.42, c.2; dist.31s: Quaracchi 1916 p.529; 468; 473.

eadem acceptione utitur D. Thomas, q.113, a.2 ad 3[136], docens reatum culpae et aversionis a Deo manere transacto actu, et ex contextu articuli constat sermonem non esse de reatu poenae. Eadem utitur Gerson tam circa peccatum originale quam circa alia peccata in 2 p., tractatu 8 De vitiis naturae et voluntatis, capite De peccato actuali et c. De effectibus peccati, alphabeto 28, litt.M et N[137].

Imo eadem acceptio invenitur in Sacra Scriptura, ut Ex 32 [35] *percusit Dominus populum pro reatu vituli;* Iosue 6 [18], *cavete ne de iis quae praecepta sunt vobis quidpiam contingatis et sitis praevaricationis rei,* et Deuteronomio 21 [8], *auferetur ab eis reatus sanguinis,* et 1 Cor 11 [27] *reus erit Corporis et Sanguinis Domini.* Quibus in locis et similibus aliis *reatum* debemus intelligere *culpam* et non *obligationem ad poenam,* quoniam ut proprius et usitatus modus loquendi est aliquem pro culpa puniri, ita inusitatus et viollentus est aliquem puniri pro obligatione ad poenam. Similis modus loquendi reperitur in Capite *Maiores de babtismo*[138].

Ex hoc fundamento CONCLUSIO ita deducitur: *reatus culpae est idem quod habituale peccatum ratione cuius formaliter homo est in peccato postquam actus peccati transiit; sed originale peccatum est habituale peccatum manens in omnibus antequam gratiam recipiant; ergo est reatus.*

CONFIRMATUR 1°, quoniam ita loquitur Tridentinus, sess.5, § 5[139], definiens *in baptismo per Christi gratiam remitti reatum originalis peccati* et quidquid *veram et propriam culpae rationem habet,* ubi non nisi violenter intelliges reatum poenae: erit enim ordo praeposterus prius remi- **[f.439v]** -sionem poenae quam culpae affirmare. Sed Concilium posterioribus verbis explicuit magis quid complecteretur prioribus.

CONFIRMATUR 2° ex Augustino, 1 Retractationum, 15[140],

---

[136] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1 2., q.113, a.2 ad 3: ed. leon. 7,330.

[137] JUAN GERSON, *De vitiis naturae et voluntatis,* De peccato actuali, De diversis effectibus peccati..: Paris 1606, tomo 2, col.137s.

[138] c.3, X, *Maiores ecclesiae,* III, 42: FRIEDBERG II, 644.

[139] Dz-Sch 1515 (792).

[140] AUGUSTINUS, *1 Retractationum,* c.15: CCL 57, p.45s.

dicente infantes peccatum ex Adamo *originaliter trahere, id est, reatu eius implicatos esse et hanc esse rationem ob quam poenae obnoxii detineantur.* Notetur dictio *id est,* quae ostendit identitatem reatus et culpae. Praeterea, quando Augustinus asserit concupiscentiam post baptismum manere sed sublata ratione culpae, millies pro culpa utitur voce reatus, ut libro 6 Contra Julianum, cap. 5 versus finem, et saepius c.8[141], et in epistola ad Hieronymum quae est 26[142], et epist. 25 ad Bonifacium[143], et 2 De peccatorum meritis, c.28[144], et 1 De nuptiis et concupiscentia, c.26, fine[145], ita ait: *hoc est non habere peccatum reum non esse peccati,* quod evidenter constat in sequenti c. 27. Alia testimonia Augustini vide apud Magistrum, 2, d.31 et 32[146]. Rofensen, contra 2$^{um}$ articulum Lutheri prope initium et longe post medium, § Non recte citas; Bellarminum 5 De amissione gratiae, c.13, prope initium[147], et c.7. Qui duo doctores contra Lutherum ostendunt apud Augustinum *reatum concupiscentiae* esse *ipsam formaliter culpam originalem,* quod qui negaverit valde favet solutionibus quibus Lutherus testimonia Augustini conatur eludere.

ALTERUM MEMBRUM SOLUTIONIS, scilicet, *in essentia originalis peccati non solum includi privationem iustitiae sed etiam indignitatem habendi illam sive dignitatem carendi et dignitatem odii,*

PROBATUR 1° ex Durando citato, quia, ut constat ex dubio 2, culpa originalis, ut proprie retineat rationem culpae debet esse voluntaria voluntate capitis eo quod Adamus directe voluerit nos spoliare iustitia, sed quoniam propter illam inoboedientiam

---

[141] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.6, c.5: París 1555, tomo 7, fol.2043G; PL 44 851.

[142] AGUSTÍN, *De origine animae hominis liber seu epistola CLXVI*: PL 33 723.

[143] AGUSTÍN, *Bonifacio episcopo*: PL 33 360.

[144] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione,* l.2, c.28: PL 44 179.

[145] AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia,* l.1, c.26: PL 44 430.

[146] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum,* d.31s: Quaracchi 1916 p.469-478.

[147] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.13: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.430.

dignum fuit omnes homines amittere originalem iustitiam, ergo quousque intelligamus dignitatem carendi iustitiam non intelligimus proprie rationem voluntariae culpae.

CONFIRMATUR quia originale peccatum non est negatio sed privatio iustitiae debitae, et illud debitum in eo consistit quod in primo parente peccando amiserimus iustitiam quam per illius oboedientiam retinere debuissemus; ergo seclusa dignitate carendi iustitia et odii Dei quae resultat ex peccato actuali totius naturae humanae in capite, non **[f.440]** intelligitur proprie privatio debitae iustitiae, atque hac ratione colligitur efficaciter praesens conclusio, ex Anselmo, De conceptu virginali, praesertim c. ultimo[148], D. Thomae et communi Doctorum sententia, fusius explicata in dubio 4[149].

2° PROBATUR, quoniam peccatum originle est habituale et non actuale, quapropter de illo philosophari oportet ut de peccato habituali personali excepto illo discrimine quod probatum est dubio 11; sed peccatum habituale personale non solum dicit negationem iustitiae sed etiam dignitatem carendi illa et odii Dei; ergo idem sentiendum erit de originali peccato. MINOR probanda erit in q. 86, et magna ex parte constabit in hoc et sequenti dubio.

Ex dictis colligitur originale peccatum non esse ipsam inimicitiam Dei si inimicitia accipiatur per odium hominis in Deum, quoniam odium Dei parvulus habere non potest, nec originale peccatum est odium quo Deus hominem prosequitur, quoniam hoc odium in Deo est et non in homine; quare originale peccatum in eo sensu est inimicitia quoniam est dignitas odii Dei. Ut recte Sotus, 1 De natura et gratia, c.8, fine[150].

Sed quoniam auctores oppositae sententiae eo fundamento praecipue nituntur quia de essentia originalis peccati nulla relatio esse debet, cuius oppositum asserit esse improbabilem Bellarmino citatus in principio huius quaestionis, et quoniam Melanchton apud Bellarminum, libro 5 De amissione gratiae, c.6[151], repre-

---

[148] ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato*, c.ult.: PL 158, 463.

[149] *ArchTeolGran*, 63 (2000) 247.

[150] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III*, l.1, c.9: Salamanca 1554, f.28v.

[151] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et*

hendit scholasticos qui in essentia originalis peccati relationes constituunt, oportet conclusionem sequentem statuere, qua praecedens corroboratur.

2ª CONCLUSIO: *originale peccatum, in ratione formali includit non solum negationem iustitiae sed etiam respectum sive relationem ad actum quo omnes in capite peccavimus.*

Et propterea Anselmus, De conceptu virginali, c.26, in definitione peccati originalis constituit nullitatem iustitiae factam esse per inoboedientiam Adae[152]. Conclusionem expresse docet D. Thomas, De malo, q.4, a.2, fine[153], et infra, q.82, a.4 c, ubi Caietanus[154] et Conradus[155]. qui ait hunc ordinem esse forma-lissimam rationem originalis peccati. Tenet etiam Capraeolus, 2, d.30, ad argumenta contra 4am conclusionem[156]; Ferrariensis, 4 Contra Gentiles, c.52, § ultimo[157]. Valentia, tomo 2, disp.6, q.12, punto 1 sub finem ad 1 argumentum[158]. Et universaliter in omni macula peccati seu **[f.440v]** peccato habituali manere relationem distantiae seu elongationis a Deo propter praecedentem actum docet D. Bonaventura, 2, d.42, in expositione litterae, dubio 1[159]; D. Thomas, infra, quaestione 86, a.2, fine et clarius, ibi, Caietanus[160]. Sotus, 4, d.15, q.1, a.2

---

*statu peccati,* liber V, c.6: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.403.

[152] ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato,* c.26 [25] (nuditatem): PL 158, 461.

[153] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2, fine: ed. leon. 23,114.

[154] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1.2., q.82, a.4: Opera Omnia Sti, Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.99.

[155] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae,* q.82, a.4: Venecia 1589, p.651.

[156] J. CAPREOLUS, I.2, q.30, dist.3, q.1, contra 4 conclus.: Turín 1903, t.4, p.345.

[157] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae,* 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.170.

[158] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum,* tomus secundus, disp.6, q.12, puncto 1, § 13: Lyon 1603, col.665.

[159] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.42, a.3, q.1: Quaracchi, t.2 (1885), p.971s.

[160] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1.2., q.86, a.2: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.120.

versus finem § *Sed arguit*[161]. Idem obscurius docent Alexander, 2 p., q.127, mem. 5[162]; Ricardus, 2, d.42, a.2, q.1 ad 1[um163]; Occamus, quodlibeto 3, q.11[164], quem sequitur Almain, 3 Moralium, c.19[165], et in re idem existimat Zumel, q.86, a.2, in explicatione 4 conclusionis[166].

PROBATUR 1°, quia sine hac relatione intelligi non potest quid intersit inter hominem creatum in puris naturalibus sine gratia et eum hominem qui per peccatum amiserit gratiam.

2°, intelligi non potest quo modo in eo qui per primum peccatum mortale gratiam amiserit resultet secundus reatus habitualis quando secundum peccatum committit.

3°, intelligi non potest peccata habitualia esse inaequalia, nam privatio iustitiae secluso respectu ad actum, semper est aequalis. Vide quae diximus supra q.73, a.3, dubio 4 versus finem[167], quomodo reatus peccatorum sint inaequales; hoc autem argumentum evidentius praemit circa originalia quam circa personalia peccata, quoniam absurdum esset concedere totam essentiam originalis peccati redire quando iustus mortaliter peccat; hoc autem necessario concedendum esse si originale peccatum diceret carentiam gratiae sine ordine ad actum ratione cuius sequitur illa carentia.

PROBATUR 2°, quoniam propia privatio in esse moris quae habeat rationem culpae includit essentialiter ordinem ad debitum habendi et ad liberam et voluntariam transgressionem debiti ratione cuius transgressionis actualis sit imputabilis praesens privatio.

PROBATUR 3°, quoniam per hunc ordinem efficitur ut

---

[161] D. SOTO, OP, *Commentariorum in Quartum Sententiarum*, tomus primus, dist. 15, q.1, a.2: Salamanca 1557, p.713.

[162] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, 2ª pars, q.105, mem.2, art.4: Venecia 1575, fol.270v.

[163] RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum*, 2, dist.42, a.2, q.1 ad 1: Brixiae 1591, t.2, p.511.

[164] GUILLERMO DE OCKHAM, *Quodl.11*: St.Bonaventure, N.Y.1980, p.244.

[165] JACOBO ALMAIN, *Moralia*, c.19: Paris 1512, fol.LXXI.

[166] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*, q.82, a.3, concl.4: Salamanca 1594, p.586.

[167] *ArchTeolGran* 57 (1994) 324.

praecedens actus peccati censeatur moraliter manere quamvis physice praeterierit, in qua morali permanentia consistit habituale peccatum. Infra, dubio 14.

Ad utriusque conclusionis explicationem notandum est 1°, hunc ordinem seu dignitatem non esse aliquid reale quoniam ex originali peccato nihil reale contrahitur, infra, dubio 14; est autem ordo rationis fundatus in peccato actuali capi- **[f.441]** -tis iam praeterito, et in negatione iustitiae inde proveniente.

2° foret improbabile affirmare aliquam indignitatem vere culpabilem quae praecedat privationem iustitiae originalis nam originalis culpa est ipsa privatio iustitiae, quare, ante hanc privationem non potest esse in parvulis prior alia culpa habitualis illi inhaerens, quod recte notavit Capraeolus in conclusione 2[a168]; quare haec indignitas quae a nobis asseritur est quasi ratio quam iuste consequitur negatio iustitiae et cum qua constituit integram privationem moralem quae debet constare negatione iustitiae et dignitate carendi illa.

3° carentia originalis iustitiae et gratiae habet adiunctam rationem poenae in quantum est homini mala et quodammodo contra eius voluntatem modo explicato in dubio 4 ad 3[169]. Igitur Durandus citatus in eo errat quod dignitatem carendi iustitia quatenus haec carentia poenae asserit esse essentiam originalis peccati, quod impugnabitur in dubio sequenti.

4° ex his colligitur quo sensu admittenda sit illa definitio *originale peccatum est impotentia habendi iustitiam contracta per inoboedientiam Adami,* quam definitionem inter alias explicat Alexander, 2 p., q.122, mem 2, a.3[170], et videtur dessumpta ex Anselmo De concordia gratiae et liberi arbitrii, cap. *Restat*, col.7[171], dicente in peccatum imputari impotentiam habendi iustitiam quam humana natura peccando sibi fecit. — Et quidem si impotentia habendi iustitiam accipiatur pro dignitate carendi illa

---

[168] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, 2ª conclus.: Turín 1903, t.4, p.329.

[169] *ArchTeolGran,* 62 (2000) 256.

[170] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.2, art.3: Venecia 1575, fol.270v.

[171] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *Dialogus de libero arbitrio,* c. Restat [XIV]: PL 158, 506.

superius explicata tunc definitio erit quidditativa; si vero impotentia habendi iustitiam significet impossibilitatem recuperandi iustitiam semel amissam nisi gratis a Deo condonetur culpa, tunc definitio erit descriptiva per effectum; haec enim impossibilitas provenit ex ratione peccati, ut constat ex eodem Anselmo, De peccato originali, c.2 et 12[172], et libro De concordia citato, ubi eodem modo dicit originale peccatum esse impotentiam habendi iustitiam et esse concupiscentiam, de quo infra, dubio 16.

Ad argumenta in principio proposita, RESPONDEO ad 1$^{um}$, negando consequentiam, quia relationes rationis non solum non repugnant privationi sed etiam sunt de essentia illius si privatio sit proprie privatio, ut ostensum est in conclusione 2.

Ad 2, negatur antecedens ut iacet; imo oppositum iam a nobis probatum est. **[f.441v]**

Ad 3, RESPONDEO distinguendo illam causalem hic homo quoniam est peccator dignus est carere gratia. Si enim vox peccator referatur ad peccatum actuale tunc propositio significare potest veram causam meritoriam; si vero referatur ad habituale peccatum propositio non potest esse veram nisi eo sensu quo potes dicere Petrus quoniam est homo est animal rationale; itaque esse habitualiter peccatorem non est vere causa dignitatis carendi gratia sed potest asseri causa, ut definitum quandoque dicitur esse causa definitionis. Ad confirmationem RESPONDEO: D. Thomas in q.87[173] agit de reatu poenae et non culpae et ille est effectus peccati.

---

[172] ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato*, c.2 y 12: PL 158, 434 y 447.

[173] THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, 1 2., q.87, a.7: ed. leon. 7,129.

## Dubitatur 13
## Utrum originale peccatum sit reatus poenae
## Ubi an in eo sit ratio offensae

Antiqui scholastici, apud Magistrum, 2, d.30, § *Quod diligenter*[174], dixerunt originale peccatum esse *debitum et obnoxietatem seu reatum poenae*. Verum illi fatebantur originale peccatum non esse culpam ut idem Magister observat. Quare, de originali peccato in specie nullus catholicorum concedentium esse culpam affirmat aperte esse reatum, praeter Durandum, 2, d.30, q.3, praesertim n° 11 et d.32, q.1 et 2[175]. Hanc sententiam quibusdam ex antiquis adscribit Turrianus, in epistula de originali peccati definitione, ut Marco Anachoretae et Anastasio Patriarchae antiocheno quoniam dicunt originale peccatum esse alienationem a Deo et mortem animae. Sed haec verba possunt signignificare reatum culpae diversum a reatum poenae.

Originale peccatum esse reatum poenae colligitur ex his Doctoribus qui habituale peccatum seu maculam resultantem ex actu peccati personalis non aliam agnoscunt quam reatum poenae, ut ex professo docet Scotus, 4, d.14, q.1, § *Dico ergo,* et d.16, q.2, conclusione 2[176]; sed d.27 mutavit sententiam, ut infra dicetur. Idem docuit aperte Gabriel, 4, d.14, q.1, a.1, notabile 2[177]. Almain, eadem d., a.1[178]; Durandus, 4, d.17, q.7[179]; Ioannes de Medina, Codex de poenitentia, tractatu 1, q.7[180], nonnihil ab aliis dissidens in modo explicandi. **[f.442]**

---

[174] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum,* d.30, cap.6: Quaracchi 1916 p.462.

[175] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* 2, d.30, q.3, n.11; d.32, q.1 y 2: Amberes 1566, f.183a; 185b,186a.

[176] F.IOANNIS DUNS SCOTI, *In librum Quartum Sententiarum,* dist.14, q.1, § *Dico ergo,* y d.16, q.2, concl. 2: Venecia 1617.

[177] GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum,* 4, d.14, a.1, not.2: Tubinga 1975, IV/1, p.422.

[178] JACOBO ALMAIN, *De poenitentia,* dist.14: Paris 1512, fol.I.

[179] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* 4, d.17, q.7: Amberes 1566, f.341b,342a.

[180] IOANNES DE MEDINA, *Codex de Poenitentia,* Tract.1, q.7: Salamanca 1549, fol.21b-24b.

Huius sententiae 1um FUNDAMENTUM continet testimonia Augustini quibus in praecedenti dubio asserit culpam esse reatum sed eorum explicatio constat ibidem, agit enim Augustinus de reatu culpae qui diversus est a reatu poenae. Magis favet Augustinus in 2 expositione Ps. 31, in ea verba *quorum tecta sunt peccata,* ubi ait *tecta peccata quare dixit? ut non viderentur; quid enim erat Deum videre peccata nisi punire peccata*[181].

RESPONDEO 1°, peccata tecta esse id est dimissa quoad culpam, ratio est propter quam non puniantur aeterna poena, et hoc tantum voluit Augustinus.

RESPONDEO 2°, forte Augustinus priore membro versus, *beati quorum remissae sunt iniquitates,* intellexit remissas quoad culpam, et posteriori peccata intellexit esse tecta quoad poenam.

Clarius videtur id affirmasse Augustinus in libro 6 Contra Iulianum, c.8[182], ubi ex professo disputans de culpa et reatu manente post actum, dicit illum non manere nisi in occultis legibus Dei, et unda baptismi deleri tanquam in chirographo scriptum in notitia spiritualium potestatum per quas poena exigitur peccatorum; loquitur autem praecipue de reatu originalis peccati. Sed cum Augustinus alibi saepe in originali peccato distinguat culpa a poena, ut vidimus in dubio 1, hic locus intelligendus est quasi a posteriori explicans illam moralem indignitatem et obliquitatem ex qua sequitur reatus poenae. Vide alia testimonia Augustini explicata in dubio 1, conclusione 4, fine[183].

FUNDAMENTUM 2um sumitur ex Dionysio, c.4 De divinis nominibus dicente *puniri non est malum sed fieri poena dignum*[184]; ergo dignitas poenae est malum culpae condistinctum a malo poenae. CONFIRMARI potest quia Patres frequenter mortale peccatum a veniali distinguunt penes reatum poena temporalis vel aeternae, ut Hieronymus, Chrysostomus et Gregorius citati in q.88, a.1, dubio 9 initio[185]; ergo propria macula utriusque

---

[181] AGUSTÍN, *In psalmum XXXI*: PL 36 264.

[182] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex*, l.6, c.8: París 1555, tomo 7, fol.244; PL 44 858.

[183] *ArchTeolGran*, 63 (2000) 223.

[184] DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.4: PL 3,723.

[185] *ArchTeolGran* 53 (1990) 239.

peccati est reatus poenae. CONFIRMATUR 2° quoniam Anselmus, De conceptu virginali, c.2[186], ait originale peccatum esse debitum satifaciendi pro primo peccato.

3um ARGUMENTUM Scoti: quia quidquid relinquitur ex actu peccati tollitur per lapsum tem- **[f.442v]** -poris etiamsi homo non pertineat [peniteat] peccatum; sed macula peccati non tollitur per lapsum temporis etiam infiniti nisi homo poeniteat; ergo haec macula debet consistere in quadam relatione rationis ad intellectum et voluntatem Dei quatenus a Deo decernitur illi suplicium donec poeniteat.

4um Scoti: quia meritum proveniens ex bonis actibus est ordinatio ad gloriam; ergo in malis actibus macula est ordinatio ad poenam. Antecedens PROBATUR quia, si quis actiones meritorias eliceret plures quam alter et utriusque gratia in hac vita non augeretur, nihilominus ille prior haberet maius meritum ex ordine ad maiorem gloriam.

5um eiusdem sumitur a simili, quoniam si aliquis offendat principem, nihil in eo permanet ratione cuius dicatur inimicus nisi in quantum a voluntate principis ordinatur ad suplicium.

Durandi FUNDAMENTA duo sunt: 1um quia carere iustitia originali est poena; ergo esse dignum carere iustitia originali est esse dignum poena; sed originale peccatum formaliter affert dignitatem carendi iustitia originali, ut probatum est in dubio praecedenti; ergo originale peccatum formaliter affert dignitatem poenae.

2um FUNDAMENTUM eiusdem, in 4, d.17, q.7[187]: quia in Deo respectu peccatoris non est proprie sed tantum metaphorice displicentia de nostris delictis, sed tantum est proprie voluntas puniendi illa; ergo nulla alia macula remanet ex peccato ratione cuius homo sit Deo exossus praeter dignitatem poenae. Confirmat quia Deus nostris delictis non offenditur proprie sed metaphorice, ex eo praecise quod ea punire vult.

---

[186] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato*, c.2: PL 158, 434.

[187] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, 4, d.17, q.7, n.12: Amberes 1566, f.342a.

Nihilominus sit CONCLUSIO 1ª: *essentia originalis peccati non consistit in reatu poenae, et oppositum existimo errori proximum.*

PROBATUR 1º, quoniam in dubio 1, conclusione 3[188], constat esse de fide in originali peccato non esse solam rationem poenae sed etiam esse propriam et veram rationem culpae distinctam a poena. Pro quo recolenda sunt praesertim verba Tridentini, sess. 5, § 2[189]; Moguntini, can.5; Anselmi, De conceptu virginali, c.3 et sequentibus[190]; Augustini, 3 De peccatorum meritis, c.8[191]; et libro 6 In Iulianum, c.4 et 12[192]; et Gregorii, 15 Moralium, c.22[193]. At vero haeretici quos Concilia et Patres oppugnant concedebant in pueris obli- **[f.443]** -gationem ad poenas corporis; et ex catholicis illi quorum sententia damnatur ut erronea in eodem dubio 1, conclusione 4[194], concedebant parvulos carere gratia et gloria in poenam peccati primi parentis, quare ulterius oportet concedere rationem culpae diversam a poena, imo antiqui scholastici in principio huius quaestionis adducti agnoscebant reatum poenae non esse culpam.

Sed quoniam haec sententia Durandi asserit orignale peccatum esse reatum poenae et simul esse culpam vere imputabilem, propterea non censetur erronea sed errori proxima.

Ex his colligitur non carere aliquo periculo sententiam Scoti et aliorum qui universaliter affirmant non aliter manere peccatum habituale transacto actu nisi quatenus manet reatus poenae; tum quia si hoc verum esset in personalibus peccatis, a fortiori concedendum esset in peccato originali, tum etiam propter rationes infra dicendas quibus et communi Doctorum sensu et aliis theologicis conclusionibus adversatur, quoniam theologi

---

[188] *ArchTeolGran* 63 (2000) 212.

[189] Dz-Sch 1512 (789).

[190] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato*, c.3: PL 158, 436.

[191] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione contra pelagianos*, l.2, c.8: Paris 1555, t.7, fol.149 H.

[192] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex*, l.6, c.4: París 1555, tomo 7, fol.240s,246; PL 44 836ss, 868s.

[193] GREGORIO MAGNO, *Expositio Moralis*, l.15, c.22: Amberes 1572, fol.97v; PL 75 1110.

[194] *ArchTeolGran* 63 (2000) 221.

communiter concedunt maculam peccati seu peccatum habituale diversum a reatu poenae.

Ita D.Bonaventura, 2, d.42, in expositione litterae, dub.1[195]; Ricardus, ex professo, 4, d.17, a.4, q.4[196]; Basolis 4, d.14, q.2, a.1. Idem subobscure Alexander, 2 p., q.127, mem 5[197]; atque idem supponit Gerson, 2 p., tract.8, De vitiis naturae et volun-tatis, cap. de peccato actuali, et cap. de effectibus peccati, alphabeto 28, littera n et M[198]. Colligitur ex Magistro et Alberto citatis in dubio praecedenti, post conclusionem primam. Idem constat apud D. Thoma ubicumque de peccato habituali aut eius macula disputat, praesertim infra, q.86 et 87[199], ubi omnes eius discipuli, et in materia de poenitentia aut de gratia, cum disputant utrum culpa remitti possit sine poenitentia aut sine infusione gratiae; et Soto, 4, d.15, q.1, a.2 late probat[200]. Et in specie originale peccatum non esse reatum poenae docent D. Thomas, 2, d.32, q.1, a.1 corpore[201]; Capraeolus, Ruardus, Bellarmino, et Zumel citati in priori dubio 12; Soto, 1 De natura et gratia, c.9[202]; Turrianus in epistula de peccati originalis definitione, et recentiores communiter. Denique Scotus ipse in 4, d.21, q.1[203], agens de venialis peccati remissione, postquam retulit opiniones dicentium remitti eo quod remittitur poena, ita scribit: sed *iste modus non placet quia videntur sancti distinguere inter remis-sionem culpae et poenae,* quare tunc Scotus idem a fortiori diceret

---

[195] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.42, dub.1: Quaracchi, t.2 (1885), p.975.

[196] RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum,* 4, d.17, a.4, q.4: Brixiae 1591, t.4, fol.CVIIIv.

[197] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.2, art.4: Venecia 1575, fol.270v.

[198] JUAN GERSON, *De vitiis naturae et voluntatis,* De peccato actuali, De diversis effectibus peccati..: Paris 1606, tomo 2, col.137s.

[199] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1 2., q.86 y 87: ed. leon. 7,118 y 121.

[200] D. SOTO, OP, *Commentariorum in Quartum Sententiarum,* tomus primus, dist. 15, q.1, a.2: Salamanca 1557, p.707ss.

[201] THOMAS AQ., *Commentum in librum II Sententiarum,* dist.32, q.1, a.1 c: Paris 1873, p.431.

[202] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.29v.

[203] F.IOANNIS DUNS SCOTI, *In librum Quartum Sententiarum,* dist.21, q.1: Venecia 1617, p.735.

de culpa mortali et originali.

Antequam rationibus confirmemus *in universum nullum peccatum habituale sive originale sive personale consistere in reatu poenae,* notandum est opinionem Scoti, si solam rationem attendas, a probabilitate distare longius quam opinionem Durandi; nam Scotus reatum poenae dicit esse relationem rationis resultantem in homine ex decreto puniendi quod Deus habet, haec autem relatio rationis evidentius prae se fert bonitatem contrariam culpae habituali, quod probo:

1$^{um}$ quoniam bonum est hominem qui peccavit esse ordinatum a Deo ad suplicium: sic enim resarcitur **[f.443v]** ordo iustitiae.

2° PROBATUR, quoniam Deus auctor est huius ordinis, siquidem provenit ex decreto Dei; illud autem cuius Deus auctor est non potest esse peccatum habituale, et in universum Deum auctorem esse poenae quamvis non sit auctor culpae, tractatum est in q.79, a.1, dubio 1 ad 5[204], ex Hieronymo, Augustino, Magistro, Altissiodorensi, D. Thoma et aliis.

3° PROBATUR, quoniam damnati in inferno plurima peccata committunt quorum maculae habituales permanent transeunte actu et tamen non ordinantur a Deo ad aliquod suplicium novum propter nova peccata, imo quamvis Deus, ut potest de potentia absoluta, nullum suplicium decrevisset peccatoribus, adhuc maneret peccati macula.

Durandus vero supra citatus non relationem provenientem ex decreto Dei sed relationem dignitatis poenae provenientem ex actuali culpa dixit esse habituale peccatum. Contra quem modum dicendi ARGUITUR

1°: quoniam habituale peccatum formaliter constituit hominem malum et iniustum et est ratio inimicitiae ratione cuius displicet Deo persona et non est bene subordinata Deo in esse moralis sed potius aversa est a Deo et Deus aversus est ab illa; at vero dignitas poenae non constituit hominem malum et iniustum nec ad amicitiam et subordinationem sed ad iustitiam punitivam refertur. CONFIRMATUR quoniam in opinione Durandi gratiae infusio non affert directe et immediate remissionem culpae habitualis ut in

---

[204] *ArchTeolGran* 62 (2000) 157.

opinione nostra; est autem sententia communis Theologorum culpae remissionem fieri per infusionem gratiae.

2° arguitur: quoniam reatus poenae est effectus culpae: ideo enim aliquis dignus est suplicio quoniam aversus est a Deo et dignus odio.

3°, quoniam alias quandiu maneret dignitas alicuius poenae maneret aliquid habitualis culpae; consequens autem est falsum, quoniam peccata mortalia quantum ad culpam remittuntur prorsus per sacramentum poenitentiae, ita ut ex illis nihil culpae restet, et tamen ut plurimum relinquitur reatus alicuius poenae solvendae in hac vita vel in purgatorio; ergo reatus poenae non est peccatum habituale. CONFIRMATUR, quia absurdum esset dicere propter sacramentum poenitentiae commutari peccata gravia in peccata levia, cum tamen verum sit reatum poenae commutari in reatum poenae temporalis; ergo reatus poenae nullo modo est culpa. Ex his rationibus aliquas refert Durandus, 4, d.17, q.1, ad 2$^{um}$, et respondet conviciis potius quam solutionibus[205].

Ut ergo ad peccatum orginale redeamus, eaedem rationes probant originale peccatum non consistere in reatu poenae, ut asserit conclusio 1$^{a}$.

2$^{a}$ CONCLUSIO: *originale peccatum essentialiter continet ordinem ad reatum poenae ut radix illius.*

PROBATUR quoniam omnis culpa est ratio poenae. Similis **[f.444]** conclusio latius probata est in q.88, dubio 9, conclusione 2[206]. Et hoc tantum voluit Anselmus citatus in 2° argumento atque alii Patres qui peccata distiguunt penes reatus poenae. Idemque intendit D. Dionysius, c.4 De divinis nominibus dicens *puniri non est malum sed fieri poena dignum*[207], ubi notandum est non dixisse *dignum esse,* sed *dignum fieri,* ut notetur non digni-tatem poenae sed rationem et causam illius dignitatis quae est culpa esse malam, quod magis indicant verba quae sequuntur:

---

[205] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* 4, d.17, q.1, nn.7s: Amberes 1566, f.338b.

[206] *ArchTeolGran* 53 (1990) pg.239.

[207] DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus,* c.4: PL 3,723.

nec secundum dignitatem prohiberi sacris sed non sacrum et non sanctum fieri et incontaminatis inoportunum, ubi generalem doctrinam explicat hoc exemplo: non est malum aliquem excommunicari aut interdici rebus sacris sed malum est aliquem carere debita religione et sanctitate, et hoc est inoportunum reliquis fidelibus et sanctis et propterea illum a sua communione segregant. Unde constat a D. Dionysio malitiam non constitui in reatu poenae sed in privatione sanctitatis quae est ratio poenae quod late probaverat eodem capite. Sic etiam Magister, 2, d.30, § *Sed quod originale*[208], dicit meritum poenae esse reatum.

Ad argumenta in principio proposita, RESPONDEO

Ad 1$^{um}$ dictum est ibidem.

Ad 2$^{um}$, RESPONDET 2$^{a}$ conclusio.

Ad 3$^{um}$, RESPONDEO, omisso antecedente de quo disputatum est in q.72, a.6, dubio 4[209], negando consequentiam, nam licet originale peccatum non sit aliquid reale, est tamen privatio entis realis cum relatione rationis non ad poenam nec ad divinam voluntatem puniendi sed ad actum hominis ratione cuius odio dignus est et dignus carere Dei gratia.

Ad 4$^{um}$ RESPONDEO negando consequentiam, quoniam meritum boni actus correspondet reatui poenae et bonitas et dignitas amoris Dei correspondet culpae et malitiae; unde sicut in eo qui elicit plures actus bonos, etiamsi non recipiat augmentum gratiae, manet esse habitualiter magis sanctum per imputationem moralem praecedentium actuum bonorum qui adhuc moraliter durant, et dignus est maioris gratiae et amoris Dei, unde ut passio provenit dignitas praemii, ita ex peccato actuali manet hominem esse habitualiter iniustum et indignum, et hinc provenit reatus poenae. **[f.444v]** Ad 5$^{um}$ RESPONDEO negando antecedens, nam ille qui offendit principem, etiam cessante actu vere est indignus amicitia principis et caret debita subiectione morali in ordine ad principem, ratione cuius merito persona displicet principi sub ea ratione qua offensor est, unde provenit ut poena dignus sit.

Ad fundamenta Durandi RESPONDEO:

---

[208] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum*, d.30, cap.7: Quaracchi 1916 p.463.

[209] *ArchTeolGran*, 56 (1993) 248-255.

1um fundamentum fallit variata appellatione, nam dignitas carendi gratia in quantum haec carentia est poena, ut sic, non est essentia originalis peccati, sed in quantum haec carentia constituit nos aversos et deordinatos a Deo et dignos odio Dei.— Et quamvis aliquis contendat in hac etiam formalitate carentiae includi essentialiter aliquam rationem poenae, nihil interest dummodo ratio constituendi peccatum habituale non sit ratio poenae sed ratio aversionis et deordinationis propter actum praecedentem. Vide quae diximus in dubio 4 ad 3[210].

Ad 2um RESPONDEO, antecedens esse falsum, imo in Deo est proprie et sine ulla metaphora displicentia et odium peccatoris in quantum peccator est, qui actus est ratione prior quam voluntas puniendi peccatorem, sed de actu displicentiae et de ratione offensae activae et passivae plura diximus in q. 73, a.3 [a.2], dubio 4, part.4[211].

Atque ex eodem loco constat solutio confirmationis, scilicet, Deum vere et sine metaphora offendi peccatis, quatenus vere Deo displicent et vere auferunt aliquem honorem Deo debitum. Unde colligo originale peccatum esse proprie et vere offensam Dei habitualem sicut est proprie culpa et peccatum.

Quare reiiciendus est non solum Durandus, supra, sed etiam Gulielmus Parisiensis, tomo 1, tractatu de vitiis et peccatis, capite 8, quod incipit *De mensura,* col.3, ubi ait originale peccatum non esse iniuriam nec offensam Dei[212], et Bellarmino, libro 5 De amissione gratiae, cap. 19, § *Offensa auten*[213]. Bellarmini fundamentum erat quoniam offensa videtur esse in eo qui per peccatum laeditur non in eo qui peccavit. Sed quamvis ad modum loquendi potius quam ad rem pertineat, solet tamen utraque significatione usurpari nomen offensae aliquando pro accepto nocumento et plerumque pro inferentis culpa.

---

[210] *ArchTeolGran* 63 (2000) pg.256s.

[211] *ArchTeolGran*, 73 (1994) 292.

[212] GULIELMI ALVERNI, EPISCOPI PARISIENSIS, *De vitiis et peccatis*, c.8: Ambiani 1674, p.279 b.

[213] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.19, § Offensa quoque: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.451.

## Dubitatur 14
## Utrum originale peccatum sit actuale peccatum Adami aliquo modo manens donec remittatur
## Ubi an sit terminus inoboedientiae et macula

**[f.445]**

Affirmat Soto, 1 De natura et gratia, c.9, initio[214], et Ruardus, a.2 contra Lutherum, § *Hac itaque ratione* et in fine praecedentis §, pag. 48[215], ubi postquam explicuit modus quo Adamus peccator erat denominatione ab inoboedientia praeterita sed moraliter durante quamdiu non remittebatur a Deo, infert ab eadem inoboedientia moraliter durante in eius posteris quamdiu non remittitur esse omnes homines peccatores. — Confirmat ex Augustino, libro 6 Contra Iulianum, capite 8, dicens *impietas qua idolis sacrificatur tandiu manet donec idolis renuncietur et credatur in Deum*[216]. Et certe D. Augustinus eodem capite 8, similiter sentire videtur de reatu originalis peccati quamvis in aliis proprietatibus discrimen constituat. Consonat idem Augustinus, libro 1 De nuptiis et concupiscentia, c.26 et 27[217], et Ambrosius apud Augustinum, libro 1 In Iulianum, col.4, ait *Adami culpa est mors omnium*[218], sed manifestius Hugo de S. Victore, tomo 3, tractatu de Sacramentis Fidei, libro 1, p.7, cap.27, ita loquitur: *quod Adamo actuale fuit nos originale habemus quia in nos per solam nativitatem descendit quod in illo per actionem fuit*[219]. Vide infra dubio 16.

Eadem sententia colligitur efficaciter ex iis qui docent habituale peccatum in eo praecise consistere quod actuale peccatum commissum fuerit et non fuerit dimissum. Ita Basolis, 4, d.14, q.2, a.1. Et videtur eiusdem sententiae Medina, De poenitentia, trac.1, q.7; sed in re potius tenet habituale peccatum

---

[214] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.29.

[215] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.48s.

[216] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.6, c.8: París 1555, tomo 7, fol.244E; PL 44 860.

[217] AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia,* l.1, c.26s: PL 44 430s.

[218] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.1, col.4: París 1555, tomo 7, fol.203E.

[219] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei,* l.1, parte 7, c.27: PL 176 298.

esse dignitatem poenae, ut supra, dubio 13, in 1ª sententia[220]. Alexander, 2 p., q.127, mem.7, fine[221], ait maculam peccati esse voluntatem habitualem manendi in peccato ex eo praecise quod non vult poenitere de illo. Favent valde Caietanus et Bellarmino citandi in 1 q., et modus loquendi eorum qui dicunt peccatum transire actu et remanere reatum quasi idem actus qui transit moraliter maneat. Ita loquitur Augustinus, 1 De nuptiis et concupiscentiis, c.26[222]; Magister, 2, d.42, § *Praeterea solet*[223]; D. Thomas infra, q.113, a.2 ad 3[224]. Sed pro huius explicatione

DICENDUM est 1°, si quis affirmaret originale peccatum esse actuale peccatum Adami manens donec remittatur infantibus ita tamen ut nihil inhaerens parvulis habeat veram rationem culpae, hic coincideret cum errore Alberti, Pighii et Catherini, refutato supra, dubio 1, conclusione 9, cui **[f.445v]** favere videtur Ruardus supra. Propterea sententia Basolis parum tuta est, quoniam expresse negat ratione habitualis peccati inesse hominibus aliquam relationem rationis aut privationem entis realis sed praeteriisse actum et non esse dimissum, ex quo inferri potest idem circa originale peccatum, quod est contra Tridentinum, sess. 5, § 3[225], definiens singulis hominibus inesse peculiarem culpam originalem.

DICO 2°, idem modus loquendi admittit aliquem sensum verum, scilicet peccatum originale esse peccatum actuale Adami moraliter manens in filiis quatenus filii nascuntur cum propria et inhaerente sibi privatione iustitiae originalis cum ordine ad actuale peccatum Adami ratione cuius ordinis moraliter imputatur et durat in illis inoboedientia Adami. Hoc probatum est et explicatum supra, dubio 12, preasertim conclusione 2, et nihil amplius ostendunt Augustinus, Ambrosius, Hugo, Soto et Ruardus citati

---

[220] IOANNES DE MEDINA, *Codex de Poenitentia,* Tract.1, q.7: Salamanca 1549, fol.21b-24b.

[221] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.110, mem.7: Venecia 1575, fol.290v.

[222] AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia,* l.1, c.26: PL 44 430.

[223] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri IV,* l.2, dist.42, c.2: Quaracchi 1916 p.529.

[224] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1 2., q.113, a.2 ad 3: ed. leon. 7,330.

[225] Dz-Sch 1513 (790).

qui possunt etiam explicari ut Hugonem intelligit Alexander, 2 p., q.122, mem.2, a.1 fine[226], quod peccatum actuale Adami sit nostrum originale non formaliter sed ut causa effectum praehabet quasi eminenter. Idem Conradus, q.82, a.2. notabile 1[227].

DICO 3°: idem modus loquendi non est usurpandus sine explicatione quoniam audientibus erroris suspitionem afferre poterit.

Atque ex dictis facile solvitur obiectio Bellarmini, libro 5 De amissione gratiae, cap.19, § *Ex his omnibus*[228], ubi ait *ordo ad actum praecedentem non est proprie peccatum* quia formaliter *facit non ut homo peccatum habeat sed ut habuerit et non possit non habuisse quo circa manet hic ordo etiam post dimissum peccatum quoniam deleri non potest.* — Sed huic obiectioni occurrunt fere omnes Doctores qui in hoc et duobus praecedentibus dubiis existimant in essentia peccati habitualis includi ordinem ad actum dicentes habituale peccatum non afferre ordinem ad actum praeteritum utcumque sed actum praeteritum non dimissum, qui ordo cessat quando peccatum dimissum est et ratione illius homo habet peccatum habituale quamvis non habeat sed tantum habuerit actum peccati.

Restant DUAE QUAESTIUMCULAE circa rationem formalem originalis peccati quarum brevem decissionem colligemus ex praesenti et superioribus dubiis.

1ª est utrum originale peccatum sit terminus inoboedientiae actualis Adami ita intrinse- **[f.446]** -cus ut ab illa tantum differat sicut fieri et factum esse. Affirmativam partem manifeste supponit Caietanus, q.83, a.1[229], et universaliter omne peccatum habituale differre a suo actu non ut duas res et duo peccata sed quasi unum idemque peccatum alio atque alio modo se habens sicut differt calefactio a calore producto. Affirmat Bellarmino, De

---

[226] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, 2ª pars, q.105, mem.2, art.1: Venecia 1575, fol.270.

[227] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae*, q.82, a.2, nota 1: Venecia 1589, p.647b.

[228] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati*, liber V, c.19: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.450.

[229] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae*, 1.2., q.83, a.1: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.101.

amissione gratiae, libro 5, c.17, initio[230], et Soto 4, d.15, q.1, a.2, in argumento 4 contra Scotum[231].

Nihilominus, DICO 1°: peccatum originale non est terminus immediate resultans ex actuali inoboedientia Adami, eo modo quo calor resultat ex calefactione; quin potius non solum in originali sed etiam in personalibus peccatis habituale peccatum et illius actus distinguitur realiter saltem negative, modo infra explicando.

PROBATUR quoniam vel agimus de positiva monstruositate inoboedientiae actualis Adami, et illa ut erat realis actio et in fieri terminata est ad realem qualitatem in facto esse quae est volitio turpis; illa autem realis volitio non potest esse idem realiter cum privatione gratiae cuiusque hominis.

CONFIRMATUR 1° quoniam cuiusque actionis voluntatis et intellectus terminus est qualitas in eisdem potentiis recepta.

CONFIRMATUR 2°, quoniam realis actionis non potest esse terminus proprius et intrinsecus nisi ens reale; sed originale peccatum parvulis inhaerens non est ens reale, ut ex superioribus constat; ergo non est terminus proprius et intrinsecus illius actionis realis quae in Adamo fuit contraria praecepto.

Quod si meram rationem actualis culpae quae fuit in illa volitione Adami ut consistit in sola privatione, compares cum peccato originali filiorum, adhuc distinguerentur quasi realiter; —tum quia duae illae privationes excludunt formas realiter diversas, nam privatio quae fuit in actu Adami excludebat honestatem oboedientiae actualis quam Adamus deberet habere, sed non excludebat formaliter gratiam quam tamen peccatum originale formaliter excludit. —Tum etiam quoniam quae sunt in subiectis realiter distinctis censentur distingui ad modum entium realium **[f.446v]** quamvis non sint entia realia. Quare originalia peccata diversorum infantium erunt quasi realiter diversa unde non poterunt esse idem realiter cum una eademque ratione peccati actualis quae in Adamo fuit. Ac denique quoniam privatio illa

---

[230] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.17: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.446.

[231] D. SOTO, OP, *Commentariorum in Quartum Sententiarum,* tomus primus, dist. 15, q.1, a.2: Salamanca 1557, p.712b.

quae fuit in actu Adami sive consideretur in fieri sive in facto esse non est peccatum inhaerens infanti donec in illo intelligatur privatio gratiae sive in fieri sive in facto esse resultans ex inoboedientia Adami.

DICO 2°: forte Caietanus et alii Doctores intendunt nullum alium esse terminum qui permaneat postquam transierit inoboedientia Adami nisi peccatum originale, et hoc iudicari unum cum peccato Adami in esse moris.

2ª QUAESTIUMCULA est *utrum originale peccatum sit macula.*

RESPONDEO affirmative, ut colligitur ex Iob: *nemo mundus est a sorde, nec infans cuius est unius diei vita super terram,* ubi originalis peccati immunditiam intelligunt Origenes, homilia 8 in Leviticum[232]; Basilius in Ps 32, in id *misericordia Domini plena est terra*[233]; Clemens Alexandrinus, 3 Stromatum, ad finem[234]; Cyrillus Alexandrinus, libro 12 in Leviticum[235]; Augustinus, Gregorius Magnus et alii saepe.

RATIONE PROBATUR quoniam macula peccati est idem quod habituale peccatum remanens ex actu, ut constat apud D. Thoma, infra, q.86[236], Alexandrum et alios Doctores citatos in dubio 12 et 13. — Atque in specie originale peccatum appellant maculam Ricardus, 2, d.32, a.3, q.1[237]; Ruardus, a.2 Contra Lutherum, § *Hac itaque ratione,* p.48[238]; Gerson, 2ª p. tract.8, c. De nomi-nibus peccati originalis, alphabeto 28, littera L[239]; Marsilius, 2, q.19, a.1, conclusione 2[240].

Porro habituale peccatum propterea macula dicitur quoniam gratiae et rectitudinis nitore et quasi rationis splendore privat, ut

---

[232] ORIGENES, *In Leviticum homilia VIII*: PG 12 495.

[233] BASILIO MAGNO, *Homilia in Ps 32*: PG 29 332.

[234] CLEMENTE ALEJANDRINO, *3 Stromatum*: PG 8 1210s.

[235] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Leviticum,* libro 12: París 1573, col.140.

[236] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1 2., q.86: ed. leon. 7,119.

[237] RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum,* 2, dist.32, a.3, q.1: Brixiae 1591, t.2, p.401.

[238] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.48.

[239] JUAN GERSON, *De nominibus peccati originalis..*: Paris 1606, tomo 2, col.136.

[240] MARSILIO DE INGUEN, *Quaestiones secundi Sententiarum,* Q.19, a.1, concl.2: Estrasburgo 1501, fol.CCCIIIIa.

copiose explicat D. Thomas citatus et Rainelius, 2 p., verbo *peccatum,* c.29.

## Dubitatur 15
## Utrum universi homines peccaverint aliquo actu a quo proveniat reatus originalis

1°. Quoniam in explicanda ratione voluntarii et turpis quam continet originalis reatus **[f.447]** recurrimus semper ad actum quem respicit ut radicem et causam oportet paulo fusius hunc peccati originalis actum explicare.

2°. Ad vocis aequivocationem vitandam praemitto a Doctoribus communiter, sive antiquis sive recentioribus, appellari actuale peccatum illud quod ab originali distinguitur, sive sit actus ipse sive reatus, qui modus loquendi reperitur etiam apud Innocentium, capite *Maiores de Baptismo*[241]. Nos autem ut minori ambiguitate distinguamus actum et habitualem reatum, tam in peccato personali quam in originali, utimur communiter complexo peccati personalis ad significandum illud peccatum quod ab originali distinguitur.

3°. Praemitto absurdissimum errorem Lutheri in assertione a.3 dicentis *fomitem* (quem in a.2 dixerat esse originale peccatum) esse omnia peccata actualia sive personalia, ut infidelitatem, desperationem, odium Dei, furtum, etc. Unde cum Sacra Scriptura infantibus tribuat originale peccatum ab instanti conceptionis, supra dubio 1[242], sequitur infantes antequam nascantur committere personalia peccata, quod delirium irridet et impugnat Augustinus, 1 De peccatorum meritis, c.16 et c.35[243], et cum lumine naturae et experientia pugnat, ac postremo in Sacra Scriptura, ut ad Rom 9 [11] *cum nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali,* et Deut 1 [39] *filii tui qui hodie ignorant*

---

[241] c.3, X, *Maiores ecclesiae,* III, 42: FRIEDBERG II, 645.

[242] *ArchTeolGran,* 62 (2000) 203-226.

[243] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione contra pelagianos,* l.1, c.16; 35: Paris 1555, t.7, fol.142 M; 147 K. PL 44 120, 147.

*distantiam boni et mali,* et Ionae 4 [11] *qui ignorant quid sit inter dexteram et sinistram;* ignorata autem distantia boni et mali impossibile est peccatum actuale. Vide Rophensem, Contra 3 articulos Lutheri et Bellarmino, De amissione gratiae c.4[244].

Nec dissimile est error eorum qui existimabant originale peccatum propterea transire in animam quoniam illa actu elicito appetiit unionem cum carne, quos recte impugnat Divus Bonaventura, 2, d.31, a.2, q.2[245], ubi Richardus, eodem a. et q. Dicemus aliquid infra, sec.2, dubio 6.

Igitur in praesenti quaestio non est nisi *de illo primo peccato Adami, utrum omnes homines illud actualiter commisserint.*

Plerique Doctores absolute asserunt infantes non peccavisse actualiter. Ut Alexander, 2 p., q.122, mem.2, a.3[246]; D. Thomas 4 Contra Gentiles, c.52 ad 2[247]; Ricardus, 2, d.30, a.1, q.1 ad ultimum, dicens quod habitum originalis peccati nullus actus praecesserit; Turrianus, in Epistula de originali peccato, sub initium, sed suam mentem magis explicat pagina 29.

Verum hi aliique Doctores intendunt infantes cum Adamo nihil egisse peculiari actione singulorum, verum minime negant actum Adami fuisse actum omnium hominum, ut infra dicemus.

Durius in hac re loquitur Peltanus, De originis peccato, tractatu 6, § *Et quoniam*[248]: contendit enim infantes non esse dicendos peccantes sed tantum peccatores, quoniam ad illos reatus originalis pertineat sed non illius actus.

Zumel in hac re varius est. Nam actus peccati infantibus negare videtur q.81, a.1, disputatione 1, concl.5 fine, et concl.6, et disp.2, concl.3 et 4, et ad 5 argumentum[249], sed aliis in locis utriusque disputationis **[f.447v]** admittit actum peccati.

---

[244] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.4: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.399.

[245] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.42, d.31, a.2, q.2: Quaracchi, t.2 (1885), p.752s.

[246] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.2, art.3: Venecia 1575, fol.270v.

[247] TOMÁS AQ., *Summa contra Gentiles,* l.4, c.52: ed. leon. 15, p.164.

[248] PELTANUS, *De originis peccato,* tract.6: Colonia 1576, p.70.

[249] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae,* q.81, a.1, concl.3 y 4: Salamanca 1594, p.518 y 520.

1um argumentum, Turriani: quoniam infantes non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, ad Rom 5; ergo multo minus peccaverunt ipso peccato Adami. CONFIRMATUR quia non potuerunt illi peccato cooperari quando non erant.

2um Peltani: quia infantibus inhaeret reatus originalis quibus tamen nullus actus eiusdem peccati inhaeret; sed ille actus tantum fuit in Adamo; ergo solus Adamus ab illo denominatus est peccans.

3um Zumel: quoniam ut pueri contrahant reatum originalem satis est peccavisse caput totius naturae humanae nec opus est peccavisse omnes homines.

4um eiusdem: quoniam si omnes homines peccavissent actualiter peccato Adami foret omnium hominum peccatum unicum quoniam unicus fuit actus Adami; falsitas autem consequentis constat quoniam originalia tot sunt quot homines generantur, infra sect.4, dubio 1. — CONFIRMARI potest quoniam oppositum coincidere videtur cum errore Catherini refutato dubio 1, concl.4[250].

5um argumentum: quia si omnes homines peccaverunt in Adamo necessarium est ut in aliquo instanti verum fuerit dicere nunc omnes homines peccant; sed in nullo instanti verum fuit dicere nunc omnes homines peccant; ergo non est verum peccavisse omnes homines. Maior ex philosophia constat quia nihil unquam est praeteritum nisi aliquando fuerit praesens, unde ortum habet illa summidistica regula *omnem veram propositionem de praeterito reducendam esse ad aliquam propositionem de praesenti quae aliquando vera fuerit.* Minor autem PROBATUR quoniam Petrus nec peccavit quando Adamus gustavit pomum, nam si Petrus postea miraculose crearetur a Deo falsum esset dicere eum peccavisse; nec Petrus peccat in Adamo quando nascitur, quia iam praeteriit actus qui fuit transgressio totius naturae et nihil tunc agitur nec voluntate personali nec voluntate capitis sed tantum contrahitur reatus.

Nihilominus sit CONCLUSIO: *homines universi peccaverunt in Adamo ita ut omnium hominum actio fuerit inoboedientia Adami quamvis soli Adamo inhaeserit.*

---

[250] *ArchTeolGran* 63 (2000) 221.

Hanc conclusionem existimo sine peccato negari non posse, quam manifeste docet Augustinus ubique sed praesertim 16 De civitate, cap.17[251], et 1 De peccatorum meritis cap.10, et libro 3, cap.7[252], et epist. 23 ad Bonifatium[253].

Alii Patres concedunt nos in Adamo manducavisse, non ieiunasse; et peccavisse, ut Basilius, oratione de ieiunio[254], Naciancenus, in oratione de natali Domini[255], Bernardus, sermone 1 de dominica post octavam Epiphaniae[256], Fotius, apud Ecumenium, in id ad Rom 5, *in quo omnes peccaverunt*[257]; Anselmus, De conceptu virginali, cap.7[258], et cap.26, *naturam* inquit *humanam acusat spontanea quam fecit iustitiae desertio*[259].

Idem manifestius docent Scho- **[f.448]** -lastici, 2, d.1, § *Circumspexit*. Albertus, 2 p., tract.17, q.107, mem.2[260]; Alexander, 2 p., q.22, mem.5[261]; Altissiodorensis, libro 2, tract.27, c.1[262]; D. Thomas, De malo, q.4, a.1[263]; D. Bonaventura, 2, d.32, a.3. q.1 ad 2[264]; Henricus, quodlibeta 2, q.11[265]; Capraeolus, 2, d.30, q. unica, a.3, ad argumentum 1[um]

---

[251] AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XXII,* l.14, c.17: CCL 48,439s; PL 41,425s.

[252] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione contra pelagianos,* l.1, c.10; l.3, c.7: Paris 1555, t.7, fol.141 L; 156 B.

[253] AGUSTÍN, *Bonifacio episcopo*: PL 33 360.

[254] BASILIO MAGNO, *De jejunio homilia I*: PG 31 167.

[255] GREGORIO NAZIANCENO, *In Theophania sive Natalitia Salvatoris*: PG 36 315.

[256] BERNARDO, *Dominica prima post octavam Epiphaniae,* sermo 1: Roma 1966, t.4, p.366.

[257] ECUMENIO, *Pauli Apostoli ad Romanos,* c.5, 13: PG 118 416.

[258] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato,* c.7: PL 158, 441.

[259] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *De conceptu virginali et originali peccato,* c.27 [26]: PL 158, 461.

[260] ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* 2, trct.17, q.107, mem.2: Paris 1895, t.33, p.288s.

[261] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.5: Venecia 1575, fol.272v.

[262] GULIELMUS ALTISSIODORENSIS (DE AUXERRE), *Sacra...in quattuor Sententiarum libros... explanatio*: Bibl.Apost.Vatic., Incun.III-439, fol.97.

[263] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.1 ad 5: ed. leon. 23,105.

[264] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.32, a.3, q.1 ad 2: Quaracchi, t.2 (1885), p.770.

[265] ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibeta,* 2, q.11: Lovaina 1961, fol.XXXVIIv.

contra 2am conclusionem[266]; Driedo, 2 De gratia et libero arbitrio, tractatu 3, c.1, p.1 sub finem[267]; Ruardus, a.2 Contra Lutherum, § *Et quia ut diximus,* post medium[268], et postea in propositione 7 et in 10 de originali[269]; Lindanus, libro 4 Panochiae, cap.9; et ex professo Bellarmino, tomo 3, libro 5 De amissione gratiae, c.18; vide etiam c.17[270]; Soto, 1 De natura et gratia, c.9, § *Sed tamen*[271].

PROBATUR 1° ex Paulo ad Rom 5 [12] *in quo omnes peccaverunt,* scilicet in Adamo, de cuius explicatione dictum est dubio 1, conclusione 2, probatione 2; et ad Rom 3 [23] *omnes peccaverunt et egent gloria Dei;* ergo et infantes peccaverunt, non personali voluntate; ergo in capite. Nec potest responderi hunc modum loquendi figuratum esse aut minus proprium cum apud Doctores scholasticos reperiatur quasi exactus et confirmatur sequentibus rationibus.

2° PROBATUR RATIONE, ab Augustino, Bernardo et D. Thoma et aliis: quoniam in Adamo omnes homines erant quasi unus homo, ut membra censentur esse unum cum capite; de qua ratione plura diximus dubio 2, praesertim conclusione 5[272]. CONFIRMATUR quoniam hac ratione absolute dicitur ab universo regno praescribi legem quae a magnatibus et senatoribus totius populi nomine sancitur.

3° PROBATUR quoniam nulla habitualis culpa poterit inhaerere infantibus nisi illorum actus fuerit inoboedientia Adami, quod inde evidenter ostenditur quoniam habituale peccatum ut proprie culpa sit debet esse voluntarium; sed non potest esse voluntarium nisi propter aliquem actum voluntatis, quoniam solus actus voluntatis per se formaliter et ratione sui voluntarius seu potius est ipsa

---

[266] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.3, ad 1 contra 2am conclus.: Turín 1903, t.4, p.340.

[267] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio,* Tract.3, c.1, parte 1: Lovaina 1566, fol.103.

[268] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: Lovaina 1565, p.47.

[269] IDEM *Ibidem* p.87s.

[270] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.18;17: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.447;446.

[271] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.30.

[272] *ArchTeolGran* 63 (2000) pg.238-241s.

volitio, reliqua autem omnia ab ipso participant rationem voluntarii, imo nec ratio turpitudinis potest esse in peccato habituali nisi propter actum voluntatis, quoniam turpitudo peccati propria supponit voluntarium; supra, q.74, a.1 et 2[273].

RESPONDENT aliqui satis esse voluntarium esse parvulis habituali voluntate. CONTRA quod arguitur quoniam habitualis voluntas dupliciter accipitur: -1° pro habitu reali inclinante ad volendum, de quo nihil ad praesens attinet, quoniam nec reperitur in parvulis nec culpa est in adultis quamvis sit effectus culpae. -2° modo habitualis vo- **[f.448v]** -luntas sumitur pro actu voluntatis qui iam non existit realiter, quatenus censetur moraliter durare quamdiu non est dimissus, et hoc modo habitualis voluntas evidenter supponit actualem volitionem quae aliquando realiter fuerit.

4[um] ARGUMENTUM deducitur ex multis superioribus dubiis in quibus nisi recurras ad ordinem essentialem privationis ad actum non poteris rationem reddere ob quam privatio iustitiae originalis, aversio a Deo et conversio ad creaturam reperiatur in pueris et non foret in homine qui a Deo crearetur in puris naturalibus, nec quare haec privatio habeat rationem culpae et indignitatis diversam a ratione poenae, nec quomodo Adami reatus et culpa ad nos omnes transierit, aliisque difficultatibus vix aut ne vix quidem te poteris expedire.

5° PROBATUR quoniam nisi praeter habituale peccatum singulis hominibus proprium vere fuisset omnium hominum actus extrinsecus actualis inoboedientia Adami, sequeretur eum qui nullum originale contraxit non peccavisse in Adamo ac proinde Beatissimam Virginem Mariam non peccavisse in Adamo, quod aut nullam aut valde exiguam probabilitatem habet, ut dicemus infra.

6°. Quoniam infantes nascuntur subdite daemonis et peccati, ut dicetur ubi de poena originalis peccati; hoc autem proprium est illius qui peccavit, secundum illud Ioannis 8 [34] *qui facit peccatum servus est peccati*.

Hic desideravit aliquis speciem, gravitatem et occasionem peccati actualis primorum parentum. De quo videri possunt

---

[273] *ArchTeolGran*, 59 (1996) 171-193.

Doctores cum Magistro 2, d.21, 22 et 23[274], et cum D. Thoma, 2 2, q.163 et duabus sequentibus[275], et copiose Bellarmino, tomo 3, integro libro 3 De amissione gratiae[276]; Pererius, libro 6 in Genesim, disp. de peccato Evae et disputatione de gravitate peccati primorum parentum[277]. — Hoc in praesenti praetermittitur, tum quia non potest breviter explicari tum etiam quoniam peculiaris species peccati actualis Adami, sive superbiae sive haeresis sive inordinati amoris uxoris sive gulae sive alterius cuiusque speciei nihil mutat speciem originalis peccati quoniam ille actus Adami non fuit omnium hominum actus nisi sub ea ratione praecise qua fuit inoboedientia et transgressio divinae legis de servanda originali iustitia pro tota humana natura, ut ostendimus in dubio 10 et 11.

Ad 1$^{um}$ argumentum RESPONDEO: probat infantes non peccavisse in Adamo quasi qui realem influxum ad illius actionem contulerint; nos autem asserimus **[f.449]** aliter peccavisse, scilicet ut actio quae physice a solo Adamo pendebat fuerit moraliter omnium hominum volitio, ut membrorum quae potestate continebantur in capite.

Ad 2$^{um}$ RESPONDEO: quamvis actus illius peccati non inhaereat singulis hominibus adhuc censetur moraliter fuisse omnium hominum actio. De ratione autem propter quam reatus inhaereat singulis hominibus potius quam actus, dictum est dubio 2 sub finem[278].

Ad 3$^{um}$ RESPONDEO: ut pueri contrahant originale peccatum sufficit actualiter peccavisse eorum caput; sed hoc propterea sufficit quia hoc ipsum est pueros peccavisse in capite quod nisi verum esset non sufficeret peccavisse caput.

Ad 4$^{um}$ RESPONDEO distinguendo consequens, nam actus pec-

---

[274] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum*, d.21ss: Quaracchi 1916 p.403-419.

[275] TOMÁS AQ., *2 2, QQ.163-165*: ed. leon.10, p.328-341.

[276] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati*, liber III: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.302-327.

[277] BENEDICTUS PERERIUS VALENTINUS S.I., *Commentariorum et Disputationum in Genesim tomus primus*, Liber 6, Disputatio de peccato Evae, Disp. de gravitate peccati primorum parentum: Lyon 1599, p.634, 649.

[278] *ArchTeolGran* 63 (2000) 241.

cati originalis unicus fuit omnium hominum quoniam peccaverunt ut unus homo vel ut genus contentum in uno capite; at vero habituale peccatum originale inde proveniens inde est multiplex pro numero hominum. Ad confirmationem RESPONDEO: nostra sententia longe distat ab errore Catherini, quoniam ille praeter actionem peccati omnibus hominibus extrinsece communem nullum agnoscit reatum singulis hominibus inhaerentem; nos vero propterea concedimus inoboedientiam Adami fuisse omnium hominum actionem ut singulorum hominum reatus originales quamvis multi sint possint esse voluntarii in ordine ad illam unan actionem.

Ad 5$^{um}$, Augustinus, 3 De peccatorum meritis, cap.7[279], dicit *in Adam omnes tunc peccaverunt quando in eius natura insita in qua omnes gignere poterat omnes illi unus fuerunt,* atque idem videntur sentire Doctores supra citati; itaque in eo instantti in quo peccavit Adamus verum fuit dicere Petrus in Adam peccat, et sic de aliis hominibus. Et quando obiicitur *si Petrus crearetur a Deo non peccavisset in Adamo,* RESPONDEO illam propositionem de praesenti tunc fuisse veram dependenter a futura nativitate Petri ex stirpe Adami, quam nativitatem virtualiter significat illa propositio; quare non erit vera si supponas hanc nativitatem non esse futuram atque hoc modo loquendi **[f.449v]** dici potest filios regnum amittere quando pater vincitur quamvis filii nondum geniti fuerint sed generandi.

## Appendix
## Utrum originale maneat actu post baptismum

Affirmat Lutherus apud Rofensem, a.2 longe post medium, eo fine ut ostendat post baptismum manere totam essentiam originalis peccati, et profert ut verba Augustini *peccatum originale reatu transit, actu remanet.* Idem prius imposuit Augustino Iulianus, a

---

[279] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione contra pelagianos,* l.3, c.7: Paris 1555, t.7, fol.156 D.

quo Augustinus se defendit in libro 6 Contra Iulianum, c.8[280], ostendens se numquam dixisse originale manere actu et transire reatu, sed tantum dixisse *concupiscentiae reatum transire et actum manere;* itaque non manet originale actu, sed concupiscentia est quae manet actu quantum ad inordinatos motus. Idem Augustinus, libro 1 De nuptiis et concupiscentia, c.26 et 27[281], asserit tamen hoc vitium sive hoc malum concupiscentiae transire reatu et remanere actu.

Dico igitur 1°: *originalis peccati actus, de quo in proximo dubio, non manet post baptismum.*

PROBATUR quoniam ille actus reali existentia non fuit nisi tempore Adami, et quantum ad moralem imputationem remittitur per babtismum.

Dico 2°: *post baptismum nullus actus peccati originalis remanet qui sit proprie culpa.*

Quod ex professo probabitur dubio 19.

Dico 3°: *actus concupiscentiae qui ab Augustino et aliis dicitur remanere post baptismum, quodammodo est actus originalis peccati quatenus ex illo per accidens resultavit, quoniam si non praecesisset peccatum originale non remaneret in baptismo inordonatus motus concupiscentiae, verum ille motus non est culpa sed tantum effectus per accidens culpae.* De qua re late et optime D. Thomas 2, d.32, q.1, a.1, praesertim ad 3[282]; et D. Bonaventura, ibidem ad 2[283]. Sicque intelligendus est Hugo de S. Victore qui in libro 1 De Sacramentis p.7, cap. **[f.450]** 31 fine, ait *concupiscere est actus culpae originalis*[284].

Dico 4°: quantum ad modum loquendi his temporibus maiori opus est circumspectione propter Lutheri et aliorum haereticorum calumniam quapropter absolute non est dicendum originale

---

[280] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.6, c.8: París 1555, tomo 7, fol.243M.

[281] AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia,* l.1, c.26: PL 44 430.

[282] THOMAS AQ., *Commentum in librum II Sententiarum,* dist.32, q.1, a.1 ad 3: Paris 1873, p.432.

[283] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.32, a.1, q.1 ad 2: Quaracchi, t.2 (1885), p.764.

[284] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei,* l.1, parte 7, c.31: PL 176 302.

peccatum manere actu sed tantum manere actum concupiscentiae, quamvis utraque propositio, scilicet *manet actus originalis peccati post baptismum* et *manet actus concupiscentiae,* inveniatur apud aliquos scholasticos, ut Magistrum, 2, d.42, § *Praeterea solet*[285], et d.32, § *Deinde*[286]; Albertus, 2 p., q.107, mem 4, a.3, partic.3[287]; Alexander, 2 p., q.122, membro 6[288]; Gerson, 2 p., tract. De vitiis naturae et voluntatis, cap. de peccato actuali mortali, alphabeto 28, littera M[289]. Sed cautius loqui videtur D. Thomas, De malo, q.4, a.2 ad 10[290]; Glossa ad Rom 4, verbo *iniquitates*; vide Conradum, q.82, a.3, fine[291]; Capraeolum, 2, d.30, q.unica, a.3 ad argumenta contra 3$^{am}$ conclusionem[292]; Driedo, De gratia et libero arbitrio, trac.3, c.3, parte 4, consideratione 6, pag.245[293].

## Dubitatur 16
## Utrum concupiscntia sit originale peccatum

De hac re postea cum haereticis; nunc vero cum catholicis disputandum est.

Pro parte negativa ARGUITUR 1°: quoniam omne peccatum est contra naturam, supra q.71, a.2[294]; sed concupiscentia naturalis est quoniam est proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est

---

[285] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum,* d.42, c.2: Quaracchi 1916 p.529.

[286] PEDRO LOMBARDO, *2 Sententiarum,* d.32: Quaracchi 1916 p.474.

[287] ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* 2, trct.17, q.107, mem.4, a.3, partic.3: Paris 1895, t.33, p.301s.

[288] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.6: Venecia 1575, fol.273.

[289] JUAN GERSON, *De vitiis naturae et voluntatis,* De peccato actuali..: Paris 1606, tomo 2, col.137.

[290] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 ad 10: ed. leon. 23,112b.

[291] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae,* q.82, a.3, fine: Venecia 1589, p.650b.

[292] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.3, ad arg. contra 3$^{am}$ conclus.: Turín 1903, t.4, p.355.

[293] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio,* Tract.3, c.3, parte 4, consideratio 6: Lovaina 1566, fol.131v.

[294] *ArchTeolGran,* 49 (1986) 264-296.

potentia naturalis; ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2° ARGUITUR: quoniam ex peccato originali erumpunt in nobis passiones peccatorum secundum Apostolum ad Romanos 7 [8] sed praeter concupiscentiam sunt aliae multae passiones ut tristitia, ira, spes et desperatio; ergo peccatum originale non magis est **[f.450v]** concupiscentia quam alia passio.

3°: quoniam animae quae ante usum rationis decedunt sine baptismo retinent originale peccatum et propter illud in aeternum puniuntur poena damni, et tamen iam cum corpore sensus et eorum concupiscentia deposuerunt; ergo concupiscentia non est originale peccatum.

Quod si aliquis respondeat voluntati animae separatae inesse suam concupiscentiam, vel ad tempus resurrectionis confugiat; contra illum arguitur: quoniam concupiscentia, sive appetitus sensitivi sive voluntatis refertur ad motus contra rationem, quorum nullum patientur pueri ratione status in quo non possunt committere personale peccatum ratione cuius digni essent ulteriori poena.

4°: quoniam reatus originalis similis est illi quem Adamus propter primam transgresionem contraxit; sed Adami reatus non erat concupiscentia; ergo reatus originalis non est concupiscentia. MINOR PROBATUR quoniam primus reatus culpae et reliqui alii personales reatus in Adamo et in nobis sunt eiusdem rationis sed alii reatus personales non sunt concupiscentiae; ergo nec ille primus. CONFIRMATUR quoniam non redditur sufficiens ratio discriminis.

5°: quoniam post baptismum nihil remanet originalis culpae; et tamen remanet concupiscentia; ergo concupiscentia non est peccatum originale.

6°: quoniam in puris naturalibus esset concupiscentia et tamen non esset originale peccatum.

7°: quoniam Deus auctor est concupiscentiae ut cuiusque naturalis potentiae, et tamen non est auctor originalis peccati.

8°: quoniam est effectus et poena peccati **[f.451]** originalis; ergo non est ipsum peccatum originale. ANTECEDENS colligitur ex Paulo ad Rom 7 [8] dicente *peccatum operatum est in me omnem concupiscentiam,* et traditur frequenter a Sanctis Patribus,

praesertim Augustino.

9°: quoniam pecoribus inest concupiscentia et tamen in illis non est originale peccatum; ergo concupiscentia non est originale peccatum.

NOTANDUM est 1°: *concupiscentiae nomen* in Sacris Scripturis quandoque appetitum boni, ut Ps 118 [20] *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas;* ad Galatas 5 [17] *spiritus concupiscit adversus carnem;* et Sapientia 6 [12,14,18,21]. Frequentius tamen in malam partem accipitur, ut 1ª Ioannis, 2 [16] *omne quod est in mundo aut est concupiscentia carnis,* etc; Iacobi 1 [14] *unusquisque tentatur a concupiscentia sua.* Priorem acceptionem concupiscentiae agnoscit Augustinus, contione 8 in Ps 118[295], sed posteriori utitur passim in libris adversus pelagianos.

Similes acceptiones sensualitatis quod nomen fere synonimum est concupiscentiae notavimus ex communi usu scholasticorum, supra quaestione 74, articulo 3, initio. Vide supra quaestione 30 et q.77, a.5[296].

2°: eo differt *libido a concupiscentia,* quoniam ut notat auctor Hypognosticon, libro 4[297], non refertur ad rem quae propter rationem libet sed quae propter voluptatem libet; atque de huius nomine vi et proprietate videri potest Augustinus, libro 14 De Civitate Dei, c.16[298]. De concupiscentiae significatione plura constabunt ex sequentibus conclusionibus, sed de concupiscentia **[f.451v]** ut libidinis significatione fusius Driedo, 1 De gratia et libero arbitrio, tractatu 3, c.3, parte 1 et 2 et 3[299]; Ruardus, articulo 2 contra Lutherum, prope finem, propositione 1 de concupiscentia[300].

3°: *fomes peccati et concupiscentia* quando in malam partem

---

[295] AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos,* In Ps CXVIII: PL 37 1520, CCL 40 1687.

[296] *ArchTeolGran* 59 (1996) 194.

[297] *Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos,* (vulgo libri Hypognesticon), libro 4, c.1...: PL 45 1639...

[298] AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XXII,* l.14, c.16: CCL 48; PL 41,424s.

[299] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio,* Tract.3, tract.3, c.3, parte 1,2,3: Lovaina 1566, fol.123v-129.

[300] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.86.

accipitur habet eandem prorsus significationem apud Augustinum, Anselmum, Glossam, Magistrum, Altissiodorensem, Albertum, Alexandrum, Divum Thomam, D. Bonaventuram, Ricardum et reliquos Doctores locis infra citandis in hoc et in 18 dubio, in quibus illud unum discrimen obervari poterit quod fomes peccati ad solum appetitum sensitivum referatur frequentius, raro ad inclinationem pravam voluntatis; sed concupiscentia utroque modo accipitur. Quo supposito quidquid de concupiscentia dixerim idem de fomite eodem modo accepto dictum esse volo.

De ratione nominis et essentia fomitis magis ex professo disputant Albertus, quaestione 108[301], et Alexander, 2 p., q.123 corpore[302].

Igitur origimale peccatum esse concupiscentiam seu fomitem ex Adami peccato provenientem existimare videntur Augustinus, Glossa, Hugo de Sto. Victore et Magister. Nam Augustinus, tomo 10, in tractatu de verbis Apostoli[303], ait *concupiscentiam cum qua nati sumus esse vitium*; et libro De baptismo parvulorum[304], ait Adam *praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit omnes in se de sua stirpe venturos*; et 1 Retractationum capite 14[305], *reatus concupiscentiae in baptismate solvitur,* et $1_o$ De peccatorum meritis capite 29[306] quod in membris nostris et totum animum in se deiectum conatur attrahere neque cum mens voluerit surgit nec cum mens voluerit conquiescit hoc est malum peccati in quo nascitur omnis homo. Vide libros: 4 in Iulianum, capite 14; et libro 6, capite 5 **[f.452]** versus finem; et c.8[307]. Similia referuntur infra dubio 18, quorum multa habentur apud Gre-

---

[301] ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, 2, trct.17, q.108: Paris 1895, t.33, p.303.

[302] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, 2ª pars, q.105, mem.7: Venecia 1575, fol.273vs.

[303] AGUSTÍN, *Sermo de verbis Apostoli*: PL 38 816.

[304] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, l.1, c.9: PL 44 115.

[305] AGUSTÍN, *Retractationum libri duo*, l.1, XV (XIV): CCL 57, p.46.

[306] AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione contra pelagianos*, l.1, c.29: Paris 1555, t.7, fol.146 I.

[307] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex*, l.4, c.14; l.6,c.5; l.6,c.8: París 1555, tomo 7, fol.227 AB; fol.242 I; fol.243 M.

gorium Ariminensem, 2, distinctione 30[308], et Capraeolum ibidem, articulo 2 in argumentis contra $3_{am}$ conclusionem[309].

Glossa ad Romanos 7 [8] in id *peccatum operatum est in me omnem concupiscentiam,* ita loquitur: fomes pecati et vitium concupiscentiae operatum est in me sensum delectationis et operis; et ad Romanos 4 [7] verbo *iniquitates* explicat originale peccatum, id est, fomes peccati qui dicitur concupiscentia. Hugo de Sancto Victore, tomo 3 tractatu de Sacramentis fidei, parte 7, c.28[310], asserit *originale peccatum est corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente et concupiscentiam in carne,* quod magis explicat capite 32 et 34; Magister 2, d.30, § *Nunc superest*[311], ait originale peccatum esse concupiscentiam vel fomitem seu legem membrorum; sed de sententia Magistri et aliorum dicetur dubio 18. Favet Abulensis in caput 4 Mt, quaestione 75, dicens concupiscentiam esse contrariam originali iustitiae.

Nihilominus sit 1ª CONCLUSIO CERTA, *praeciso omni respectu ad privationem iustitiae originalis et inoboedientiam naturae habitualiter manentem, totum quod remanet in concupiscentia nullo modo est peccatum originale;* itaque neque est ratio formalis neque pars materialis peccati originalis; quapropter si accipias realem potestatem voluntatis ad appetendum aliquod bonum particulare contra rationem et realem potestatem appetitus sensitivi esse propendentem ad sensibilia bona, et illis adiungas negationem perfectionis ratione cuius ex se non habent sufficientem virtutem ut diu se contineant a peccatis, totum hoc neque est ratio formalis neque materialis **[f.452v]** originalis peccati.

PROBATUR 1°, quoniam hoc totum esset in puris naturalibus, infra, dubio 18.

---

[308] GREGORIUS ARIMINENSIS *super secundo Sententiarum,* dist.30: Venecia 1522, fol.111v.

[309] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.2, ad arg. contra 3ªm conclus.: Turín 1903, t.4, p.352.

[310] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei,* l.1, parte 7, c.28, 32, 34: PL 176 299, 302s.

[311] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri IV,* l.2, dist.30, c.8: Quaracchi 1916, 1, p.464.

2°, quoniam idem remanet post baptismum quando, ex Tridentino sess. 5ª, canone ultimo[312], *nihil remanet quod culpae rationem habeat,* infra, dubio 19.

3° PROBATUR quoniam actus inordinati appetitus sensitivi non sunt peccata personalia praecisa denominatione a consensu rationis, ut probatum est in q.74, articulo 3, praesertim dubio 2 et 3[313]; ergo multo minus potentia a qua oriuntur illi inordinati motus habebit rationem originalis culpae praecisa denominatione a consensu rationis et transgressione naturae in primo parente.

Sit 2ª CONCLUSIO: *concupiscentia, ut adiuncta privationi iustitiae originalis et inoboedientiae moraliter durantis, ut sic non est ratio formalis originalis peccati, sed est pars quasi materialis illius.* Ita docent communiter Theologi. Albertus, 2ª parte, q. 107, mem. 3 sub finem[314]; Alexander, 2 p., q.122, mem.2, art.3[315]; D. Thomas, hac q. 82, art.3 et alibi saepe; D. Bonaventura, 2, distinctione 30, art.2, q.1[316]; D. Antoninus, 1 p., titulo 8, capite 1[317]; Gerson, 2 parte, tractatu 8 de vitiis naturae et voluntatis, capite de originali, alphabeto 28, littera L[318]; Almain, 3 Moralium, capite 19[319]; Scotus, 2, d. 32, § *Circa istam materiam*[320]; communiter scholastici 2, d. 30, ubi Durandus, q.3, numero 13[321]; Ricardus, a.1, q.2 et a.4, q.1[322]; Maior, q.2[323]; Gabriel, q.1 fine et q.2 in opinione

---

[312] Dz-Sch 1515 (792).

[313] *ArchTeolGran,* 59 (1996) 195-210.

[314] ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* 2, trct.17, q.107, mem.3: Paris 1895, t.33, p.291.

[315] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae,* 2ª pars, q.105, mem.7, a.1: Venecia 1575, fol.273v.

[316] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.30, a.2, q.1 ad 2: Quaracchi, t.2 (1885), p.722s.

[317] ANTONINO, ARZOB. FLORENTINO, OP, *Summa,* 1 p., tit.8: Lyon 1529, fol.96a.

[318] JUAN GERSON, *De vitiis naturae et voluntatis,* De peccato originali..: Paris 1606, tomo 2, col.135.

[319] JACOBO ALMAIN, *Moralia,* c.19: Paris 1512, fol.LXXIs.

[320] B.IOANNIS DUNS SCOTI, *Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum,* lib.2, dist.30-32, art.3: Quaracchi 1914, 2, p.769.

[321] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* 2, d.30, q.3, n.13: Amberes 1566, f.183a.

[322] RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum,* 2, dist.30, a.1, q.2:

3[324]; Marsilius, q.19, a.3[325]; Capraeolus, 2, d.30, q. unica, a.1, conclusione 4 et a.3 ad argumenta contra 3[am] conclusionem[326]; Ruardus, a.2 contra Lutherum, § *Et quia omnes fere scholae*[327]; et iterum **[f.453]** sub finem articuli per plures propositiones; Conradus et alii expositores, 1ª 2ae, q.82, a.3[328]; Ferrariensis, 4 Contra Gentiles, c.52, § ultimo[329]; Soto, 1 De natura et gratia, c.9[330]; Corduba, 1 quaestionum, q.10, opin.6.

Conclusionem PROBAT Anselmus, De concordia gratiae et liberi arbitrii, cap. *Restat* col.8[331], ex Paulo ad Romanos 8 [1] *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnm ambulant*: quo significat Paulus eos qui non sunt in Christo, id est, non baptzatos, sequi damnationem cum sentiunt inordinatos motus carnis etiamsi non secundum carnem ambulent; ergo ante baptismum concupiscentia est peccatum secluso consensu voluntatis; sed non potest esse peccatum personale; ergo peccatum originale.

CONFIRMANT aliqui ex capite 6 [12] ad Romanos: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore ut oboediatis concupiscentiis eius;* sed haec verba cum ad baptizatos dirigantur non possunt de originali peccato intelligi.

RATIONE PROBAT Anselmus quoniam omnes homines debuerunt inordinatos motus concupiscentiae reiicere retinendo iustitiam originalem; ergo culpa est illos pati etiam invitos quoniam propter

---

Brixiae 1591, t.2, p.377.

[323] IOANNES MAIOR, *In Secundum Sententiarum*, dist.30, q.2: Paris 1500, fol.40.

[324] GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 2, d.30, a.1, Tertia est opinio Alexandri: Tubinga 1975, II, p.565.

[325] MARSILIO DE INGUEN, *Quaestiones secundi Sententiarum*, Q.19, a.1, concl.2: Estrasburgo 1501, fol.CCCVIIIa.

[326] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.1, conclus.4: Turín 1903, t.4, p.331; dist.30, q.1, a.3, ad arg. contra conclus.4: Turín 1903, t.4, p.345s.

[327] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.38.

[328] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae*, q.82, a.3: Venecia 1589, p.649.

[329] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae*, 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.170.

[330] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III*, l.1, c.9: Salamanca 1554, f.30.

[331] ANSELMO CANTUARIENSE, *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, cap. *Restat*: PL 158 521s.

voluntariam originalem culpam patiuntur.

Hanc conclusionem tantum intendit Augustinus, Glossa, Hugo et Magister citati ante conclusionem 1^am^; quod inde colligitur quia dicunt post baptismum non manere concupiscentiam in ratione culpae sed tantum in ratione poenae, ut dicemus ad 5^um^ argumentum. Unde manifestum est ultra inordinatam inclinationem appetitus ac voluntatis aliquid aliud intelligi a quo baptizati liberantur et clarius Hugonis mens constat ex c.23 eiusdem 7 partis libri 1 De Sacramentis[332], ubi ait *transgressionem superioris appetitus quae sola fuit culpa, subsequuta est transgressio inferioris quae est poena et culpa. Concupiscentia spiritus inordinati, culpa; concupiscentia carnis poena et culpa.* Constat etiam ex aliis verbis quae retulimus initio dubii 14.

Si autem inquiras quare hi Doctores definitionem originalis peccati acceperint ex parte naturali originalis peccati potius quam ex ratione formali, RESPONDET Albertus citatus quoniam manifestior est concupiscentia et facilius nostros aperiet oculos ut cognoscamus privationem iustitiae, nam et Gn 3 [7] *aperti sunt oculi amborum et agnoverunt se esse nudos* scilicet veste **[f.453v]** originalis iustitiae, nam aliorum vestium nuditatem non potuerunt non vidisse prius nisi prius caeci fuissent. Itaque internus mentis sensus apertus est, non exteriores oculi, ut Chrysostomus et Augustinus notant, quos sequitur Driedo, 1 De gratia et libero arbitrio, tract.3, cap.3, p.1[333], et quod attinet ad vestem originalis iustitiae vide quae ex Patribus retulimus supra dubio 5, probatione 2[334].

Adde quod Augustinus praecipue refutabat pelagianam haeresim quae rebellionem carnis negabat effectum esse peccati et propterea ad exagerandam malitiam concupiscentiae non solum argumentis sed etiam definitionibus incumbebant.

Conclusionis membrum 1^um^, scilicet concupiscentiam non esse rationem formalem peccati originalis, PROBATUM remanet superio-

---

[332] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei*, l.1, parte 7, c.23: PL 176 297.

[333] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio*, Tract.3, l.1, tract.3, c.3, parte 1,2,3: Lovaina 1566, fol.123v.

[334] *ArchTeolGran*, 63 (2000) 263.

ribus dubiis, praesertim 4[335] et 7, in quibus constat rationem formalem originalis peccati esse privationem originalis iustitiae sub ea ratione qua voluntatem Deo subiiciebat.

PROBATUR 2°, ex Paulo ad Romanos 7 [8] dicente *peccatum operatum est in me omnem concupiscentiam;* si ergo originale peccatum causa est concupiscentiae, non potest concupiscentia esse ratio formalis illius. Quomodo autem, quamvis sit pars materialis possit esse effectus eiusdem, dicemus infra.

2[um] membrum conclusionis, scilicet concupiscentiam esse materialem partem originalis peccati, probabimus explicando illius ambiguitatem, circa quam quaeri potest, 1° utrum haec concupiscentia sit solum appetitus sensitivus vel sit etiam voluntas. Plerique nomine concupiscentiae solum appetitum sensitivum intelligere videntur ut contra rationem rebellis est. Ita Augustinus, Hugo et Magister locis adductis ante 5[am] conclusionem. D. Thomas, 1ª 2ae, q.82, a.3 corpore et 3 p., q.27, a.3[336]. Durandus, 3, d.3, q.3[337], ubi alii scholastici qui concupiscentiam referunt ad carnem et membra quae contra rationem moventur. Verumtamen explicari possunt ut nomine carnis et membrorum non solum appetitus sed etiam voluntas intelligatur ut est ad vitia proclivis. Sic enim Ioannes, c.4 [3,6] *quod natum est ex carne caro est,* et ad Gal 5 [20] inter opera carnis numeratur infidelitas; et inter membra quae sunt super terram numeratur *avaritia,* ad Colosenses 3 [5]; et 1 Cor 15 [50] *caro et sanguis Regnum Dei non possidebunt,* quam acceptionem carnis diligenter observat Augustinus **[f.454]** 14 De Civitate, cap. 2, 3 et 4[338]; facit etiam libro 6 in Iulianum, c.5[339].

Scotus autem citatus existimat partem materialem originalis peccati non esse appetitum sensitivum sed voluntatem ut est ad vitia propensa.

---

[335] *ArchTeolGran,* 63 (2000) 247.

[336] TOMÁS AQ., 3 p., q.27, a.3: ed. leon.11, 292.

[337] DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* 3, d.3, q.3, n.13: Amberes 1566, f.219a.

[338] AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XXII,* l.14, c.16: CCL 438,414-419; PL 41,403-408.

[339] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.6, c.5: París 1555, tomo 7,fol.241 EFG.

Nihilominus sit 3ª CONCLUSIO: *congruentius est nomine concupiscentiae quae materialis pars est originalis peccati accipere utramque potentiam, scilicet voluntatem et appetitum sensitivum ut ad vitia propendet.*

PROBATUR quoniam ut in utraque potentia erat originalis iustitia ita utraque subiectum est privationis iustitiae et utraque sua inordinatione ostendit turpitudinem et malitiam originalis peccati. Ita accipiunt Alexander supra, D. Thomas, 1ª 2ae, q.82, a.2 ad 3, et ex professo probat D. Bonaventura, 2, d.32, a.2, q.1[340], ubi Ricardus, a.2, q.2[341], Gabriel, 2, d.3[0], q.2, a.2 versus finem[342], ubi Capraeolus, q.unica, a.3 ad 1 et 2 contra 3am conclusionem[343]; Conradus, q.82, a.3 ad 3[344]; Ferrariensis, 4 Contra Gentiles, c.52, § ultimo[345]; Driedo, 1 De gratia et libero arbitrio, tract.3, c.3, p.1[346]; Ruardus, a.2 contra Lutherum prope finem, propositione 5 et 6 de concupiscentia[347].

Si autem petas quae potentia ex his praestantior sit, D. Thomas, q.82, a.3 ad 3, existimare videtur in ratione concupiscentiae quae est materialis pars originalis peccati praestantiorem esse appetitum sensitivum. Verum ibi non comparat appetitum sensitivum cum voluntate sed cum intellectu, de quo in quaestione sequenti; et quidem licet appetitus sensitivus eo praestet quod prior et vehementior sit ut voluntatem ad malum incitet, sed in ratione imputabilis et turpis praestat voluntas, quapropter absolute dicendum est concupiscentiam voluntatis

---

[340] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.32, a.2, q.1: Quaracchi, t.2 (1885), p.766.

[341] RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum*, 2, dist.32, a.2, q.2: Brixiae 1591, t.2, p.399s.

[342] GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 2, d.30, a.2, q.2: Tubinga 1975, II, p.571.

[343] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.3, ad 1 et 2 arg. contra 3am conclus.: Turín 1903, t.4, p.342ss.

[344] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae*, q.82, a.3 ad 3: Venecia 1589, p.650b.

[345] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae*, 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.170.

[346] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio*, Tract.3, l.1, tract.3, c.3, parte 1: Lovaina 1566, fol.123v.

[347] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.87.

proprius et proximius esse materiam originalis peccati, ut recte Alexander citatus.

Quaeris praeterea utrum pars materialis includat formaliter et in recto privationem iustitiae originalis: RESPONDEO et sit

CONCLUSIO 4: *concupiscentia quando ad voluntatem refertur ut minus improprie sit pars materialis non debet includere formaliter et in recto privationem iustitiae originalis,* quoniam illa privatio iustitiae quae voluntati inest si non clauditur in ratione formali originalis peccati valde proxime accedit ad illam; quare ut voluntatis concupiscentia accipiatur ut pars mere materialis peccati originalis debet aferre ordinem rationis ad privationem iustitiae tanquam ad causam per accidens unde voluntati provenit ruere in vitia praecipitem. Si vero concupiscentia referatur ad solum appetitum sensitivum potest in recto et formaliter includere privationem originalis iustitiae **[f.454v]** et tunc concupiscentia erit non solum pars materialis sed etiam effectus peccati originalis eo modo quem explicuimus dubio 7, atque in hoc sensu procedit D. Thomas 1ª 2ae, q.82, a.3 corpore, et Caietanus ibi, dub.2[348]. Verum congruentius est non includere formaliter et in recto privationem sed tantum potentiam voluntatis sive appetitus sensitivi, quoniam ut hae potentiae sunt subiectum originalis iustitiae ita etiam sunt materia et subiectum recipiens privationem iustitiae originalis. Ita loquitur Alexander, Bonaventura et Ricardus citati et D. Thomas, q.82, a.3 ad 1 et 2.

Insuper dubitabis utrum nomine concupiscentiae quae est materialis pars originalis peccati intelligantur non sollum praedictae potentiae sed etiam illarum actus. Ruardus in a.2 contra Lutherum prope finem propositione 7[349], existimat intelligi non actum vel actualem passionem sed potentiam inordinate appetendi, quod ostendit Augustinus, 6 in Iulianum, c.7 et 8, et libro 4, c.4[350]; idem sentit Magister, 2; d.30, § *Nunc*

---

[348] THOMAS A VIO, *Commentarii in Summam Sti. Thomae,* 1.2., q.82, a.3, secundum dubium: Opera Omnia Sti. Thomae cum commentariis Thomae de Vio Caietani, ed. leon. t.7, p.101.

[349] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.87.

[350] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.6, c.7: París 1555, tomo 7,fol.241 DE;

*superest* et sequenti[351]; D. Thomas, 3 p., q.27, a.3[352], et De malo, q.4, a.2 ad 4[353]. In oppositum quem sequitur Capraeolus 2, d.30, q.unica, a.3 ad 1 contra $3_{am}$ conclusionem[354], et Ferrariensis supra.

Bellarmino, 5 De amissione gratiae, c.15, § *Rursus*[355], ait nomine concupiscentiae aliquando significari actum. Probat ex Augustino 6 in Iulianum, c.8[356], ubi occasionem dedit huic sententiae, sed non sufficienter si bene inspiciatur. Magis videtur huic sententiae favere D. Thomas, q.82, a.3, in $1_o$ argumento et eius solutione, sed clarius Henricus, quodlibeto 6, q.32 prope finem[357] dicens motus primo primos concupiscentiae in non baptizatis esse peccatum originale.

Nihilominus sit $5_a$ CONCLUSIO: *nomine concupiscentiae intelligitur potentia cum ordine ad actus malos, explicite abstrahendo ab ordine ad actus bonos prout boni sunt.*

PROBATUR $1_o$ quoniam secluso hoc ordine determinato ad actus malos non accipietur concupiscentia in malam partem.

$2_o$ quoniam hic ordo peculiari ratione convenit potentiae propter negationem iustitiae ratione cuius intelligitur habere potestatem ad malum, quam antea non habebat, verum non addita nova realitate sed sublato impedimento mali. Actus autem inordinati quamvis aliquando appellentur concupiscentiae non accipiuntur ut pars materialis originalis peccati.

Ex dictis constat falsam esse opinionem Gregorii 2, d.30, q.2, a.2[358], dicentis concupiscentiam circa venerea esse peccatum

---

fol.224.

[351] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri IV,* l.2, dist.30, c.8: Quaracchi, 1916, 1, p.464.

[352] TOMÁS AQ., *3 p., Q.27, a.3*: ed. leon. 292s.

[353] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 ad 4: ed. leon. 23,112a.

[354] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.3, ad 1 contra $3^{am}$ conclus.: Turín 1903, t.4, p.342.

[355] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.15: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.440.

[356] AGUSTÍN, *Contra Iulianum l. sex,* l.6, c.8: París 1555, tomo 7, fol.243 M.

[357] ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibeta,* 6, q.32: Lovaina 1961, fol.CCLIIv.

[358] GREGORIUS ARIMINENSIS, *super secundo Sententiarum,* dist.30, art.2: Venecia 1522, fol.112.

originale, quod probat auctoritate Augustini, qui praesertim in 6 contra Iulianum, c.7, ita sentire videtur. Probat etiam rationibus quibus abunde satisfacit Ruardus in a.2 Contra Lutherum, prope finem, propositione 5 de concupiscentia[359] et Driedo, $1_o$ de gratia **[f.455]** et libero arbitrio, trac.3, c.3, p.1 corpore[360].

Nunc vero ex dictis satis constat concupiscentiam quae est pars materialis originalis peccati complecti voluntatem et appetitum sensitivum quoad omnes motus inordinatos circa quaecumque obiecta, de quo dicemus iterum ad $2_{um}$.

Augustinus autem contra Pelagianos plerumque mentionem fecit solius concupiscentiae circa venerea quoniam, ut notat 14 de Civitate, c.18 et 19 et 20[361], et libro 3 et 4 Contra Iulianum, nulla alia passio movet exteriora membra contra hominis voluntatem, nulla tam vehemens est, quapropter illa evidentius ostendit necessitatem iustitiae originalis; qua de causa Hugo de Sancto Victore, 1 de Sacramentis, p.8, c.13[362], asserit vim generativam per originale peccatum corruptam esse magis quam alias potentias, quam sententiam ab scholasticis communiter receptam, explicabimus sectione 2, dubio 8.

His praemissis venio ad praecipuam quaestionis difficultatem,

*Utrum concupiscentia sit proprie materialis pars originalis peccati et quomodo, et utrum sit affirmandum concupiscentiam esse peccatum originale*

Zumel, q.82, a.3, disputatione 1, dicto 3 et 4[363] negativam partem defendit in quem posset reprehensionem Soti convertere Valentia, tomo 2, disp.6, q.12, puncto 1 versus finem[364], quo-

---

[359] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.87.

[360] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio*, l.1, tract.3, c.3, parte 1c: Lovaina 1566, fol.125.

[361] AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XXII*, l.14, c.18,19,20: CCL 48,440-443; PL 41,426-428.

[362] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei*, l.1, parte 8, c.13: PL 176 317.

[363] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.570.

[364] GREGORIO DE VALENCIA, SI, *Commentariorum Theologicorum*, tomus secundus, disp.6, q.12, puncto 1, § 13: Lyon 1603, col.666.

niam Soto in 1° De natura et gratia, c.9, col.3[365], dixit non ita proprie concupiscentiam appellari peccatum originale, quod nulla reprehensione dignum est. Zumelis argumenta praecipua adiuncta sunt in quaestionis exordio.

Sit ergo $6_a$ CONCLUSIO: *absolute dici potest concupiscentiam esse originale peccatum, et non erit impropria locutio.*

PROBATUR quoniam ita loquuntur Augustinus, Anselmus, Hugo, Magister, D. Thomas, D. Bonaventura, Alexander et alii scholastici citati ante 1 conclusionem et in conclusione 2. Sed expressius Driedo, $1_o$ De gratia et libero arbitrio, tract.3, c.1, parte 9, sententia 3[366], asserit conformius loqui ad doctrinam apostolicam Augustinum dicentem concupiscentiam esse peccatum originale atque idem doctor in re vix dissidet a nostra sententia de originali peccato, ut constat ex propositione 9 in $1_a$ sententia.

Ratione PROBATUR sententia quia non est inpropria propositio qua nomen concretum accidentale praedicatur de suo subiecto seu materiali parte; proprie enim dicimus corpus est album, oculus est caecus, sed peccatum originale est nomen concretum et illius subiectum est concupiscentia. **[f.455v]**

Sed quomodo concupiscentia sit subiectum et pars materialis, D. Thomas, De malo, 4, a.2 corpore, fine[367], D. Bonaventura et Ricardus citati in conclusione 2, explicant duobus exemplis: $1^{um}$ est actus positivus peccati qui quoniam est inclinatio actualis in obiectum ideo deberet habere rectitudinem, quapropter est subiectum capax privationis rectitudinis debitae, atque simili modo concupiscentia quoniam est habitualis inclinatio in obiectum deberet habere rectitudinem, et propterea est subiectum capax privationis. $2^{um}$ exemplum est morbus non omnino auferentem vim motivam sed debilem et claudam relinquens. Ita peccatum originale receptum in concupiscentia non prorsus adimit virtutem potentiae sed infirmam relinquit et proclivem ad malum.

Nihilominus sit CONCLUSIO 7: *concupiscentia est proprie*

---

[365] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.30.

[366] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio,* l.1, tract.3, c.1, parte 9, sent.3: Lovaina 1566, fol.119.

[367] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 c: ed. leon. 23,111.

*subiectum et materia peccati originalis.*

Ita Sotus, 1 De natura et gratia, c.9[368]; Zumel, q.82, a.3. disp.1, dicto 3 et 4[369], et Valentia citatus.

PROBATUR 1° comparando originale peccatum cum actuali cuius privatio immediate recipitur in entitate reali actus qui deberet habere rectitudinem quam non habet; sed privatio originalis iustitiae non recipitur immediate nisi in essentia animae, ut colligitur ex dictis in dubio 7 et 8 et dicetur sectione 2, dubio 7; at vero concupiscentia complectitur appetitum rationalem et sensitivum.

2° PROBATUR quoniam entitas actus et illius deformitas seu privatio inseparabiles sunt, ita ut nulla existat sine altera; at vero concupiscentia manet deterso originali peccato per baptismum, et foret etiam in puris naturalibus.

8ª CONCLUSIO: *concupiscentia est peccati originalis materia in qua, id est subiectum et materia circa quam, et obiectum.*

Sed utrumque quodammodo explicatur quoniam essentia hominis potest dici concupiscentia radicaliter in quantum est radix potentiarum inordinate appetentium et essentia hominis ut sic est subiectum originalis peccati quoniam ut sic maxime indigebat originali iustitia in cuius indigentiae remedium tenebatur iustitiam servare. Alio item modo erit subiectum concupiscentia proprie accepta pro hominis potentiis quo- **[f.456]** -niam illae recipiunt in se privationem charitatis et aliorum habituum, quae privatio immediate consequitur ex originali peccato. Supra dubio 7 et 8. At vero concupiscentia est materia circa quam et obiectum in quantum virtualiter et indirecte volita est in originali peccato et aliunde habet in se turpitudinem et malitiam, et hic modus materiae et obiectum non parum similis est illi quo actus exterior sive directe, sive indirecte volitus, materia est interioris peccati ut morosa delectatio sensuum materia est liberi consensus. Vide q.74, a.3, dubio 2 et 4[370]. PETIS denique

---

[368] D. SOTO, OP, *De natura et Gratia, libri III,* l.1, c.9: Salamanca 1554, f.30.

[369] FRANCISCO ZUMEL, *In primam secundae*: Salamanca 1594, p.570.

[370] *ArchTeolGran,* 59 (1996) 195, 210.

*Utrum concupiscentia ita sit materia originalis peccati ut efficiat unum per se cum privatione iustitiae originalis.*

D. Thomas, De malo, q.4, a.2 ad 8[371], affirmare videtur dum ait concupiscentiam esse peccatum originale propter carentiam originalis iustitiae, non ut propter accidens, sicut corpus album est propter albedinem, sed ut propter formale principium, sicut corpus est vivum propter animam; quod repetit Capraeolus, 2, d.30, q.unica, a.3 ad 5 contra 3[am] conclusionem[372], atque idem videtur supponere Ferrariensis, 4 Contra Gentiles, c.52, § ultimo[373]. Hanc sententiam acriter impugnat Zumel citatus cuius argumanta facile solvuntur ex superius dictis, dummodo opinionem D. Thomae intelligas ut res subiecta postulat, scilicet ut ex concupiscentia et privatione originalis iustitiae non fiat unum physice ut homo ex materia et forma sed unum moraliter in esse peccati, in quo oportet includi quidquid turpitudinis ab ea transgressione volitum est sive directe sive indirecte, et hoc genus unitatis aliud est ab unitate accidentali nam haec unitas in genere entis moralis est essentialis.

OBIICI potest Anselmus, De concordia gratiae et liberi arbitrii, c. *Restat,* col.8[374], dicens concupiscentiam non esse per se orignale peccatum sed ratione iniustitiae seu privationis iustitiae originalis. — RESPONDEO: Anselmus recte ait concupiscentiam non esse peccatum per se, id est, ratione sui, non tamen negat constituere unum, unum suo modo per se, in privatione iustitiae originalis.

NOTANDUM tamen est hoc tempore clariori opus esse explicatione huius **[f.456v]** modi loquendi, quoniam Illiricus suam haeresim, quod peccatum originale sit forma sustantialis hominis, probat inter alia argumenta quoniam concupiscentia quae secundum Theologos est pars materialis originalis peccati est etiam

---

[371] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 ad 8: ed. leon. 23,112b.

[372] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.3, ad 5 contra 3[am] conclus.: Turín 1903, t.4, p.344.

[373] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarii in Summam contra Gentiles Sti. Thomae,* 4, c.52: Opera Omnia Sti. Thomae, ed. leon. t.15, p.170.

[374] S. ANSELMO DE CANTORBERI, *Dialogus de libero arbitrio,* c. Restat [XIV]: PL 158, 506.

inferior pars hominis. Ignorabat haereticus aut se ignorare simulabat potentias hominis appellari partes illius non quod sint substantiales partes, et praeterea partes originalis peccati non componere physice sed moraliter. Vide Bellarmino, 5 De amissione gratiae, c.3, fine[375].

Ad argumenta in principio proposita RESPONDEO ad 1:

RESPONDEO 1° ex D. Thoma 82, a.3 ad 1, concupiscentia rationi conformis est absolute naturalis homini; sed concupiscentia rationi contraria est naturalis homini secundum quid et in quantum est concupiscentia boni secundum quid et in quantum necessario regnabit in homine si solis naturalibus viribus relinquatur. Verum eadem concupiscentia rationi contraria, simpliciter est contra naturam hominis: supra, q.71, a.2[376]; et haec tantum concupiscentia est peccatum originale.

RESPONDEO 2°: concupiscentia non est originale peccatum essentialiter sed accidentaliter, ratione privationis iustitiae originalis cuius subiectum et obiectum est, et hoc modo illud quod ex principiis naturae necessario sequitur potest esse originale peccatum.

Ad 2 RESPONDET D. Thomas concedendo consequentiam, imo concupiscentia complectitur passiones hominis, appetitus sensitivi et omnes actus inordinatos voluntatis sive ad irascibilem sive ad concupiscibilem pertineat, quibus omnibus nomen dedit concupiscentiae quoniam prima est omnium passionum reliquas omnes virtute continens ut omnium motrix et vehementior omnibus.

Ad 3 RESPONDEO: animae puerorum qui in peccato originali sine ullo personali moriuntur retinent quantum ad voluntatem concupiscentiam quod ex se est inclinata ad malum et nulla qualitate inhaerente sibi sancta sed tantum extrinseca Dei providentia impedita ne in actum prodeat, et haec concupiscentia sufficit ut sit et dicatur originale peccatum quandiu manet in ea privatio originalis iustitiae debitae, quo sensu Ricardus, 2, d.31,

---

[375] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati*, liber V, c.3: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.398.

[376] *ArchTeolGran* 49 (1986) 264.

a.2, q.2 corpore[377], concedit cocupiscentiam in anima separata. Deinde concupiscentia in eisdem hominibus post resurrectionem corporum erit integra quoniam non solum voluntate sed etiam appetitu sensitivo constabit; sed ante resu- **[f.457]** -rrectionem deficit altera pars concupiscentiae quae est appetitus sensitivus, verum non propterea deficit aliquid requisitum ad essentiam sed tantum ad complementum et quasi ad integritatem originalis peccati, cum maneat concupiscentia voluntatis in qua primario consistit originale peccatum. Quare de concupiscentia appetitus sensitivi intelligendi sunt qui asserunt concupiscentiam non manere in anima separata, ut D. Bonaventura, 2, d.32, a.2, q.1 fine[378], Roffensis contra 3 a. Lutheri.

Quod si OBIICIAS Magistrum d.32[379], dicentem concupiscentiam provenire animae ex unione cum carne, ergo in anima separata non remanet. RESPONDEO negando consequentiam, quoniam eo sensu concupiscentia provenit ex unione animae cum carne, quo provenit originale peccatum, scilicet quatenus ex carne provenit hominem esse Adami filium. Infra, sect.2, dubio 3, quod non obstat quominus in anima separata originale peccatum et concupiscentia remaneat, quoniam anima est hominis ex Adamo nati.

Ad 4 RESPONDEO negando minorem, et ad eius probationem respondeo: propterea in nobis concupiscentia non est pars materialis nostri peccati personalis quoniam simul cum gratia quam per mortale peccatum amittimus existebat antea concupiscentia, quare non est effectus aut actus exterior coniunctus cum peccato personali nostro nec provenit ex eo privatio doni sanants concupiscentiam sed respectu primi peccati personalis concupiscentia fuit quasi actus exterior aut effectus indirecte volitus quoniam primo peccato amisit Adamus donum quo frenanda erat concupiscentia ac proinde primum peccatum habituale Adami respiciebat ut materiam in qua et circa quam suam concupiscentiam non minus quam nostrum originale respicit nostram. Ita

---

[377] RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum*, 2, dist.31, a.2, q.2: Brixiae 1591, t.2, p.392.

[378] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.32, a.2, q.1: Quaracchi, t.2 (1885), p.766.

[379] PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, l.2, dist.32: Quaracchi, 1916, 1, p.476.

Conradus, 1ª 2ae q.83, a.1 ad 2[380]. Vide Bonaventuram, 2, d.32, a.2, q.2 ad 2[381].

Ad 5 RESPONDEO: post baptismum manet malum concupiscentiae, non ut est culpa sed solum ut ad malum incitat, de quo fuse in dubio 19.

Ad 6 RESPONDEO: in puris naturalibus esset concupiscentia omnino seperata **[f.457v]** a privatione iustitiae, et haec non est originale peccatum: supra, conclusione 1.

Ad 7 RESPONDEO distinguendo antecedens, nam Deus auctor est concupiscentiae quatenus bona est, non quatenus est peccatum nec quatenus ad malum inclinat, nam sub his rationibus concupiscentia est opus Adami et diaboli.

Quod, ut explicetur notandum est 1°, secundum frequentiorem phrasim Sacrae Scripturae et Patrum dicendum esse absolute concupiscentiam non esse opus Dei sed diaboli aut mundi aut hominum peccantium. Sic enim Iacobus ait *quidquid est in mundo aut est concupiscentia* etc [1Jn 2 15], ubi mundum non solum subiectum sed etiam auctorem concupiscentiae constituit, et Ioannes ait: *mundus transit et concupiscentia eius* [1Jn 2 17]; et prava desideria quae ad concupiscentiam pertinent diabolo semper tribuuntur ut auctori. Supra, q.80. Sic Augustinus, 6 contra Iulianum, c.8[382], initio, concupiscentiam appellat vulnus inflictum a diabolo et fructicem illius, et Glossa ad Romanos 6, veterem hominem crucifixum dicit esse fomitem qui ex nobis est non a Deo, et propterea a Deo crucifigitur. De hoc fusius Driedo, 1 de Gratia et libero arbitrio, trac.3, c.3, p.1[383], et ita loquuntur communiter scholastici. Mentitur enim, ut solet, Melanchton dicens apud scholasticos concupiscentiam non esse defectum sed rem bonam, id est, appetitiones ut sunt a Deo conditae. Vide

---

[380] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae*, q.83, a.1, ad 2: Venecia 1589, p.655.

[381] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.32, a.2, q.2 ad 2: Quaracchi, t.2 (1885), p.768.

[382] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex*, l.6, c.8: París 1555, tomo 7,fol.243 I.

[383] JUAN DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio*, l.1, tract.3, c.3, parte 1: Lovaina 1566, fol.124s.

Bellarmino, 5 De amissione Gratiae, c.6[384].

2°, notat Augustinus, 5 In Iulianum, c.7[385], eandem rem in Sacra Scriptura dicitur a Deo esse et non esse a Deo sub diversis rationibus, ut *vita et mors a Domino Deo,* Eccli 11 [14], et Sapientiae, 1 [13], *Deus mortem non fecit.*

3°. Unde Augustinus infert concupiscentiam et membrorum legem a Diabolo et a Deo esse atque non esse sine ulla contradictione, caeterum cum *discrimine triplici*: 1$^{um}$, circa intentionem; 2$^{um}$, circa efficientiam; 3$^{um}$, circa formalitatem rei productae.

1$^{um}$ *discrimen* intentionis constat quoniam Diabolus per concupiscentiam intendit peccata ut contumeliosa Deo et nociva homini; sed Deus intendit hominem pugna excercere et originalem culpam punire.

2$^{um}$, quantum ad efficientiam: nam Deus vere producit potentias per se inclinatas ad bonum rationis et bonum sensibile et vere aufert originalem iustitiam substrahendo **[f.458]** suum concursum. Itaque ad cocupiscentiam duobus modis Deus concurrit, positivo influxu ad potentias et negatione influxus ad carentiam iustitiae, quibus modis nihil potuit efficere Daemon sed tantum induxit ad peccatum eo fine inter alios ut praeceps et effrenata insurgeret concupiscentia.

Ex quibus sequitur 3$^{um}$ *discrimen,* scilicet concupiscentiam esse a Deo ut est secundum suam substantiam bona et ad bonum, et praeterea ut caret originali iustitia in poenam; sed a Diabolo et ab homine producitur concupiscentia ut est peccatum et ad peccatum inclinat, ut sentiunt communiter Doctores citandi sect.5, dubio 1 et 2. Vide quae de potentia peccandi diximus in q.75, a.2, dubio 1[386].

Ex his facile constat sub qua ratione debemus odisse et fugere concupiscentiam, scilicet sub ea ratione qua non est a Deo sed a Diabolo.

---

[384] ROBERTO BELARMINO, SI, *XIV Controversia Generalis, De amissione gratiae et statu peccati,* liber V, c.6: ed. Vivès, tomo 5, Paris 1873, p.403.

[385] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex,* l.5, c.7: París 1555, tomo 7,fol.233 LM 234.

[386] *ArchTeolGran* 61 (1998) 204.

Ad 8[um] RESPONDEO negando consequentiam quoniam concupiscentia non est effectus peccati originalis nisi per accidens, ut a removente prohibens quatenus originali peccato formaliter extrusa est iustitia originalis qua cohibendi erant inordinati motus, quod luculenter explicat Anselmus, De conceptu virginali, c.5[387], exemplo ferarum, equorum aut navium, quae rupisse vincula, frena et gubernacula causa est carnificinae, praecipitii, naufragii; quod idem colligi potest ex D. Dionysio, c.3 de Ecclesiastica hierarchia, longe post medium[388], et tradit D. Thomas infra, q.85, a.5 corpore[389], et q.4 De malo, a.2 ad 4[390]. In oppositum D. Bonaventura, 2, d.52, q.2, corpore[391].

Igitur effectus per accidens originalis peccati idem etiam est materia circa quam versatur originale, ut circa malum indirecte volitum et praeterea est materia in qua remanet privatio doni prohibentis mala. Quod autem concupiscentia poena sit nihil obstat quominus sub alia ratione sit culpa, ut de privatione iustitiae dictum est dubio 3, ad 3 et 4[392].

Ad 9[um], Augustinus in Ps. 103[393], RESPONDET his verbis *quod equo est natura, homini est culpa,* et rationem reddit quia equus non tenetur suos motus ratione gubernare, ut sit rationis expers, homo vero tenetur cum habeat superiorem appetitum quo sensum ad altiorem finem dirigat. Vide Driedo, 5 De natura et gratia, tract.3, cap.3, p.1, mem.2, et Ruardum, a.2 contra Lutherum, propositione 3 de concupiscentia[394].

---

[387] S. ANSELMO, *Liber de conceptu virginali et originali peccato,* c.5: PL 158, 439.

[388] PSDIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia,* c.3: PL 3,439.

[389] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1 2., q.85, a.5 c: ed. leon. 6,115.

[390] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 ad 4: ed. leon. 23,112.

[391] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.52, a.1, q.2: Quaracchi, t.2 (1885), p.963.

[392] *ArchTeolGran* 56 (1993) 236.

[393] AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos,* In Ps CIII: PL 37 1379; CCL 40 1522.

[394] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.86.

## Dubitatur 17
## Utrum ignorantia sit originale peccatum
## Ubi de aliis defectibus

**[f.458v]**

Communis sententia Doctorum cum concupiscentia ignorantiam coniungit ut pariter sit originale peccatum.

Ita D. Augustinus, 6 In Iulianum, c.5 versus finem[395]; Anselmus, De concordia gratiae et liberi arbitrii, in cap. *Restat*, col.7[396], ubi ait ad peccatum imputatur impotentia quam natura humana peccando sibi fecit nec solum impotentia habendi iustitiam sed etiam impotentia illam intelligendi; Hugo de Sto. Victore, tomo 3 De sacramentis fidei, p.7, c.28 et 32 et 34[397]; Albertus, 2 p., q.207, num.3 fine[398]; Alexander, 2 p., q.122, mem.2, a.3, § 1[399]; D. Thomas, De malo, q.4, a.2 ad 7[400], et hic, q.82, a.3 fine; Ruardus, a.2 Contra Lutherum, prope finem, propositione 6 de concupiscentia[401].

Ad cuius explicationem sit 1ª CONCLUSIO: *ignorantia praeciso ordine ad privationem iustitiae originalis et transgressionem primi parentis nullo modo est originale peccatum.*

PROBATUR —1° quoniam eadem ignorantia esset in puris naturalibus. —2° quoniam in pueris post baptismum manet.

—3° quoniam ignorantia invincibilis nullo modo est culpa, est autem prorsus invincibilis secluso omni respectu ad voluntariam transgressionem, supra, q.76, a.2, dub.1 et 2[402].

—4° PROBATUR quoniam idem de concupiscentia dictum fuit praecedenti dubio. conclusione 1.

---

[395] AGUSTÍN, *Contra Iulianum libri sex*, l.6,c.6: París 1555, tomo 7,fol.233 LM 242I.

[396] ANSELMO CANTUARIENSE, *Concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, c.7: PL 158 517s.

[397] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei*, l.1, parte 7, c.28, 32, 34: PL 176 299,302.

[398] ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, 2, trct.17, q.107, mem.3: Paris 1895, t.33, p.291.

[399] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, 2ª pars, q.105, mem.2, a.1: Venecia 1575, fol.269v.

[400] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo*, q.4, a.2 ad 7: ed. leon. 23,112b.

[401] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum*: ed.1565, p.87.

[402] *ArchTeolGran*, 8 (1945) 154.

2ª CONCLUSIO. *Ignorantia ut adiuncta privationi iustitiae originalis et inoboedientiae moraliter duranti, ut sic est materialis pars originalis peccati.* Hanc conclusionem intendit Augustinus, Anselmus et Hugo, et illam clarius explicant caeteri Doctores citati.

PROBATUR quoniam si ignorantiae nomine accipias intellectum ut caret debita cognitione et facile discurrendo errat, ut sic erit subiectum cuiusdam minus praecipuae partis originalis peccati, quae pars est privatio fidei et cuiusque cognitionis quam originalis iustitia transmittebat ad posteros. Praeterea utcumque sumatur ignorantia est materia circa quam originalis peccati seu obiectum et quasi actus exterior indirecte volitus et causatus eodem modo quo est obiectum et materia concupiscentia in praecedenti dubio conclusione 8. Unde Beda, Lucae 10[403], receptus ab omnibus scholasticis quatuor vulnera originalis peccati numerat, scilicet, *infirmitatem, ignorantiam, malitiam* et *concupiscentiam,* de quibus vide D. Thoma, q.85, a.3[404], et q.4 De malo, a.2 ad 7[405].

3ª CONCLUSIO: *ad originale peccatum ignorantia pertinet minus proprie et minus proxime quam concupiscentia.*

RATIO est quoniam virtus appetitiva ad quam concupiscentia pertinet est quae hominem ordinat vel deordinat a Deo, et respuit aut retinet honestum, cuius denique est tota imputabilitas peccati. Supra, q.74, a.1 et 2[406]; at vero ignorantia quamvis aliquando sit ex se turpis praecisa voluntate, numquam tamen habet rationem culpae **[f.459]** et imputabilis nisi ratione imputabilis. Supra, q.76, a.1, dubio 1 et 2[407]. Quare concupiscentia detestabilior est quam ignorantia.

CONFIRMATUR 1°, quoniam ignorantia quae culpa est nascitur ex inordinatis affectibus voluntatis et appetitus sensitivi obnubilantis rationem, et ex negligentia qua voluntas non vult movere intellectum ad voluntatem inquirendam.

---

[403] Lo toma de S. BONAVENTURA, (*Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.30, a.2, q.1, *Sed contra*: Quaracchi, t.2 (1885), p.721s) como lo dice más adelante.

[404] THOMAS AQ., *Summa Theologiae,* 1 2., q.85, a.3: ed. leon. 6,112s.

[405] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo,* q.4, a.2 ad 7: ed. leon. 23,112b.

[406] *ArchTeolGran,* 59 (1996) 171-194.

[407] *ArchTeolGran,* 8 (1945) 132-153.

CONFIRMATUR 2° quoniam ideo tenebamur retinere cognitionem quam afferebat originalis iustitia quia tenebamur Deum amare super omnia, qui amor imperat honorem exhibendum actu fidei atque aliis cognitionibus, quae rationes colliguntur ex Augustino, Bonaventura, Alexandro, D. Thoma et Ricardo initio citatis.

Si autem concupiscentia accipias pro solo appetito sensitivo, illa quidem quodammodo minus mala est quoniam non est tan intrinsece turpis ut error intellectus, verumtamen ideo deterior est quoniam peccata ex passione graviora sunt quam peccata ex ignorantia caeteris paribus, quod ad hoc propositum notat Augustinus initio citatus et ex Isidoro, Gregorio et aliis dictum est q.77, a.6, n°.4[408].

OBIICIES 1°: originalis peccati propria poena est privatio visionis Dei quae ad intellectum pertinet; ergo culpa originalis praecipue pertinet ad intellectum. PROBATUR consequentia, quoniam poena respondet culpae. RESPONDEO: eadem ratione probaretur odium Dei esse in intellectu quoniam praecipua poena illi debita est privatio visionis Dei, quare universaliter dicendum est poenam non quoad omnia correspondere culpae, magis autem respondet oppositae virtutis; quare sicut praemium retentae iustitiae esset visio Dei ita poena amissae iustitiae est privatio visionis.

Sed URGEBIS: bonorum maximum est in intellectu visio Dei; ergo malorum maximum, scilicet peccatum, erit in intellectu. RESPONDEO negando consequentiam, quoniam malum, cum sit a nobis et non a Deo a quo separat existit praecipue in potentia libere operante quae propter libertatem deficere potest ab inclinatione quam a Deo accepit; sed bonum cum sit praecipue a Deo et coniungat cum Deo non indiget potentia formaliter libera. Vide quae diximus in q.88, a.1, dubio 6 ad 7 et 9[409].

OBIICIES 2°: quoniam si ignorantia est peccatum originale eadem ratione reliqui omnes defectus naturae humanae essent originale peccatum, ut difficultas boni, proclivitas ad malum seu

---

[408] *ArchTeolGran* 62 (1998) 242.

[409] *ArchTeolGran* 53 (1990) pg.205-232, 239-244.

infirmitas et malitia aut concupiscendi necessitas, quae omnia esse originalem culpam docet Hugo, 1° De Sacramentis, p.7, c.20 et sequenti praesertim c.23[410]. **[f.459v]** RESPONDEO hos defectus includi in concupiscentia, et esse peccatum originale eo modo quo concupiscentia est peccatum originale, imo et ignorantia, includitur in concupiscentia latius accepta; unde Beda loco citato apud Bonaventuram 2, d.30, a.2, q.1, in *Sed contra*[411] ait quatuor vulnera inflicta esse per peccatum: scilicet *ignorantiam, infirmitatem et malitiam et quartum ex his conflata, concupiscentia.*

3$_o$ OBIICIES: quoniam morbi atque mors non possunt reduci ad concupiscentiam et tamen sunt defectus procedentes ex privatione iustitiae originalis; ergo ultra concupiscentiam et ignorantiam alii defectus erunt qui sint pars materialis originalis peccati. RESPONDEO: aliquo modo sunt pars materialis originalis peccati mors atque morbi quoniam indirecte voliti sunt in originali peccato; unde D. Anselmus, De concordia gratiae et liberi arbitrii, capite *Restat,* col. 8[412], ait: *possumus rationabiliter asserere quia quod a prima conditionis humanae dignitate, fortitudine atque pulchritudine minorata et corrupta est illi ad culpam imputatur: per hoc namque minoravit quantum in ipsa fuit honorem et laudem Deo, quoniam secundum dignitatem operis praedicatur sapientia opificis.* Verumtamen mortalitas et corruptibilitas non sunt nec appellandae sunt originale peccatum, et ratio est quoniam ex se nullam habent turpitudinem et malitiam. CONFIRMATUR a contrario, quoniam immortalitas et impassibilitas nec totaliter nec ex parte constituebat hominem iustum cum tamen donum sanans concupiscentiam valde conferret ad perfectionem iustitiae quatenus iustitia est et hominem constituit iustum.

Eodem spectat doctrina D. Thomae in q.4 De malo, a.2

---

[410] HUGO DE S. VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei,* l.1, parte 7, c.20, 21, 23: PL 176 296s.

[411] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum,* 2, d.30, a.2, q.1, *Sed contra*: Quaracchi, t.2 (1885), p.721s.

[412] ANSELMO CANTUARIENSE, *Liber de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio,* c. de concordia gratiae et liberii arbitrii: Colonia 1573 p.201; PL 158 530A.

c[413], et 1ª 2ae, q.83, a.1, corpore, ubi Conradus, conclusione 3[414]; D. Bonaventura 2, d.31, a.1, q.2, ad argumenta[415]; Capraeolus, 2, d.30, q.unica, a.3, ad 1 contra 3am conclusionem[416]; qui probant potentias animae vegetativae et corpus ipsum habere rationem poenae potius quam culpae originalis quoniam effectus peccati receptus in re quae est peccati incapax ut in ense vel lancea, valde improprie dicitur peccatum; at vero voluntas absolute est capax peccati et appetitus sensitivus aliquo modo est capax virtutis et peccati in quantum oboedire potest rationi. Supra, q.74, a.3, dubio 2 et sequenti[417]. Sed potentiae animae vegetativae non subiiciuntur rationi nisi applicando activa passivis. Vide infra, sec.2, dubio 2 et 4. **[f.460]**

4°, maiori iure dicendum est rebellionem bestiarum contra hominem cui antea obtemperabant non esse peccatum originale quoniam bestiae sunt peccati incapaces, ut notat D. Bonaventura, 2, d.32, a.2, q.2, fine[418].

---

[413] TOMÁS AQ., *Quaestiones disputatae de malo*, q.4, a.2 c: ed. leon. 23,111.

[414] CONRADO KOELLIN, O.P., *Expositio commentaria in primam secundae*, q.83, a.1, concl. 3: Venecia 1589, p.653a.

[415] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.31, a.1, q.2: Quaracchi, t.2 (1885), p.744.

[416] J. CAPREOLUS, l.2, dist.30, q.1, a.3, ad 1 contra 3am conclus.: Turín 1903, t.4, p.342.

[417] *ArchTeolGran*, 59 (1996) 195-210.

[418] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.32, a.2, q.2: Quaracchi, t.2 (1885), p.769.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 337-342*

# NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

## «La Escuela de Salamanca» de Juan Belda Plans

**Cándido Pozo S.I.**

Tras treinta años dedicados a investigaciones concretas sobre temas de historia doctrinal en la Escuela de Salamanca, el Profesor de Historia de la Teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, D. Juan Belda Plans, ofrece a los estudiosos un amplio volumen de conjunto[1]. Ya hace años, como el autor recuerda en la introducción de su libro (p. XX), Melquiades Andrés había señalado que con respecto a la Escuela de Salamanca, a pesar de existir no pocos estudios particulares, faltaba «la monografía exhaustiva sobre la naturaleza, origen, vicisitudes, apogeo, decadencia, conexiones doctrinales y afectivas con otros movimientos y escuelas, expansión, influjo y desaparición» de dicha Escuela[2]. Ésta es la carencia que el Profesor Belda se ha propuesto cubrir. Y todo lector de su libro tiene que reconocer lealmente que lo ha conseguido con creces. Por mi parte, desearía que estas líneas fueran para el autor, ante todo, una cordial felicitación y una expresión de sincera gratitud por una síntesis tan completa y por el excelente instrumento de trabajo que, con esta obra, ha puesto en manos de cuantos se interesan por el proyecto de renovación de la Teología que tiene su origen en Francisco de Vitoria y en Domingo de Soto, y que constituye el núcleo fundamental del Siglo de Oro de la Teología española.

El libro se abre situando la Escuela de Salamanca en el contexto histórico que la precede y sin el que sería ininteligible, y en el marco de las instituciones académicas que le son contemporáneas (c. 1). El autor pasa a continuación a elaborar críticamente la noción de Escuela salmantina y a proponer una cierta clasificación de los teólogos que, a la luz de las características propias de la Escuela, pueden considerarse

---

[1] *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid, BAC maior, 2000) XXIV-997 pgs.

[2] *La Teología Española en el siglo XVI*, t. 2 (Madrid 1977) p. 376.

miembros de ella; se da asimismo un catálogo de sus discípulos más ilustres y se informa del legado manuscrito de ella; las dos fases de la historia de la Escuela están bien señaladas y caracterizadas (c. 2). Un nuevo paso consiste en estudiar la doble herencia tomista y humanista que le darán fisonomía propia (c. 3). El capítulo siguiente (c. 4) está dedicado a presentar la figura del fundador de la Escuela, Francisco de Vitoria. Otro capítulo igualmente rico de contenidos (c. 5) estudiará a Domingo de Soto, como «cofundador» de ella. Al sistematizador del método teológico de la Escuela, Melchor Cano, se dedican dos capítulos (c. 6-7). Un nuevo capítulo muy amplio ofrece cuantos datos se conocen de los sustitutos en las cátedras de «Prima» y «Vísperas» de los maestros anteriormente reseñados, y de los continuadores de la Escuela (c. 8). El capítulo conclusivo (c. 9) expone la influencia de la Escuela de Salamanca en los ámbitos universitarios español y portugués, en el Colegio Romano, en otros centros europeos y en el ambiente universitario de la América española; influjos en el Concilio de Trento y en el Catecismo Romano (a mi juicio, es el Catecismo donde menos puede mostrarse esa influencia); difusión de las obras de los Maestros de la Escuela y influjo tanto en la estructuración de una ética de la conquista y colonización de América como en la moral económica (c. 10). Los apéndices ofrecen unas tablas cronológicas que ponen en relación las fechas más importantes en la historia de la Escuela con la historia general de España y de Europa, y una bibliografía muy completa y útil, que se extenderá a la Bibliografía propiamente dicha que cierra el volumen.

Creo que a través de estas consideraciones queda clara la valoración que me merece la espléndida monografía del Profesor Belda Plans. Al expresar a continuación determinados «desiderata», espero que aparezcan como testimonio del interés que me ha acompañado durante mi lectura. Naturalmente soy consciente de que muchas de mis sugerencias son discutibles, y de que corresponden a opciones que pueden no coincidir con las que el autor ha tomado, tan respetables o más que las que guían mi pensamiento en este campo.

El autor ha subrayado con justeza la importancia de la innovación de Vitoria ya en 1526, como catedrático de «Prima», al tomar como texto para sus clases la *Suma Teológica* de Santo Tomás en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y ha señalado bien cómo con ello se cambiaban muy radicalmente los planteamientos de los Estatutos de la Facultad: autor neutral para las cátedras fundamentales de «Prima» y «Vísperas», y posibilidad de que los alumnos completaran después su formación asistiendo a una de las tres cátedras menores (Santo Tomás,

Escoto y nominales) para asimilar una de las tres vías (p. 328). Se pueden señalar, como ya lo hizo Ricardo García Villoslada[3] y como lo hace también el autor (p. 58-73), casos anteriores de utilización de la *Suma* como libro de texto. A mi juicio, habría que separar los casos de docencia de la *Suma* en Conventos importantes o en Estudios generales de la Orden de Predicadores, y aquéllos que tienen lugar en cátedras estrictamente universitarias. Un intento de clarificación de este punto falta tanto en Villoslada como en el autor (Cayetano y Pedro Crockaert usan la *Suma* dentro de la Orden; y no creo que Koellin lo haya hecho siempre en cátedras universitarias; p. 237). Ulteriormente se podría tal vez haber insistido en la permanencia que tuvo la opción de Vitoria, apoyado pronto desde la cátedra de «Vísperas» por Soto (a partir de 1532 en que empieza a enseñar tras haber ganado la oposición), frente a la transitoriedad de los casos anteriores a él, externos a los centros docentes dominicos. Para el afianzamiento del proceso es decisivo el apoyo que la preferencia de la *Suma* como libro de texto recibe de la naciente escuela jesuítica (el impulso procede del mismo San Ignacio y de las Constituciones; cf. 855, nota 110). Incluso psicológicamente gracias a la adhesión de los jesuitas la iniciativa perdía el aspecto de movimiento de los dominicos a favor del gran Doctor de su Orden. En todo caso, subrayaría más que la importancia de la iniciativa de Vitoria sólo se aprecia, si se advierte que ella desencadena un proceso que lleva ya en Salamanca al tomismo, de ser una de las «tres vías», la cual se enseñaba en una cátedra menor junto al escotismo y el nominalismo, a convertirse en el sistema teológico fundamental en la formación de los estudiantes, pues es así como llegaría a ser el sistema teológico prevalente en la Iglesia. La existencia de las «tres vías» había sido providencial en la historia de los Concilios de la Baja Edad Media y del mismo Concilio de Trento, ya que evitó una «filosofización» del dogma[4]. También ahora habría que señalar el papel providencial que tuvo el hecho de que el tomismo que se comenzó a impartir desde las cátedras, «neutrales» según los Estatutos de la Universidad de Salamanca anteriores a Vitoria, fuera precisamente un tomismo abierto.

Con respecto a Domingo de Soto, no creo que deba decirse de modo indistinto que en la cátedra de «Vísperas» haya explicado «toda la

---

[3] *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Romae 1938) p. 279-307.

[4] Cf. C. Pozo, *Dato revelado y formulaciones filosóficas*: Estudios Eclesiásticos 43(1968)21-22.

*Suma* y gran parte de la *Sentencias* de Lombardo» (p. 403), Soto explicaba la *Suma*; sólo al llegar al *Supplementum* tenía que recurrir a las *Sentencias* (cf. el cuadro que el autor hace en p. 417-418), pero porque el mismo *Supplementum* está tomado del comentario de Santo Tomás a las *Sentencias*. Cuando el autor supone que el prefacio de Soto a su obra *De natura et gratia* recoge «en esencia su discurso en defensa de la Teología Escolástica, habido en Trento en la Congregación General del 20 de mayo de 1546» (p. 455), entra en el terreno de una mera hipótesis. Para reflejar lo que fue aquel discurso habría preferido recurrir a la sola referencia segura que de él poseemos, al testimonio de Hércules Severoli[5], a pesar del carácter muy sumario que ese texto tiene, y haber dejado al prefacio a *De natura et gratia* su propia índole de proyecto teológico en el umbral de una obra muy importante. La frase de Soto en el prefacio («id quod coram vestra sanctitate in publica Synodo declamavi») no me «parece aludir a que esta disertación es la misma que ya expuso en los debates tridentinos poco antes» (p. 459), sino más bien sugiere que es un texto distinto que vuelve sobre el tema que él trató anteriormente en el Concilio.

La riqueza que aparece en los dos capítulos dedicados a Cano, delata la mano de un gran especialista en el conocimiento de este teólogo, que en su obra *De locis theologicis* sistematizó el método de la Escuela de Salamanca. Los méritos de esta obra y la fisonomía de su método teológico están acabadamente expuestos por el autor. A Cano debemos no pocos progresos en metología teológica que posteriormente pasaron a ser acervo común de los teólogos. Aunque se trate de un detalle terminológico, recuérdese la fórmula «definición *ex cathedra*» de la que parece ser creador (p. 743). Sin embargo, echo de menos una clarificación inicial sobre el tratado *De locis theologicis*, que no se puede poner en paralelismo con los *Loci communes theologici* de Melanchton (p. 549, nota 157), quien usa la expresión en un sentido totalmente distinto. Para no referirme a la tesis doctoral de A. Lang[6], baste citar su breve, pero luminoso, artículo en el «Lexikon für Theologie und Kirche», que distingue un doble uso de la expresión «lugar teológico» en la teología del siglo XVI[7]. Tanto Melanchton, como desde el lado católico Juan Eck (*Enchiridion locorum communium*), con el título de «loci» escriben

[5] *De concilio Tridentino commentarius*: CTr 1, 60.

[6] *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (München 1925).

[7] *Loci theologici*: Lexikon für Theologie und Kirche² 6, 1111.

obras sistemáticas en las que los «loci» concretos son referencia de sistematización, es decir, conceptos teológicos fundamentales en torno a los cuales puede construirse y, de hecho, el autor de la obra construye el sistema (por ejemplo, *iustificatio, gratia, peccatum, fides*), mientras que Melchor Cano, llamándolas «loci», recoge las fuentes de argumentación y enseña a utilizarlas. Para él los «lugares teológicos» son «tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant»[8]. También Vitoria había enumerado «aliqua *loca communia* argumentandi in theologia»[9], es decir, había usado la expresión en el sentido con que después la emplearía Cano en su obra genial.

Comprendo -y podría decir también que comparto- las dudas del autor sobre la pertenencia estricta de Bartolomé Carranza a la Escuela de Salamanca (p. 165 y 169). Sin embargo, creo que habría que haberse ocupado de él y por cierto no sólo en la perspectiva de las acusaciones de Cano contra su Catecismo (p. 602-614, también p. 891). Por cierto, en los conflictos de Cano con Carranza (más en general en la vida conflictiva de Cano) doy mucha más importancia a su complejo carácter (en el sentido de J.I. Tellechea) que a la pertenencia de Cano a una diversa escuela de espiritualidad con respecto a Carranza (diversidad a la que tan fuertemente apelaba V. Beltrán de Heredia) (cf. p. 543-544); ese carácter hace más inteligible su conducta con respecto a su obispado de Canarias o la lucha por el provincialato que cierra su vida. En todo caso, para una comprensión adecuada del método de la Escuela de Salamanca habría que haber prestado mayor atención a la *Summa Conciliorum et Pontificum* de Carranza[10]. Se trata, si se me permite hablar así, del primer «Denzinger» que se haya publicado en la historia de la teología y con el éxito de haber alcanzado desde 1546 a 1781 treinta ediciones. Carranza aunque pensó inicialmente esta obra como instrumento de trabajo para los Padres de Trento, hizo que llevara, como pórtico, una carta previa de Pedro de Sotomayor (en este caso tenemos a un teólogo salmantino en sentido estricto) quien abre el campo de los

---

[8] MELCHOR CANO, *De locis theologicis* 1, 3: *Opera*, t. 1 (Matriti 1764) p. 4.

[9] Comentado la *Suma Teológica* 1, q. 1, a. 8, en un manuscrito que se conserva en el Convento de San Esteban de Salamanca; véase el pasaje en POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (Madrid 1959) p. 54, nota 11.

[10] Sobre esta obra cf. A. DUVAL, *La «Summa Conciliorum» de Barthélemy Carranza*: Revue des Siences Philosophiques et Théologiques 41(1957)401-427.

destinatarios del libro y propugna que los estudiantes de teología unan la lectura asidua de Santo Tomás con la lectura de los Concilios[11].

A propósito de Domingo de Soto, alude el autor al nacimiento de lo que él llama la «Teología Moral Casuística» (p. 488); creo que habría sido preferible hablar del nacimiento de la Moral como disciplina autónoma, pues los casos de conciencia son sólo una parte de ella. En este proceso, el autor atribuye una influencia decisiva a la *Ratio studiorum*; a mi juicio habría que remontarse al mismo San Ignacio y a sus decisiones en la legislación. Pero es éste un tema cuyos datos históricos fundamentales creo haber expuesto en otra ocasión[12]; además sobre el conjunto del proceso que llevó a que la moral se estructura como disciplina autónoma, existe una excelente monografía de J. Theiner[13].

A la formación de una ética sobre la colonización americana por parte de los teólogos de la Escuela de Salamanca, el autor dedica unas valiosas páginas (p. 920-924). Quizás hubiera valido la pena señalar cómo el hecho americano condujo a los teólogos de Salamanca a plantearse, en toda su gravedad, el problema de la salvación de los infieles, para el que propusieron soluciones tan liberales que provocaron la reacción del jesuita José de Acosta por temor a que la amplitud de las soluciones salmantinas hiciera decaer el entusiasmo misional[14]. Este aspecto obligaría a no considerar las relaciones de Acosta con la Escuela de Salamanca como meramente positivas (p. 886-887).

El lector de esta nota de presentación del libro del Profesor Belda advertirá, sin dificultad, que más allá de este pequeño grupo de «desiderata» u observaciones, es sumamente amplio el campo en que coincido plenamente con los desarrollos del autor, a quien deseo reiterar mis sentimientos de estima por el buen hacer de su trabajo.

---

[11] Cf. POZO, *Presentación*, en J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio* (Madrid 1983) p. 25.

[12] *San Ignacio de Loyola y la Teología*: ATG 53(1990)32-35.

[13] *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin* (Regensburg 1970).

[14] Cf. POZO, *Repercusiones del descubrimiento de América en el ambiente teológico de las Universidades de Salamanca y Alcalá*: ATG 58(1995)9-22.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 343-344*

JUAN N. VARGAS S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Biblioteca Teológica Granadina 33. Facultad de Teología. Granada 2000. 304 págs. ISBN 84-921632-4-0.

«El libro que presentamos reúne las biografías, más largas o breves esquemas, de 940 jesuitas andaluces que, abandonando su patria fueron a estas nuevas tierras de Ultramar a llevar la luz de Cristo»; tierras de América desde las actuales de Nuevo Méjico hasta las de Argentina y Chile, la Florida y las Filipinas. Abarca el período que se extiende desde 1566, en que entran los primeros jesuitas españoles en La Florida, hasta 1767 en que los jesuitas fueron expulsados de España y sus dominios. Años antes, en 1549, habían llegado al Brasil los primeros jesuitas, en vida todavía de San Ignacio.

El intento de jesuitas andaluces de ir a misionar en América lo había aprobado San Ignacio. Como recuerda el autor, «en 1555 el Virrey del Perú, Marqués de Cañete, pidió dos Padres que llevar consigo. Pareciole bien al Comisario en España, San Francisco de Borja, quien rogó al provincial de Andalucía que escogiera dos sujetos aptos. Borja comunicó todo a San Ignacio, y la respuesta fue generosa, a pesar de la escasez que había en España para tanta demanda. Pero no pudieron embarcar porque los navíos naufragaron trágicamente».

La investigación la ha hecho el autor a través de los libros que aparecen en la bibliografía; por ello no es exhaustiva la presentación de esos novecientos cuarenta jesuitas; no ha agotado el catálogo de todos los jesuitas andaluces que fueron a América. Pero es un trabajo imprescindible para toda investigación ulterior en este campo.

De la lectura de este catálogo biográfico se deduce fácilmente la talla de aquellos misioneros, cuya inmensa mayoría fue voluntariamente a América y Filipinas, y las virtudes heroicas que practicaron en servicio de los más pobres, los indios a quienes civilizaron y catequizaron realizando, sobre todo en la célebres reducciones del Paraguay, la obra social más grande y desinteresada que se ha conocido.

De cada uno de estos jesuitas andaluces indica el autor los datos y año de su nacimiento, de su ingreso en la Compañía de Jesús, de sus estudios y vida religiosa, de su expedición a las Indias, de sus principales destinos y ocupaciones en aquellas tierras, y de su muerte o últimas noticias de las que hay constancia. Normalmente se cita la fuente de

donde se han tomado esos datos. Obviamente es desigual la amplitud de datos biográficos de los jesuitas catalogados; pero gracias a este libro y a su autor quedan menos héroes anónimos entre esos misioneros andaluces.

Añade el autor al final del libro unas notas geográficas, que informan sobre los principales territorios y pueblos indígenas en los que desarrollaron su abnegado trabajo estos misioneros. Muy ilustrativa es la lista de estos andaluces jesuitas catalogados por las actuales provincias de Andalucía, sus ciudades y pueblos de los que eran originarios. También aporta el autor una antología de «Cartas, narraciones y aventuras apostólicas de los jesuitas andaluces en América hispana hasta 1767», tomadas de unas cuarenta cartas edificantes que se enviaban desde aquellas tierras a los superiores, y una enumeración de las tribus de América del Sur con las que convivieron esos misioneros; con ellos ha pretendido que nos «podamos formar una idea de la idiosincrasia de los indios, de la labor ingente de los misioneros y de las enormes dificultades que hubo que vencer para implantar en América el cristianismo».

No podemos menos de felicitar por este trabajo y agradecérselo al P. Juan Nepomuceno Vargas Vega S.I., jesuita andaluz, natural de Écija, que llevado de su amor a la Compañía de Jesús y de su afecto a sus paisanos andaluces, ha puesto ante nuestros ojos estos aleccionadores ejemplos de religiosos que consagraron e inmolaron sus vidas en aras del bien sobrenatural de los hermanos menos favorecidos que habitaban en las tierras del ultramar español.

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 345-508*

# BIBLIOGRAFÍA

## I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

### Autores

**Acosta, José de S.I.**

PROVOST-SMITH, P., *José de Acosta: The rhetorical category of «dicere aptius» ad moral discourse and missionary praxis in «De procuranda indorum salute». Liber secundus: «De iure et iniuria belli»*: Memorie Domenicane, anno 117, Nova serie 31 (2000) 5-69.

El autor partiendo del supuesto de Acosta «de procuranda salute indorum recte atque apte dicere perdifficle est», analiza los problemas que señala Acosta en la evangelización de los indios y sus impedimentos, y la justicia e injusticia de las guerras que precedían a esa evangelización. Expone el autor los influjos doctrinales recibidos por Acosta, especialmente de los teólogos salmantinos, las circunstancias especiales del Perú donde redactó su libro, el humanismo clásico y renacentista reflejado en su estilo; muestra también el autor un amplio conocimiento de la literatura que existe sobre Acosta y su obra, y el recurso que a ella hacen las actuales tendencias de las teologías de la liberación. Subraya el hecho de la predicación del misionero escoltado por soldados, como fue la de Pablo en Roma; y como dice Quintiliano: «nonnunquam ... inter circumfusa militum arma dicendum est».

**Alfonso Mª de Ligorio, San**

*50° della proclamazione di S. Alonso a patrono dei confessori e dei moralisti (1950-2000)*: Spicilegium Historicum Congregationis SSmi. Redemptoris 48 (2000) 3-415.

Con motivo de este cincuentenario se publica este volumen monográfico en el que F. Serafino recuerda ese acontecimiento y subraya su aspecto de

heredad confiada a los miembros de su instituto religioso; E. Lage trata de S. Alfonso y la dirección espiritual, concretamente S. Alfonso como confesor y director espiritual, la confesión y la dirección espiritual, y la dirección de las «almas espirituales»; A. Roosen estudia la contemplación adquirida y la purificación del sentido en la *Praxis confesarii* de S. Alfonso, que tiene como fuente fundamental el *Directorio místico* del capuchino Bernardo de Castelvetere (1750); O. Weiss, traza el camino del Liguorismo al rigorismo —que califica como estaciones de un «fatal» desarrollo—, y expone la cura pastoral en las regiones de habla alemana, el influjo de Ligorio en los manuales de teología pastoral de los redentoristas transalpinos, y los manuales de teología moral de los redentoristas de habla alemana en el espíritu de San Alfonso; G. Orlandi aporta una contribución biográfica sobre Silvestre Tosques (ca 1690-1773), como funcionario de los ausburgos y funcionario pontificio, sus misiones en Viena y su vuelta a Italia. A. Owczarski informa sobre la bibliografía alfonsina en los cuatro años 1996-1999.

*La morale alfonsiana: una risposta alle sfide di ieri e oggi*. Roma. Academia Alfonsiana, 29-31 marzo 2000: Studia Moralia 38 (2000) 287-522.

Se publican en este volumen los trabajos que se aportaron en el Congreso en que se conmemoró el 50° aniversario de la proclamación de S. Alfonso Mª de Ligorio como patrón de los confesores y moralistas. B. Hidber presenta el congreso disertando sobre el título escogido para el mismo; R. Gallagher analiza la tradición alfonsiana a la luz del breve *Consueverunt omni tempore*, que proclamó a San Alfonso patrono de confesores y moralistas, y subraya el significado teológico de esa acontecimiento eclesial; S. Majorano muestra la presentación del confesor como pastor ideal en las obras de San Alfonso; M. Vidal indica los rasgos innovadores en la moral de San Alfonso, concretamente al tratar de la conciencia, del matrimonio y de la responsabilidad social y profesional, y en la superación de los planteamientos probabilista y probabiliorista, subrayando la condición salvífica de la verdad moral; R. Tremblay reflexiona sobre el fundamento último de la moral cristiana; P. Gilbert trata del perdón en la cultura contemporánea; M.P. Faggione diserta sobre el desafío del reduccionismo tecnocientífico al proyecto hombre y A.-M. Jérumanis sobre el desafío de la esperanza a las esperanzas intramundanas; M. McKeever aporta unas reflexiones conclusivas.

WEIß O., *Deutsche oder römische Moral? - oder: Der Streit um Alfons von Liguori*. QS 5. Pustet. Regensburg 2001. 317 págs. ISBN 3-7917-1744-8.

El autor juzga que esta discusión sobre San Alfonso Mª de Ligroio es un episodio de la disputa entre romanismo y germanismo en el siglo XIX; lo indica en el subtítulo de la obra. En los tres primeros capítulos expone con detalle

y rigor la persona y obra del santo y la recepción de la misma en las dos etapas que señala del siglo XIX. El capítulo cuarto lo dedica a los ataques de Döllinger contra la moral de Ligorio; el quinto a las reacciones de las escuelas teológicas alemanas hacia 1900. En el capítulo sexto expone ampliamente la polémica de Robert Grassmann en Alemania, y deja para el capítulo doce la misma controversia en países fuera del area de lengua alemana. Los capítulos séptimo y octavo tratan del movimiento «Alldeutsche» en Austria y Ligorio, y sus protagonistas. En los noveno y décimo capítulos prosigue el autor exponiendo la lucha en torno a Ligorio en Alemania, y sus tres nuevos enemigos. El capítulo undécimo se ocupa de los últimos ataques y de la situación actual. En las consideraciones finales insiste en los puntos «alérgicos» entre el mundo alemán y la personalidad, teología y piedad específica de San Alfonso, y expone una visión de conjunto conclusiva de todo el tema estudiado. Es una investigación amplia y profunda sobre un tema alfonsiano de gran interés.

**Aragón, Pedro de**

JERICÓ, IGN., *Credere et discredere. Sobre la problemática del artículo de fe en los comentarios impresos de Pedro de Aragón*: Carthaginensia 16 (2000) 365-408.

En 1584 aparecieron dos comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, el de D. Báñez y el de Pedro de Aragón, y en ambos se trataba la problemática sobre la pérdida de la fe en quien deja de creer un solo artículo de la fe. El autor de este estudio presenta la doctrina de Pedro de Aragón sobre este punto, primeramente la explicación propia de Pedro de Aragón y después el desarrollo del mismo problema tal como aparece en la historia de la teología de la fe y de la Iglesia. La afirmación del concilio de Trento de que la fe se pierde por un acto de infidelidad no fue presentada, según Aragón, como una definición infalible; se limitó el concilio a repetir lo que comúnmente decían los teólogos católicos.

Véase: **León, Fr. Luis de**

**Arias Montano, Benito**

GÓMEZ CANSECO, L., *La tolerancia religiosa y las fronteras de la ortodoxia en Benito Arias Montano y Pedro de Valencia*: Ciudad de Dios 213 (2000) 423-448.

El autor pretende situar el pensamiento de Arias Montano y de su discípulo Pedro de Valencia en el ámbito contrarreformista y como parte de los

movimientos de Reforma interiores al catolicismo y de la tensión entre la tolerancia del humanismo cristiano y la rigidez de la ortodoxia representada por la Inquisición. Estos dos humanistas creían que la Iglesia podría abrir sus fronteras teológicas ante los movimientos protestantes, ante los conversos, criptojudíos y los mismos judíos, ante los moriscos, ante los laicos, y ante los que eran juzgados sospechosos de heterodoxia. Su propuesta concreta era crear un espacio abierto a un ecumenismo, que tenía sus raíces en Erasmo, pero que se alimentaba de la doctrina y formación complutense y de una nueva espiritualidad. El autor analiza bajo esos aspectos las obras de los dos humanistas estudiados.

**Ávila, Francisco de, OFM**

FRANCISCO DE ÁVILA O.F.M., *La vida y la muerte, o vergel de discretos (1508)*. Estudio y edición de PEDRO M. CÁTEDRA. Espirituales Españoles. Serie maior 2. Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 2000. 411 págs. ISBN 84-7392-445-2.

«Esta obra fue impresa en la muy leal y ínclita ciudad de Salamanca por maestre Hans Gysser alemán, en presencia del mesmo padre fray Francisco d'Ávila, que la compuso e fue personal corrector della». Y fue la única impresión hasta la presente edición que nos ofrece la colección de Espirituales Españoles. Es un poema de 11.954 versos octosílabos de gran sonoridad; por ejemplo, los que dedica a Graciano «y el maestro Graciano / que por alto modo y llano / copiló todo el *Decreto;* / bien mostró ser gran discreto / quien tuvo tan linda mano» (versos 10100-10104). En las primeras páginas del libro describe su autor el contenido de sus 54 secciones o «partículas». Precede al texto un estudio introductorio sobre el libro y el autor, y sobre las características de esta edición segunda. Es de gran utilidad el índice onomástico de unos tres mil personajes citados en el «Vergel».

**Báñez, Domingo**

HORST U., *Melchor Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgatadekrets*: Münchener Theologische Zeitschrift 51 (2000) 331-351.

«El debate de los padres del concilio de Trento sobre el decreto de la Vulgata y la resonancia crítica que ya entonces encontró fueron un presagio de las controversias que luego no se hicieron esperar». El autor del artículo afirma que en el entorno del concilio de Trento se configuraron ya las opiniones y ar-

gumentos que en los siglos venideros iban a dominar las discusiones sobre la preeminencia de la Vulgata y su autoridad en la enseñanza de la Iglesia; aunque en la mayoría de los casos no se impugnase que las lenguas bíblicas ayudaban a la comprensión del texto, éstas, sin embargo, apenas rozaban la interpretación del texto, sino que permanecían en lugar aparte. Expone luego el pensamiento de Melchor Cano, situado entre el humanismo y la teología escolástica, los tres principios que propone y la defensa que de ellos hace, y el valor que atribuye a las versiones en lenguas antiguas de la Biblia. Tras unas indicaciones sobre el problema de la Vulgata en España, pasa el autor a estudiar la explicación de Domingo Báñez, 1584, sobre los «Loci theologici» del «praeceptor meus Cano», y la nueva valoración de la Vulgata; fue un cambio de orientación que llegó demasiado tarde a los procesos de la Inquisición.

JERICÓ IGN., *La confirmación de los dogmas de fe desde las tradiciones divinas. La enseñanza de Domingo Báñez (1584)*: Communio 33 (2000) 287-363.

Dice el autor que «una de las cuestiones tratadas especialmente entre los teólogos del siglo XVI fue el valor equiparable en autoridad entre las tradiciones divinas y la Sagrada Escritura. Como parte de esta realidad se intentó demostrar que, gracias a las tradiciones divinas recibidas desde los Apóstoles y conservadas constantemente en la Iglesia a lo largo del tiempo, pueden los cristianos confirmar correctamente un determinado dogma de fe». Y añade: «Será precisamente ésta la tarea que acometerá el presente estudio en la obra impresa de Domingo Báñez de 1584: los comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás». Tras unas notas biográficas de Báñez el autor expone ampliamente la doctrina de Báñez; luego desarrolla esa doctrina deteniéndose en la autoridad, la tradición en la Escritura o sin ella, la autoría de Dios, el dogma de fe, la oscuridad de la revelación divina, la obligación de aceptarla. Báñez «se impuso la tarea de mostrar cómo basta atender a las tradiciones divinas para adquirir confirmación cierta o segura de lo que es en realidad un dogma de fe»; pero de ahí no se deduce que la Iglesia «puede en un momento dado convertir un dogma de fe en un artículo de fe sin atender y sin fundamentar de hecho su decisión en la Sagrada Escritura»

JERICÓ, IGN., *Apostasía, excomunión y pecado por el abandono del hábito religioso. La enseñanza de Domingo Báñez (1584)*: Studium 40 (2000) 407-430.

Báñez trata de la apostasía que comete un religioso, cuando abandona el hábito religioso y con él la vida religiosa, en su comentario al artículo 1° de la cuestión 12ª de la Secunda Secundae, publicado en 1584. Expone primero el pensamiento de Báñez y luego lo sistematiza en los «tres peldaños en los que

se puede incurrir por abandono del hábito religioso», la apostasía de la religión, la excomunión, el pecado grave, o leve solamente en algún caso. Es sabido que esa figura y pena han desaparecido de la actual legislación canónica; el canon 665 § 2 impone solamente al superior la obligación de buscar solícitamente al religioso que se ausentare ilegítimamente de la casa religiosa con intención de librarse de la obediencia y le ayude a volver y a perseverar en su vocación.

**Cano, Melchor**

KÖRNER, B., *Die Geschichte als locus theologicos bei Melchior Cano*: Rivista Teologica di Lugano 5 (2000) 257-269

En el 13° Coloquio de Teología de Lugano, 29-29 de mayo de 1999 presentó Körner este estudio en el que muestra la significación que atribuyó Melchor Cano a la historia, explícita o implícitamente. Expone la obra de Cano, su doctrina sobre la historia como lugar teológico, y el anclaje de la teología en la historia; y cómo la actual teología reafirma su importancia.

**Carranza, Bartolomé**

HERRERO, F., *Fray Bartolomé Carranza: vocación apostólica y espíritu reformador*: Ciencia Tomista 127 (2000) 473-500.

El autor comenta diez sermones de Fr. Bartolomé de Carranza con referencia a tres circunstancias y lugares: Trento, donde propugnó la reforma —análisis de cinco sermones—; en Inglaterra, donde fue paladín de la restauración católica —cuatro sermones—; en Valladolid, donde predicó un sermón de tolerancia.

**Clifford, Martín**

TARANTINO G., *Martin Clifford, 1624-1677. Deismo e tolleranza nell'Inghilterra della restaurazione*. Leo S. Olschki. Firenze. 2000. 386 págs. ISBN 88-222-4966-6.

Excelente presentación y estudio biográfico y ambiental histórico hace el autor de la figura de M. Clifford y de su escrito «A treatise of Humane Reason». Expone en sucesivos capítulos la biografía de Clifford, un análisis de su «Tratado», el debate que provocó en Inglaterra, la apología que del tratado hizo Alberto Warren, la traducción francesa del tratado publicada por Popple en Ho-

landa y otras traducciones, y el «Rational Catechisme» y el «Discourse of Humane Reason» del mismo Popple, y las críticas de Jurieu y Poiret. Como apéndices reproduce el texto de «A treatise of Humane Reason» de Clifford, la «Apology for the Discours of Humane Reason» de Alberto Warren, la conclusión de «Discorurs of Humane Reason» de W. Popple, una carta de G. Williers a Clifford y otra de éste al conde de Shaftsbury.

**Codorniu, Antonio**

RICO CALLADO, F.L., *La reforma de la predicación en la orden ignaciana. «El nuevo predicador instruido» (1740) de Antonio Codorniu*: Revista de historia moderna 18 (2000) 311-340.

La obra del A. Codorniu tiene un gran interés para conocer los caracteres de la reforma de la predicación emprendida en la España del siglo XVIII; se encuadra en la corriente jesuita que desde el seiscientos pretendió la recuperación de una oratoria sagrada más rigurosa. Se alejó del barroquismo y del conceptismo, propugnó la sencillez y la importancia de los «ejemplos», aunque paradójicamente admiró a Vieira. Reaccionó contra la religiosidad supersticiosa, milagrera, de casi-adoración de los santos. Mantuvo que el predicador debe «amenazar con el castigo y animar con el premio», pues juzgaban los predicadores de entonces que el pueblo llano era incapaz de alcanzar unas formas más elevadas de vivencia religiosa.

**Cuevas, Fr. Domingo de las**

RUIZ CAMPOS, M., *La justificación y el mérito en las lecciones de Fr. Do mingo de las Cuevas sobre S.Th. I-II, 113-114*: Anales Valentinos 51 (2000) 91-122.

En la Biblioteca de San Juan de Ribera en el Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia se encuentran estos comentarios de Fr. Domingo de las Cuevas O.P., († 1559). El artículo nos ofrece datos sobre este teólogo de la escuela de Salamanca, y analiza la doctrina del mismo sobre la justificación y el mérito. Al exponerla, confrontándola con la de los reformadores, describe primero el acontecimiento de la justificación —perdón de los pecados, «sumus formaliter iusti», las disposiciones del hombre en su justificación, y su dimensión cristológica—; trata luego del problema del mérito, y resalta las ideas teológicas claves de la reflexión de Cuevas. Concluye el artículo que las explicaciones de fr. Domingo «a pesar de mantener la terminología escolástica, está atravesada de conceptos de carácter personalista»; sin embargo, ni él ni la

teología católica de su tiempo consiguieron «un acercamiento definitivo a los problemas religiosos y existenciales que el protestantismo había planteado».

**Erasmo de Rotterdam**

ERASMO. *Preparación y aparejo para bien morir.* Traducción de BERNARDO PÉREZ DE CHINCHÓN. Edición, introducción y notas de JOAQUÍN PARELLADA. Espirituales Españoles 52. Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 2000. 354 págs. ISBN 84-7392-450-9.

Excelente y completísima edición de la traducción que hizo Bernardo Pérez de Chinchón de la obra de Erasmo es la que debemos al investigador Joaquín Parellada. A las 90 páginas del texto traducido le preceden más de doscientas en las que nos ofrece una completa introducción a la obra y al traductor. En ese estudio preliminar expone la tradición de las obras sobre el bien morir, el libro de Erasmo y los de sus traductores, traza la biografía de Bernardo Pérez de Chinchón y su actividad de escritor, estudia su traducción de la «Preparación y aparejo para bien morir» que incluye un detenido análisis léxico-semántico de esa traducción y la comparación con otras traducciones de la misma obra, y la bibliografía completa de Bernardo Pérez y descripción de las ediciones de los libros. Al texto mismo precede un estudio sobre los manuscritos de la traducción, y siguen las notas críticas de variantes de esos manuscritos, mientras que las notas a pie de página aportan citas, comentarios, etc.; sigue un vocabulario de arcaísmos, neologismos, vulgarismos, etc. Cierra el volumen la bibliografía de libros y artículos consultados y de repertorios bibliográficos.

GONZALO, J.L., *Erasmo en la biblioteca de Felipe II (1532-1568)*: La Ciudad de Dios 213 (2000) 389-421.

«Uno de los episodios más desconocidos de la influencia de Erasmo de Rotterdam en España durante la primera mitad del siglo XVI es la gran importancia que el erasmismo tuvo en la educación del príncipe Felipe, hijo y heredero de Carlos V». Encontramos sus lecturas en la biblioteca de El Escorial, para la cual se siguieron adquiriendo nuevos volúmenes después de acabada la formación del príncipe. El autor recoge datos sobre la compra de esos libros, y la repercusión que tuvo la prohibición de las obras de Erasmo por la Inquisición en esa biblioteca.

**Francisco de Sales, San**

BORDES, HÉLÈNE, *Rire et sourire dans les Entretiens spirituels de François de Sales*: Vie consacrée 72 (2000) 292-313.

Resulta extraño encontrar motivos de reír o incluso sonreír en obras que pretenden fomentar la unión con Dios en la oración. La autora, especialista en la figura y espiritualidad del santo, explica con textos suyos el tipo de humor que él fomenta, los aspectos de ese humor en sus *Entretiens spirituels*, y la importancia que le otorga en la vida espiritual.

SONREÍR, V., *La dirección espiritual epistolar en San Francisco de Sales*: Isidorianum 9 (2000) 415-464.

Se conservan más de doscientas cartas de San Francisco de Sales, de las cuales la mayoría tratan de temas del espíritu. El presente artículo juzga que la dirección espiritual llevada a cabo por San Francisco de Sales fue en todos los casos, y especialmente en el de Santa Juana Francisca de Chantal, una experiencia de Dios compartida; un «acompañamiento», como hoy se prefiere decir. El autor estudia estos aspectos: la novedad de este género literario; la relación entre el director y la dirigida; el deseo de perfección; la libertad de espíritu en la persona dirigida; tres cartas programáticas de iniciación a la vida espiritual; dificultades en el seguimiento de Jesús; la oración y los sacramentos en la vida cristiana; la propuesta salesiana de valores espirituales; proyecto der Dios y proyecto personal.

**Ignacio de Loyola, San**

*Aimer davantage. Commentaires des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Christus 186 Hors serie. Assas éditions. Paris 2000. 286 págs. ISBN 2-

El éxito alcanzado por una primera edición de artículos que comentan los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, *Chercher et trouver Dieu*, Christus 124-HS, ha movido a sus editores a publicar un nuevo volumen de las mismas características, pero que integra nuevos estudios procedentes de la revista *Christus*. Al final del volumen se indican los números de esa revista, o excepcionalmente de otras publicaciones, de donde se han tomado la mayoría de los artículos, aunque todos han sido revisados en vistas a esta nueva edición. Son 24 artículos que profundizan sobre la finalidad y el contenido esencial de las meditaciones y principales documentos de los Ejercicios ignacianos, ordenados según la sucesión de ellos en el libro de los Ejercicios. Como esperan los editores este comentario ofrecerá a algunos una introducción, a otros una

nueva lectura, una profundización o una confirmación de su propia experiencia o interpretación; la especialización y prestigio de los autores de los artículos nos lo aseguran.

DEMOUSTIER, A., *Lecture du texte des Exercicices Spirituels d'Ignace de Loyola. La proposition des Excercices*, Cahier II, Médiasèvres 2000, 150 págs. ISBN 2-900-388-54-6.

Nos encontramos aquí en la segunda parte de una serie de lecciones tenidas en el Centre Sevres de Paris sobre la dinámica de los ejercicios Espirituales. En el primer volumen, presentado a modo de apuntes para el curso, se comentaron los textos ignacianos correspondientes a la primera semana de los Ejercicios Espirituales (Anotaciones, Principio y Fundamento, Exámenes y meditaciones). En el presente volumen se analizan los textos correspondientes a la segunda semana. En la primera lección (IV del conjunto) se repasan las adiciones y el ejercicios del Reino. En segundo lugar se comentan las contemplaciones del misterio de Cristo y, por último, el cuarto día de la segunda semana con los temas de el preámbulo para elegir estado, las dos banderas, los tres binarios y los tres maneras de humildad. Queda todo como enfocado para afrontar el tema central de la elección.

La lectura que se hace del texto tiene un enfoque muy particular. Se trata de una interpretación de corte psicoanalítico y, dentro de esta perspectiva concreta, con el enfoque y la terminología de la escuela de Jacques Lacan. Este enfoque confiere al texto su riqueza y su limitación. Riqueza, en cuanto que la dinámica profunda de los Ejercicios se presta muy bien a este enfoque de psicodinámica propio de la escuela lacaniana. El tema del deseo, central en la teorización de J. Lacan, ofrece, efectivamente, una clave fundamental en la comprensión de la dinámica que Ignacio propone en los Ejercicios. Son las determinaciones últimas del mundo afectivo las que han de ser movilizadas y transformadas en la experiencia espiritual propuesta. Al mismo tiempo, el enfoque lacaniano puede sorprender, chocar o también ofrecer dificultades de compresión para los que se encuentren muy alejados del campo psicológico. En cualquier caso, en el texto no se abusa de la terminología psicoanalítica y se preocupa por señalar la dinámica afectiva de fondo de un modo accesible a los profanos. También tiene en cuenta las referencias históricas y de la tradición espiritual que juegan como trasfondo en el texto ignaciano, invitando a una reformulación de esas claves teniendo en consideración los factores socioculturales del presente. Se insiste siempre, sin embargo, en la necesidad de preservar la estructura de fondo del proceso.

Como pequeña observación hay que hacer notar la deficiente ortografía en los momentos (escasos, por otra parte) en que se utilizan términos en español. El estudio presenta una indudable utilidad para todos los interesados en

la espiritualidad ignaciana y en una relectura de los ejercicios que ponga de manifiesto su dinámica psicológica de fondo.

C. Domínguez

*Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung*. Hrsg. FUNIOK RÜDIGER / SCHÖNDORF HARALD. Auer Verlag. Danauwörth 2000. 279 págs. ISBN 3-403-03225-6.

Después de una Introducción de los editores sobre Ignacio de Loyola y la pedagogía de los jesuitas en la historia y en el presente, se reúnen en este volumen doce estudios: unos son originales, otros fueron publicados anteriormente, aunque revisados para esta nueva edición. Tanto el primer artículo como los dos artículos de la última sección son una selección de textos de documentos más amplios. En la primera sección, bajo el título «Ignacio de Loyola, autor de los Ejercicios espirituales, fundador de una orden pastoral y de los primeros colegios jesuitas», R. García-Mateo expone los elementos pedagógicos que contienen los Ejercicios espirituales ignacianos; St. Ch. Kessler relaciona esos Ejercicios con la ordenación de los estudios de los jesuitas; del libro de J.W. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*, se reproducen las páginas que tratan de las escuelas de los primeros jesuitas; también se reproducen páginas del libro *Klassiker der Pädagogie* de K. Erlinhagen sobre Ignacio de Loyola que destacan su aportación pedagógica; páginas del libro de Kl. Mertes sobre San Ignacio exponen los comienzos en el colegio de Mesina de la pedagogía de los colegios de jesuitas; R. Fischer responde a su pregunta sobre lo que pueden decir las reglas de las órdenes religiosas, y especialmente las constituciones de la Compañía de Jesús a los directivos de hoy. La sección siguiente se titula «Ejemplos de la pedagogía jesuítica en colegios y trabajo con la juventud, desde el comienzo hasta la supresión de la orden, 1773»; en ella Rita Haub describe, como muestra de la jornada escolar jesuítica, la ordenación de estudios de Baviera, 1569, y la Ratio studiorum de 1599; otro ejemplo de la enseñanza de los colegios de jesuitas es el colegio de Munich del que nos informa Fr. Schlederer en su libro *Handbuch der Geschichte des Bayerischen Bildungswesens*, del que se transcriben unas páginas; Chr. Wolff trata detenidamente del teatro de los jesuitas en Alemania; del libro de J. Oswald sobre el colegio de Burghausen, se transcribe las páginas que informan sobre la congregación mariana de ese colegio; R. Beistein informa del paso de las congregaciones marianas a las comunidades de vida cristiana, como del camino de una idea educativa religiosa a través de los tiempos; G. Kraemer expone la trasformación de la pedagogía de los jesuitas en Alemania llevada a cabo por las «Lotharinger Chorfrauen» y Bernard Overberg. En la sección «Pedagogía de los jesuitas hoy» se trascriben algunos párrafos de dos documentos de la Comisión internacional para el apostolado de la educación de los jesuitas: «Rasgos fundamentales de la educación jesuítica, 1986» y «Principios prácticos de la pedagogía ignaciana,

1993». Completan el volumen informaciones sobre números, Hechos y Direcciones» y unas Indicaciones bibliográfica. Noventa y una reproducciones fotográficas ilustran gratamente el texto.

MEISSNER, W.W., *To the Greater Glory. A Psychological Study of Ignatian Spirituality*, Marquette University Press, Wisconsin 1999, U.S.A. 657 págs. ISBN 0-87462-640-4.

W.W. Meissner es una figura importante dentro del panorama psicoanalítico actual. Sus obras sobre teoría psicoanalítica son reconocidas internacionalmente. Dentro del campo del psicoanálisis de la religión aparece también como una figura emblemática. Su obra *Psychoanalysis of Religous Experience* (Yale University Press, New Haven 1984) se cuenta como trabajo fundamental dentro de este área del psicoanálisis aplicado. En 1992 publicó un importante estudio titulado *Ignatius of Loyola. The psychology of a Saint*, Yale University Press, New Haven 1992) y traducido (pésimamente) al español por la editorial, Anaya & Mario Muchnik en 1995.

En esta ocasión Meissner centra su atención en la espiritualidad ignaciana en su conjunto, sin perder nunca de vista que dicha experiencia espiritual no se entiende sin su íntima conexión con los mecanismos psíquicos a través de los cuales se llevó a cabo. Esa experiencia, Ignacio la destiló primero en los Ejercicios Espirituales, pero también en muchos textos de las Constituciones, cartas, instrucciones, etc...

El autor nos advierte con razón desde el comienzo que no estamos ante un libro religioso, sino ante un estudio psicoanalítico sobre una materia de espiritualidad, particularmente importante en la cultura occidental. Los riesgos que implica tal propósito de análisis psíquico no se escapan al autor. La lejanía histórica del protagonista fundamental de esa experiencia y la distancia cultural existente juegan siempre por ello en el autor como una cautela necesaria a la hora de hacer juicios y valoraciones psicológicas.

La primera parte de la obra nos sitúa en la experiencia vivida por san Ignacio en el proceso de reconstrucción interior que tuvo lugar tras la conversión y que le posibilitó el llegar a convertirse no solo en el fundador y General de una nueva orden religiosa, sino también en uno de los grandes místicos de la historia de la Iglesia. No se trata de un mero resumen de su obra anterior. Ahora se da por conocida la psicología del personaje y se busca sobre todo comprender el papel que pudo jugar esa psicología en el herencia espiritual que dejó como legado y que marcó a sus seguidores a lo largo de la historia de la Compañía. Parece evidente en estas páginas que el autor suaviza un tanto el nivel de sus interpretaciones psicoanalíticas que, la vez anterior, provocaron algún desconcierto y muchas resistencias en los círculos profanos al psicoanálisis.

A partir de la experiencia ignaciana, se establece un diálogo con la experiencia psicoanalítica, advirtiendo sus puntos de congruencias y sus diferencias también. De ese modo replantea muy acertadamente la relaciones entre el psicoanálisis y la experiencia religiosa a partir de casos concretos (en éste, el de san Ignacio) y no, tal como es más frecuente, a partir de meras teorizaciones sobre teoría psicoanalítica y teología.

La obra posee una idea directriz fundamental: la de la relación íntima de la gracia y los motivos humanos. El autor está convencido de que la acción de Dios no violenta las capacidades psíquicas humanas, sino que trabaja a través de ellas. De ahí que el libro pretenda ser también una ayuda a llamados "directores" de Ejercicios Espirituales para que puedan comprender mejor el material humano con el que trabajan para ayuda a las almas en su particular camino hacia Dios. Las páginas dedicadas a la ascética y mística son particularmente iluminadoras a este respecto. Tras el repaso a la biografía de Ignacio, el autor acomete el análisis de los Ejercicios Espirituales en sus orígenes y en sus grandes capítulos (anotaciones, reglas de discernimiento, elección, etc.) con particular atención a la primera y segunda semana. En la tercera parte se emprende el análisis de las Constituciones en las que, según el autor, Ignacio traduce las frases lapidarias de los Ejercicios Espirituales en normas y directrices explícitas para una vida de santidad y apostolado en sus seguidores. La cuarta parte constituye un auténtico tratado sobre psicología de la obediencia, partiendo de las dificultades especiales que hoy se viven en este área y con un detallado análisis de lo que la obediencia supone en el desarrollo humano, así como en sus funciones y patologías (particularmente en personalidades obsesivas, paranoides o narcisistas). En sí mismo, este apartado, podría haber sido un volumen coherente y de sumo interés para la psicología y la espiritualidad.

La obra, como la anterior sobre la vida de san Ignacio deja ver una posición psicoanalítica concreta: la norteamericana, conocida como Psicología del Yo. Los puntos de vista más europeos de Lacan, Melanie Klein y las escuela de las "relaciones objetales" son ignoradas en su práctica totalidad. En esta ocasión, al menos, encontramos alguna referencia a autores como L. Beirnaert que, como psicoanalista y jesuita también, dedicó importantes trabajos a la espiritualidad ignaciana desde un enfoque diverso. Como siempre, Meissner da prueba de un sólido rigor en el manejo de las fuentes históricas y material de análisis, así como una laudable cautela a la hora de efectuar valoraciones o evaluaciones psicodiagnósticas.

La obra constituye, sin duda, una aportación importante al conocimiento de la espiritualidad ignaciana y merecería muy bien su traducción (esperemos que mejor que la anterior sobre la vida de San Ignacio) para el público de habla hispana en general.

C. Domínguez.

**Juan de Ávila, San**

ESQUERDA, J., *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*. B.A.C. 608. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 569 págs. ISBN 84-7914-497-1.

El reconocido especialista en San Juan de Ávila presenta en este libro el contenido de su doctrina en su ambiente histórico y cultural; el lector comparte la sorpresa del autor al «haber encontrado una vez más o quizás de un modo nuevo al Maestro en todos los campos de la doctrina y vida cristiana». «En el presente estudio aparecen tratados todos los temas básicos del cristianismo, ordenados según nuestra metodología teológica actual (teología, pastoral, espiritualidad)». Así es; en los capítulos III al VI va exponiendo el autor, mediante citas de las obras del santo Maestro, la doctrina contenida en los escritos avilistas; los temas teológicos básicos —recorre todos los tratados teológicos especulativos—, los temas de teología pastoral y de evangelización —pastoral profética, litúrgica, diaconal y de inserción, y de primera evangelización—, los temas de vida y espiritualidad cristiana, y los temas de vida y espiritualidad sacerdotal. Con razón se puede concluir que «Juan de Ávila es un genio del cristianismo y de la cultura humana en general. Su doctrina es eminente y relativamente completa». Preceden dos capítulos en los que el autor expone el ambiente sociocultural e histórico y las líneas básicas de la figura del Maestro, y el radio de acción e influencia apostólica, el abanico y contenido de sus escritos y su influencia histórica posterior: son capítulos en que se recogen una enorme abundancia de datos, y constituyen una excelente introducción al estudio doctrinal posterior. Las notas al pie de página muestran la amplitud de la investigación realizada. Es muy apreciable la bibliografía avilista distribuida por materias que se ofrece al final del volumen. El autor apunta también en sus líneas conclusivas posibles «nuevos campos abiertos a la investigación y reflexión».

MARTÍNEZ GIL, J.L., *San Juan de Ávila, director espiritual de San Juan de Dios:* Salmanticensis 47 (2000) 433-474.

«Juan de Dios, tras escuchar el sermón predicado por el P. Juan de Ávila, comienza una nueva etapa de su vida que será orientada en todo momento por el maestro Juan de Ávila». El autor desarrolla las circunstancias de este discipulado, el camino que desde entonces sigue Juan de Dios, sus entrevistas con el Maestro en diversas ciudades, el apoyo de éste en la fundación del primer albergue y luego del hospital, la relación entre el carisma de Juan de Dios y el «Audi Flia» de Juan de Ávila y en la correspondencia epistolar entre ambos. También en los procesos de beatificación de San Juan de Ávila se pregunta sobre la relación entre estos dos santos.

SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas. I. Nueva edición crítica*. BAC Maior 64. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 999 págs. ISBN 84-7914-551-X.

La edición en seis tomos de la colección BAC Normal de las Obras Completas de San Juan de Ávila está agotada en cuatro de sus tomos. La Conferencia Episcopal Española ha juzgado necesario hacer «una nueva edición para que no solo los investigadores sino el mayor número posible de cristianos pudiera acercarse al Maestro Ávila»; la Biblioteca de Autores Cristianos ha acogido de nuevo esta empresa, y en su colección «Maior» publicará en cuatro volúmenes de nuevo la edición crítica de las Obras Completas del Maestro. En el presente primer volumen se reproducen con acierto las presentaciones de las ediciones anteriores y se ofrece en primer lugar una muy completa bibliografía avilista: ediciones, fuentes históricas, bibliografía. Precede también el magnífico estudio biográfico, corregido y aumentado de la edición anterior; se reproduce el texto de la edición de 1970 con su aparato crítico y un extraordinario bagaje de notas a pie de página, en las que se incluye el texto latino de las citas del Maestro, que se han traducido al castellano; siguen en apéndices documentos muy interesantes sobre la beatificación y canonización del santo. Se reeditan las dos ediciones del «Audi, filia», 1556 y 1574, las «Pláticas espirituales» —catorce a sacerdotes y dos a monjas—, y los tratados «Sobre el sacerdocio» y «Sobre el amor de Dios. Se conservan la citas por líneas en tres «Pláticas espirituales» y en el «Tratado sobre el amor de Dios». Cada uno de estos tratados va precedido de una amplia y documentada introducción, que da noticia de los manuscritos y ediciones que se han consultado.

SAN JUAN DE ÁVILA, *Siete tratados inéditos*. Ed. ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO. Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia Salamanca. Espirituales Españoles. Textos 49. Madrid 2000. 142 págs. ISBN 84-7392-455-X.

Se publican en este volumen siete tratados de S. Juan de Ávila, encontrados en un manuscrito de 1596 en el Archivo Provincial de los Franciscanos de Santiago de Compostela. Los preceden cinco tratados ya editados, aunque los tres primeros son tres partes del «Memorial segundo al Concilio de Trento. Los tratados inéditos están de alguna manera titulados: 1. «Avisos para aprovechar en la oración», 2. «Tratado de la nihilación». 3. «Consideración para cuando oyeres Misa». 4. Carta a una dama». 5. «Carta a D. Francisco de Guzmán». 6. «Consideración de la muerte«. 7. «Reglamento de las misiones». En tres capítulos introductorios el editor describe la historia y contenido del manuscrito estudiado, expone las lecturas variantes de este manuscrito respecto a la primera parte del «Memorial segundo al Concilio de Trento», y muestra la autenticidad avilista de estos siete tratados, mediante el examen de su léxico

y de sus conceptos. Al final concluye triunfalmente: «Los siete nuevos tratados son efectivamente del Maestro Ávila. No hay lugar a dudas». Nosotros felicitamos al investigador por su feliz hallazgo, y nos felicitamos de haber recuperado unas páginas más de las «dos mil hojas en folio o en cuarto», escritas por San Juan de Ávila, que juzgaba Luis Sala Balust se habían perdido.

**Juan de la Cruz, San**

CHOWNING, D., *El camino de la sanación en San Juan de la Cruz*: Revista de Espiritualidad 59 (2000) 253-333.

«Para San Juan de la Cruz la enfermedad que sufre el ser humano se reduce a una incapacidad de amar». El autor expone qué entiende San Juan de la Cruz por «sanación» y cómo se consigue. Divide su estudio en tres partes. La primera se fundamenta en los conceptos psicológicos de C.G. Jung; sigue un breve comentario sobre los conceptos de inconsciente y de la sombra en la obra de San Juan de la Cruz. La segunda parte estudia la actividad teurapéutica divina a través de la contemplación purificadora. La tercera parte se centra en el modo cómo el hombre puede contribuir al proceso de sanación psicológica y espiritual según la doctrina sanjuanista. El trabajo se cierra con una breve enumeración de las herramientas que nos permiten obtener la sanación espiritual y psicológica según la mística carmelitana.

MARTÍNEZ, E., *San Juan de la Cruz. Para una recreación del humanismo renacentista más allá de la modernidad*: Revista de Espiritualidad 59 (2000) 335-372.

El autor expone en primer lugar el proyecto humanista en Pico de la Mirándola y las líneas maestras en la concepción humanista del hombre; estudia después el papel de San Juan de la Cruz en el proyecto humanista y su humanista filosofía.

OFILADA, M., *Síntesis de la antropología sanjuanista: de alma a esposa pasando por espíritu:* Teología Espiritual 45 (2001) 43-69.

El autor se propone «dejar patente la riqueza de la antropología teológica del Doctor Místico respondiendo a las exigencias de una exposición nítida del hombre-protagonista en el proceso espiritual o místico teniendo en cuenta el proceso de transformación que tiene lugar en el camino hacia la unión con Dios». Para ello analiza el léxico filosófico-psicológico-teológico de «alma», interioridad, dimensión espiritual y totalidad de la persona, «espíritu», hombre

en su totalidad en plan de apertura, y el hombre como «esposa» en el pleroma místico.

PACHO E., *Beatificación y canonización de S. Juan de la Cruz. Otros «procesos olvidados»*: Monte Carmelo 109 (2001) 107-123.

El autor presenta los volúmenes «positiones» sobre la canonización de San Juan de la Cruz, que se conservan en la Biblioteca Nacional de París, a donde los hizo llevar un decreto de Napoleón. Son los volúmenes H. 1043 a H 1049, que contienen los documentos numerados del 4034 al 4085. Con ellos «queda patente que fue un proceso lento y muy exigente con trámites más complicados que en otros casos».

*San Juan de la Cruz*. Segunda etapa 16 (2000).

Este número 26 de la revista de los Carmelitas Descalzos de Andalucía nos ofrece los siguientes artículos: A. López Castro compara Juan de la Cruz y Rimbaud en la experiencia de lo abisal, Ismael Bengoechea compara Juan de la Cruz con su admirador José Antonio Balbontín en el aspecto de la nostalgia y la esperanza —reproduce el notable colofón poético en que Balbontín se dirige al santo imitando el «Cántico espiritual»—, Miguel Norbert-Ubarri estudia las categorías de tiempo y espacio en la obra de San Juan de la Cruz, síntesis de un futuro libro, José Manuel Portales presenta el «Diccionario de San Juan de la Cruz» publicado este mismo año —29 colaboradores, 1.500 páginas, más de 600 entradas—, y Luis de Montalvo presenta el balance sanjuanista del siglo XX, destacando tres nombres en cada uno de los aspectos.

Véase **Molinos, Miguel de.**

**Juana de la Cruz**

GARCÍA ANDRÉS, I., *El Conhorte: Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. Espirituales Españoles. Serie Mayor. 1. Dos vols. Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 1999. 1482 págs. ISBN 84-7392-439-8.

Con estos dos volúmenes de «El Conhorte», o «Conforte», es decir «El Consuelo», los sermones de Juana de la Cruz, conocida como «La Santa Juana», se inaugura la Serie Maior de Espirituales Españoles, que acogerá las obras más extensas de la benemérita colección. Una amplia introducción nos expone los datos biográficos y las biografías de esta religiosa, «párroco y predicadora», la historia de su libro de sermones y sus revisiones, las vi-

cisitudes de estos escritos en los procesos de canonización, los géneros literarios del libro, y una introducción a la teología y espiritualidad del mismo; concluye con la referencia de las fuentes y bibliografía. Se transcriben setenta y dos sermones de Sor Juana, a partir del manuscrito que escribió en 1509 la amanuense Sor María Evangelista, y que se conserva en El Escorial (Ms. J-II-18), completado en alguna ocasión con el que se encuentra en el Vaticano (SS. Rituum. Proc. 3074). Es un libro, que presenta las características de su época, escrito «no desde el poder de la institución, sino desde la debilidad del carisma»; los informes adversos del futuro cardenal Bona y del jesuita Martín Esparza fueron un obstáculo para la canonización de su autora en el siglo XVIII; pero el editor de estos sermones aspira a que «La Santa Juana» sea declarada «la primera doctora de la orden franciscana».

**Laredo, Fr. Bernardino de**

BERNARDINO DE LAREDO, *Subida al monte Sión*. Edición de ALEGRÍA ALONSO GONZÁLEZ, MERCEDES GARCÍA TRASCASAS, BERTHA GUTIÉRREZ RODILLA. Espirituales Españoles. Serie maior 3. Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 2000. 922 págs. ISBN 84-7392-446-0.

Esta obra cumbre de Fr. Bernardino fue publicada en Sevilla en 1535 en la imprenta de Juan de Cromberger, y tres años después apareció una segunda edición en la misma imprenta con importantes modificaciones en las jornadas —secciones—, primera y segunda, y con la tercera totalmente nueva. Ambas han sido tenidas en cuenta en la edición que presentamos. Como en las primeras ediciones se han añadido en esta publicación otras dos obras del mismo autor, «Extravagante» —colección de doce epístolas—, y la «Josefina» —tratado breve sobre San José—, los Notables, las tablas de los contenidos y la tabla alfabética. Las páginas de presentación del libro informan a los lectores sobre la vida de Fr. Bernardino Foronda y sus dos obras sobre medicina anteriores a su obra ascética.

**León, Fr. Luis de**

JERICÓ, IGN., *La pertinacia del hereje simple y la del hereje excomulgado. La exposición de Fray Luis de León*: Studium 40 (2000) 235-256.

Fray Luis de León subraya la diferente pertinacia del simple hereje y la del hereje excomulgado; es el tema de este trabajo en el que su autor expone

la doctrina que sustenta Fr. Luis, deteniéndose en las notas propias de la herejía y de la excomunión con que se castiga al que es pertinaz en ella.

JERICÓ, IGN., *La certidumbre de la fe. Enseñanza de Fray Luis de León (1568)*: *Compostellanum* 45 (2000) 101-124.

Reivindica el autor el derecho de Fr. Luis de León de pertenecer a la Escuela de Salamanca, en cuya universidad ocupó diversas cátedras. En este artículo se expone la doctrina de Fr. Luis sobre la certidumbre de la fe; de manera absoluta es mayor que la certidumbre de la ciencia; las dudas y vacilaciones de muchos creyentes no provienen de la fe misma, sino de la debilidad del sujeto creyente. El fundamento del asentimiento de la fe es más sólido y más complicado que el de la ciencia; la fe es impensable sin el ejercicio de la voluntad.

JERICÓ, IGN., *«Utrum infideles sint compellendi ad fidem Christi», según las exposiciones de los agustinos salmantinos del siglo XVI, L. de León y P. de Aragón*: Anales Valentinos 51 (2000) 123-161.

«Existe una relación clara entre Luis de León y Pedro de Aragón, más allá de la de ser los dos del colegio de San Agustín de Salamanca. Desde el mismo prólogo *Lectori* de sus comentarios a la *Secunda Secundae* reconoce Pedro de Aragón haberse servido en los mismos de doctrinas expuestas por Luis de León [...] El presente estudio puede servir para mostrar de pasada también cómo Pedro de Aragón, además de seguir fielmente lo afirmado por Fray Luis, lo completó con originalidad y con profundidad, introduciendo interesantes matizaciones». El artículo en cada una de las dos partes resume primero los datos biográficos de estos autores, expone su doctrina sobre «si han de ser obligados los infieles a aceptar la fe cristiana por la fuerza y por las armas», y las doctrinas y argumentos de otros autores tal como los presentan ellos dos.

JERICÓ, IGN., *Sobre la licitud de la venta de mercancías a los infieles según los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI)*: Estudio Agustiniano 36 (2001) 63-90.

«Fr. Luis de León se pregunta sobre la licitud de vender a los infieles lo que estos necesitan para su religión. Es el caso concreto de si se les pueden vender corderos. Dicha acción no sólo entrañaría permitir la práctica de una religión falsa, sino significaría también cooperar a la misma». «Pedro de Aragón trata de aclarar si es lícito vender a los judíos (y en cierto sentido a los demás infieles) lo que necesitan para realizar sus cultos y ceremonias». El autor expone la doctrina de estos teólogos salmantinos, que no sólo tiene en cuenta la doctrina tomista sino también las circunstancias nuevas que surgieron tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, y las de cada país.

**Lutero, Martín**

BLASER, KL., *Le peuple de Dieu en quête d'une identité tangible. «Von den Konzilien und Kirchen» (1539) dans l'ecclésiologie de Luther*: Revue de Théologie et de Philosophie 132 (2000) 131-150.

Por diversas razones la eclesiología de Lutero no ha tenido muchos intérpretes. El presente estudio indica en primer lugar las novedades de esa eclesiología, y analiza luego el escrito de 1539 en el que Lutero explica sus ideas sobre la visibilidad del pueblo de Dios en el mundo y los siete criterios que sirven para identificarla. Una última parte reúne la posición del reformador sobre los concilios.

CAVANAUGH, W.T., *Justification as Theosis in Aquinas and Luther*: The Heythrop journal 41 (2000) 265-280.

La reciente declaración conjunta luterano-católica sobre la justificación permite hablar de dos maneras de hablar sobre la justificación. Por ello el autor expone la doctrina de Santo Tomás sobre Dios y sobre la virtud como participación en la vida divina, y luego esa participación según la mente de Lutero.

HERMS, E., *Gewißheit in Martin Luthers «De servo arbitrio»*: Lutherjahrbuch 67 (2000) 23-50.

Después de una serie de estudios sobre la obra de Lutero «De servo arbitrio» el autor ha llegado al convencimiento que la temática de la certeza es el tema fundamental en ese escrito y que, por tanto, esa es el texto central en la obra de Lutero.

*Luther*, 71 (2000) 62-85.

Reinhard Schwarz traduce y comenta la carta sobre el tema «La palabra de Dios no está encadenada», que Lutero envió a la Dieta de Worms poco después de ausentarse de ella. Thomas Hohenberger expone la reforma de Lutero en 1521 como una vuelta a la fe bíblica y paulina.

PANNEN, FR., *Untersuchung der Aussagen Luthers über den «Doktor des Testes»*: Luther 71 (2000) 117-125.

Con ocasión de la Dieta de Ausburgo en la discusión sobre la potestad del Papa el cardenal Cayetano reprochó a Lutero que era un «gersonista». El autor estudia la relación entre Lutero y Gersón, analizando lo que sobre éste escribe Lutero, para apreciar así la cercanía o la distancia entre ellos.

URBANO, P., *«Christus in fide adest». Cristo presente en el creyente o la teología de la deificación en Lutero*: Scripta theologica 32 (2000) 757-799.

La revisión de la obra de Lutero ha resaltado la importancia que desempeña en el conjunto de su pensamiento la tradición antigua y medieval sobre la «theosis», que hasta el momento no había sido tenida en cuenta debido a la interpretación usual de la «justificación» protestante como una doctrina absolutamente incompatible con la deificación del hombre. El autor expone la investigación que ha realizado la escuela finesa de investigación sobre Lutero, estudia la tradición de la theosis y su influjo en la doctrina luterana, la teología luterana de la deificación del creyente, y concluye con un balance de esta doctrina luterana.

**Mancio de Corpus Christi**

Véase: **Vitoria**: GONZÁLEZ CASTELLANOS, J.

**Mastrius, Bartolomé**

OSSANNA, B., *Le consecuenze dell'unione ipostatica secondo Bartolomeo Mastri OFMConv.*: Miscellanea Francescana 100 (2000) 532-582.

El autor expone el primer lugar el pensamiento de Mastri sobre las consecuencias inmediatas de la unión hispostática, a saber, la comunicación de idiomas y su aplicación y características en el pensamiento de Mastri, la filiación respecto al Padre, a la Trinidad y a María, el culto de latría, de hiperdulía y el relativo que se tributa a la naturaleza asumida; expone luego las consecuencias mediatas de la unión hipostática, la ciencia de visión, infusa y adquirida en la naturaleza humana, la libertad de contradicción y de contrariedad, con atención especial al debate que surgió en el siglo XVII y la solución de Mastri, la tristeza y temor en la naturaleza humana, la santidad sustancial y accidental y la impecabilidad en la misma. El autor muestra que Mastri ha investigado el misterio de la unión hipostática con agudeza filosófica y fidelidad a Escoto.

**Melanchton, Felipe**

*Luther* 71 (2000) 85-97.

Hans-Martin Barth investiga sobre la piedad de Melanchton y no niega sus sombras; y muestra en qué grado esa piedad impregnó la piedad del protestantismo y sus consecuencias, incluso las problemáticas.

KURIG, H., *Philipp Melanchton über sich und Martin Luther*: Lutherjahrbuch 67 (2000) 51-60

El autor analiza y comenta con detalle la carta que Melanchton escribió el 28 de abril de 1548 a Cristóbal de Karlowitz, en la que explica su disposición para la paz y el acuerdo; de ella se puede deducir hacia dónde se inclinaba en esos años.

**Miguel de San Agustín, O. Carm.**

POSSANZINI, ST., O.CARM., *La dottrina e la mistica mariana del venerabile Michele di Sant'Agostino, carmelitano*. Edizioni Carmelitane. Roma 1998. 209 págs. ISBN 88-7288-050-5.

El autor no pretende exponer toda la doctrina espiritual del Venerable Miguel de San Agustín, sino solamente su doctrina y mística mariana. El primer capítulo ofrece unos datos biográficos del Venerable; los capítulos segundo a cuarto tratan de las prerrogativas de la Virgen, de su misión como Madre y Reina nuestra, y de nuestros deberes con María. En el capítulo quinto presenta a María no solamente como apoyo para la vida mística, sino también como objeto de contemplación en unión con Dios. El capítulo sexto expone de modo ordenado y orgánico la doctrina del Venerable sobre la vida marianiforme y mariana. El capítulo séptimo refiere la experiencia mística de su discípula María de Santa Teresa (Petijt). El último capítulo afronta la originalidad de uno y otra y su dependencia mutua. En el apéndice primero encontramos catorce capítulos de las «Institutionum mysticarum», IV, tratado 3, y cuatro textos de su tratado «De devotione erga matrem amabilem eiusque effectibus»; el segundo apéndice nos ofrece veintisiete trozos selectos de la «Vita venerabilis matris Mariae a sancta Teresia», escrita por el Venerable Miguel.

**Molinos, Miguel de**

LÓPEZ CASTRO, A., *Miguel de Molinos, lector de san Juan de la Cruz*: La Ciudad de Dios 203 (2000) 1009-1024.

«El utopismo religioso que se manifiesta en alumbrados y erasmistas a lo largo del siglo XVI, [...] cuyas raíces hay que buscar en la *Devotio moderna*, fue generando dos maneras de espiritualidad: una exterior, discursiva, que recurre a lo ritual, a las fórmulas del racionalismo teológico, y resulta insuficiente para alcanzar la perfección; otra interior, fundada en el recogimiento, que cuenta con el corazón del hombre, en el que Cristo ha escrito su mensaje,

y se revela como el medio más adecuado para llegar a la verdadera unión con Dios. Sin este trasfondo no se entendería la fuerte polémica entre meditacionistas y contemplacionistas, que Molinos vivió en Valencia desde 1646 a 1662 y en Roma desde 1663 a 1675, así como la imposibilidad de adaptar sin desgarros el conocimiento intuitivo, la vida interior, a una espiritualidad de dogmas leyes y formas». El autor analiza la doctrina de Molinos en su *Guía espiritual* y en su *Defensa de la contemplación*, y sus semejanzas con la doctrina de san Juan de la Cruz y la influencia de la doctrina sanjuanista en Molinos. Pondera también su lenguaje, claro y sobrio, y la experiencia serena de desasimiento que experimentó en la estrecha cárcel del Santo Oficio en Roma.

**Pascal, Blas**

PASQUA H., *Blaise Pascal. Penseur de la grâce*. Téqui. Paris 2000. 222 págs. ISBN 2-7403-0778-0.

El autor ofrece un profundo estudio de las dos obras de Pascal, sus «Pensées» y sus «Écrits sur la grâce». Correspondientes a esas dos obras estudiadas divide el libro en dos partes: «Recherche de Dieu par l'homme» y «Recherche de l'homme par Dieu». Destaca en el análisis de los «Pensamientos» su carácter apologético y en el de sus «Escritos sobre la gracia» su posición independiente respecto a los molinistas y a los calvinistas al profundizar en la relación entre la gracia y la libertad y entre la predestinación y la gracia de Dios. Presenta en un capítulo final la espiritualidad de Pascal; concluye que los Escritos sobre la gracia iluminan los Pensamientos de Pascal. En los dos apéndices expone la naturaleza y las edicciones de ambas obras. En la introducción describe el autor la actitud personal profundamente religiosa de Pascal: es el «pensador de la gracia».

**Peña, Juan de la, O.P.**

MARTÍN DE LA HOZ, JOSÉ C., *El castigo de la herejía en Fr. Juan de la Peña, O.P.*: Ciencia Tomista 127 (2000) 177-184.

En sus comentarios a la Secunda Secundae y en sus trabajos «De bello contra insulanos», «De libertate indiorum contra Sepúlveda», y en la «Q. 40, De bello», Juan de la Peña trata ampliamente sobre el trato con los indios y concluye que no se les debe forzar a la conversión; pero, aunque excluye a los infieles del poder del Papa, somete a los fieles excesivamente a su poder. A los herejes se les condenó primero a la excomunión; luego se dio el paso de consi-

derar la condena a muerte del hereje como un paso más para erradicar la herejía; así se añadió la entrega del hereje impenitente al brazo secular.

### Pucci, Francisco

PUCCI FRANCESCO, *De Praedestinatione*. Introduzione, testo note e nota critica di MARIO BIAGIONI. Studi e testi per la storia religiosa del cinquecento 11.Leo S. Olschki. Firenze 2000. 354 págs. ISBN 88-222-4939-9.

«El *De praedestinatione* puede ser considerado por muchos motivos la obra más ambiciosa de Francisco Pucci. Lo compuso en Praga en 1589 tras veinte años de peregrinación y disputas en el mundo protestante». El principio teológico de Pucci es la idea de que la humanidad entera participa de modo eficaz del beneficio de Cristo, y por tanto, puede conseguir la salvación fuera de la Iglesia católica. Se detiene especialmente en discutir la doctrina de Calvino; aunque disiente de autores escoláticos cree conincidir con la doctrina de la Iglesia. Las vicisitudes de este tratado y de su autor Pucci las expone el editor en su amplia introducción y en la nota crítica, en la que además describe los tres mss. que han conservado el tratado.

### Suárez, Francisco

CANTENS, B., *Suárez y Descartes sobre la noción de las verdades eternas y su relación con Dios*: Sapientia 55 (2000) 25-36.

En una carta de Descartes se lee la frase: «Si los hombres realmente entendieran el sentido de sus palabras, ellos no podrían decir sin blasfemar que la verdad de algo es anterior al conocimiento que Dios tiene de ella»; esos inconscientes blasfemos probablemente serían Suárez y sus discípulos. Para deshacer ese juicio el autor explica la noción de las verdades eternas y necesarias con el fin de verificar la interpretación de Descartes de la noción de necesidad de Suárez, y demuestra cómo Suárez puede conciliar su posición, aparentemente heterodoxa según Descartes, con la ortodoxia católica.

DARGE, R., *«Ens intime trascendit omnia». Suárez'Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehre*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000) 150-172.

El autor pretende ilustrar el concepto de trascendentalidad y el modelo de análisis trascendental con él conectado que determinan el diseño metafísico de Suárez a partir de su trasfondo histórico, y destacar el punto en el que su

concepto supera el horizonte escotista. Expone primero las concepciones escolásticas de la trascendentalidad, la relación entre Suárez y el concepto de trascendentalidad preescotista, la discusión sobre en sentido escotista de la doctrina sobre el ser, y deduce las consecuencias metodológicas. Añade unas observaciones sobre la interpretación de L. Honnefelders en su estudio «Scientia trascendens. Die formale Bestimmung der Seienheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit». Hamburg 1990.

PÉREZ SAN MARTÍN, H., *Las disputaciones metafísicas suarecianas en el marco del pensamiento escolástico*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 27 (2000)35-73.

Hace tres años publicó el autor en esa misma revista un artículo en el que exponía unas «Cuestiones previas al estudio de las Disputaciones metafísicas del P. Francisco Suárez». En el artículo que presentamos expone al autor otros aspectos, prevalentemente históricos, vinculados con el proyecto inicial de Suárez de construir una metafísica cristiana. Para ello describe el autor el lugar de la filosofía en el pensamiento medieval, que fue más teológico que filosófico, apunta la falta de univocidad en la filosofía de la escolástica, subraya el aspecto del lenguaje filosófico como instrumento explicativo de lo teológico, y muestra que la elaboración de las Disputas metafísicas suarecianas estuvo sometida a influencias de tipo histórico-filosófico e histórico-religiosas. Muy interesante e iluminador es el estudio que ofrece sobre la estructura, organización y contenidos generales de las «Disputaciones metafísicas»; partiendo del índice muestra un esquema general de la obra suareciana y de sus partes: Introducción: Naturaleza y objeto de la metafísica (Disp. 1ª). I. El ente trascedental: Ontología (Disp. 2ª-27ª). II. Divisiones del ente y sus clases: Teología natural (Disp. 28ª-30ª); Metafísica del ser finito (Disp. 31ª-53ª). Apéndice sobre el ente de razón (Disp. 54).

**Teresa de Jesús, Santa**

ALVAREZ, T.; *El futuro de nuestro pasado. Teresa de Jesús y la seducción de los místicos*: Monte Carmelo 109 (2001) 35-46.

En la primera mitad del siglo XIX no se publicó edición alguna de los escritos de Sta. Teresa; pero a partir de 1845, con la edición de los Bolandos surgió de nuevo el interés por sus escritos. Ese siglo decantó sobre el XX el interés por la psicología de la santa, su apreciación literaria, de su figura histórica, y la recuperación de su hecho místico, de sus experiencias religiosas profundas.

ALVAREZ T., *El venerable Juan de Palafox ante las «cartas» de Sta. Teresa*: Monte Carmelo 109 (2001) 125-143.

Hasta 1658 no se imprimieron por vez primera algunas cartas de Santa Teresa; y fue Juan de Palafox, entonces obispo de Osma, quien prologó y anotó la edición. El autor expone la suerte que corrió la mayor parte de las quince mil cartas que escribió la santa entre 1546 y 1582; describe los dos volúmenes de la edición, los diez criterios que siguió Palafix en su trabajo. Narra también el autor los avatares y algunas características de la primera traducción francesa.

BURGOS, M., *Santa Teresa y Málaga. Los carmelitas en Málaga*: Hispania Sacra 52 (2000) 107-138.

El autor afirma que para mejor entender los escritos teresianos y la vida de santa Teresa conviene considera la hipótesis de que Teresa Sánchez Dávila (así se llamaría según las costumbres actuales) pudo haber nacido en el antiguo Reino de Granada, o al menos haber vivido allí sus primeros dieciséis años, en Málaga, Granada, pues allí y en Avila vivieron sus padres entre 1515 y 1532. Expone el itinerario de la familia del abuelo de la santa, el judeoconverso Don Juan Sánchez de Toledo, la venida y progresos de los carmelitas en Andalucía, calzados y descalzos, y especialmente en la provincia de Málaga; por fin propone y analiza algunos textos, bien conocidos, de la santa y las conclusiones que de ellos deduce en favor de su hipótesis.

DUARTE INMACULADA, *Psicología y santidad en Santa Teresa de Jesús y Santa Teresita del Niño Jesús*: Religión y Cultura 46 (2000) 783-804.

La autora afirma que «el desarrollo de la personalidad se demuestra viviendo una auténtica espiritualidad»; y lo muestra en dos santas de «caracteres muy distintos que llegan a la máxima perfección en su personalidad y alcanzan su santidad de vida». Después de unas referencias psicológicas la autora presenta las diferentes personalidades de estas dos santas, que sin embargo tienen muchos puntos en común. psicológicos, sociales y espirituales.

HERRÁIZ, M., *Teresa de Jesús, experiencia trinitaria*: Monte Carmelo 109 (2001) 3-34.

En este estudio se establece un diálogo entre la teología trinitaria de nuestros días y la experiencia teresiana de ese misterio: Exilio y vuelta a la patria trinitaria de la teología, experiencia y diálogo en Teresa de Jesús, experiencia de Dios como realidad y proceso, Teología y experiencia de la Trinidad, experiencia trinitaria y vida cristiana.

ROS, S., *Mística y siglo XXI: La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*: Monte Carmelo 109 (2001) 47-67.

Se pregunta el autor: «¿Qué tienen Teresa de Jesús y Juan de Cruz que no tengan otros místicos? Su acreditada actualidad, con más de 5.000 estudios publicados sobre cada uno de ellos a lo largo del siglo XX, obliga ciertamente a preguntarse por el éxito de su mística». Es que la experiencia mística según Teresa comprende sentir, entender y comunicar; el artículo presenta el fenómeno comunicativo de la mística en Sta. Teresa y en S. Juan de la Cruz. Y cree que seguirá siendo válida, seductora y actual la mística de estos dos santos en el siglo XXI.

**Valencia, Pedro de**

Véase: Arias Montano, Benito.

**Vázquez, Gabriel**

LAPIERRE M.J., *The noetical Theory of Gabriel Vasquez, Jesuit Philosopher and Theologian (1549-1604)*. Edwin Mellen Press. Lerwiston, N.Y., U.S.A. 1999. 112 págs. ISBN 0-7734-7888-4.

El autor, además de los datos biográficos y del tiempo de Gabriel Vázquez, propone primero una panorámica histórica sobre los términos de concepto formal y objetivo, y luego en sendos capítulos expone el pensamiento de Vázquez: concepto y palabra externa, concepto y verdad, concepto y conocimiento, concepto y ser. Resume su investigación en unas observaciones conclusivas. Añade en apéndices la cronología de la vida de Vázquez, y la lista de sus obras, impresas e inéditas. En la bibliografía incluye 22 citas de textos, 9 de fuentes biográficas, y 49 obras consultadas.

**Vitoria, Francisco**

GONZÁLEZ CASTELLANOS, J., *Francisco de Vitoria y Mancio de Corpus Christi. Comentarios in Secunda Secundae, q. 35: La acedia y la pereza-pigricia*: Studium Ovetense 27 (1999) 171-196.

En la primera parte de este artículo el autor siguiendo los comentarios de Vitoria y Mancio a la cuestión 35 de la Secunda Secundae, estudia la acedia como vicio opuesto al gozo del bien divino, su naturaleza y gravedad moral,

y los pecados que se derivan de ella. En la segunda parte expone la naturaleza de la pereza, los daños que acarrea y los remedios contra ella.

CELADA, GR., *Francisco de Vitoria y su legado a favor del más débil*: Ciencia Tomista 124 (2000) 501-523.

El autor confiesa que al exponer las nobles ideas humanistas e internacionalistas de Vitoria ha sido consciente del positivo valor utópico de las mismas. En este artículo trata primero las circunstancias históricas de Vitoria, del talante de los maestros salmantinos y de la utopía del humanismo cristiano. Expone luego los títulos inviolables de la dignidad humana según Vitoria y su defensa de los inocentes: situaciones extremas de indefensión, acciones en favor de ellos, protección de sus vidas. Sostenía también que «el orbe entero constituye una república» y se esforzó en la práctica evangélica.

## Historia de la Teología

### Teología moral.

HURTUBISE P., *La littérature casuistique des XVI, XVII et XVIII siècles:* Theoforum 31 (2000) 189-215.

Después del Concilio de Trento, respondiendo a las exigencias de preparación de quienes administraban el sacramento de la penitencia, tuvieron un gran desarrollo los libros de casos de conciencia, de los «casuistas». El autor indica las aportaciones de autores jesuitas y de otros, ofrece unos datos estadísticos sobre la difusión de esos libros, sobre sus autores, editores y lectores, y sobre el contenido de esos libros. Cree el autor que estas páginas, al menos, han dejado entrever los tesoros que podrían sacar de ese *corpus* los especialistas en teología, derecho canónica, ética o historia.

### Escuela de Salamanca

JERICÓ IGN., *El Apostólico y la Escuela de Salamanca. ¿Lo hicieron realmente los Doce?*: Estudios Trinitarios 35 (2001) 3-54.

El catecismo romano de 1566 enseña que los Apóstoles compusieron una fórmula o símbolo de la fe cristiana; pero no dicen que ese fuera el Credo Apostólico; la tradición anterior incluso había dicho que cada uno de los doce había compuesto su propia sentencia del símbolo. El autor de este artíulo ex-

pone lo que indican sobre este punto los salmantinos Vitoria, Soto, Carranza y Cano en los ms. que se conservan de sus lecciones. De la explicación salmantina de Vitoria en 1526, el ms. Ott.lat. 1015a, y de sus explicaciones en 1534, los mss. 43 y 49 de la Universidad de Salamanca, y el 1735 de el Palacio de Oriente, Madrid. De las explicaciones de Soto en 1539 trata el ms. 940 de la Biblioteca Nacional de Méjico; del comentario de Carranza en el colegio de S. Gregorio de Valladolid en 1540 existe el ms. Vat. lat. 4645; y de las explicaciones de Cano en Alcalá, en 1544, se conservan dos mss., el Vat. lat. 4647, y el Ms. B en la Biblioteca Borja de San Cugat del Vallés. Concluye el autor que «en la Escuela de Salamanca se acepta y se defiende unánimemente que los Doce hicieron el Apostólico»; pero admiten la posibilidad de que algunas de sus fórmulas se hubieran introducido posteriormente.

JERICÓ IGN., *Ordinare novum symbolum fidei. La fe definida e impuesta infaliblemente según las enseñanzas de la Escuela de Salamanca (1526-1564)*: La Ciudad de Dios 113 (2000) 201-280.

Santo Tomás titula el artículo 10 de la *Secunda Secundae* «Utrum ad Summum Pontificem pertineat symbolum fidei ordinare», ya que la Iglesia, después de la muerte de los Doce, se vio obligada a redactar artículos nuevos de fe. En este artículo expone el autor en primer lugar las explicaciones de Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Cuevas, Sotomayor, Peña y Mancio de Corpus Christi, y en una segunda parte las sintetiza en torno a los temas, que se han tratado en esas explicaciones: Nova fides, Sacra Scriptura, Traditiones apostolicae, Ecclesia, Propositio, Infalibilis, Concilium generale, Summus Pontifex.

## Historia de la Iglesia.

ARANDA, J., FLORES, A., *Cultura y órdenes religiosas en Andalucía durante la edad moderna. La biblioteca de los carmelitas descalzos de Montoro*. Córdoba 2000. 147 págs. ISBN 84-88423-13-6.

En la línea de análisis de las bibliotecas conventuales españolas en los siglos modernos y de la influencia de las órdenes religiosas en la vida intelectual y cultural se enmarca este estudio de la biblioteca del convento de carmelitas descalzos de la villa cordobesa de Montoro. Nos ofrece ante todo el corpus bibliográfico de 677 volúmenes que los autores han comprobado que pertenecieron a dicho convento, y el catálogo-inventario que en 1810 con motivo de la primera exclaustración fue copiado y utilizado como inventario de bienes conventuales. Pero preceden tres estudios de gran interés y amplitud de

conocimientos: I. La historia de «La Biblioteca conventual de Montoro» —su origen y evolución, la exclaustración y destrucción de la biblioteca, el catálogo-inventario, otros libros conventuales—. II. «Los libros conventuales», en donde se exponen la tipología libraria, las materias y los autores de esos libros, con abundantes referencias y proporcionalidades cuantitativas y temáticas. III. «La obra del carmelo descalzo», que informa con detalle y precisión sobre los grandes cinco cursos teológicos que compuso la orden carmelitana descalza de España, y sobre su obra también histórica, mística y pastoral.- Responde, por tanto, el libro a su entero y doble título: y en ambos aspectos representa una aportación muy valiosa.

ARRANZ, I - DEL SER, F., *Aproximación a las fuentes para el estudio de la provincia jesuítica de Castilla (ss. XVI-XVII):* Hispania Sacra 52 (2000) 73-98.

Los autores describen las fuentes narrativas —historias de la provincia jesuítica de Castilla, colecciones y revistas—, las fuentes documentales que se hallan en el Archivo Histórico Nacional, del Ministerio de Asuntos Exteriores, de Simancas, de la Chancillería de Valladolid, Archivo provincial de Avila y Municipal de Soria, en la Biblioteca Nacional y de la Academia de la Historia en Madrid, en los Archivos de la Curia Generalicia S.I. y del Instituto Histórico S.I., en Roma, de la provincia de Castilla en León y de Loyola, en los Archivos catedralicios de Burgo de Osma y diocesano de Avila, en la Universidad de Salamanca y en el Archivo Histórico del Banco Bilbao Vizcaya, en Bilbao. Indican los fondos, legajos y documentos de cada uno de estos centros y la bibliografía que da noticia cada uno de ellos.

BETTS, J.R., *Blessed Peter Wrigth S.J. 1603-1651. His Life and Times.* 189 págs. ISBN 1-897589-20-4.- Available from Mr. J.R. Betts, 89 London Raunds, Northants. NN9 6EH. England. Special Price £. 8 (+ £. 3 post and packing or £. 4 overseas).

En una lujosa edición nos ofrece el autor la biografía del último mártir del condado de Northampton, el Beato Pedro Writgh, de la Compañía de Jesús, encuadrada en la historia religiosa de Inglaterra en los siglos XVI y XVII. Así en los dos primeros capítulos nos expone los problemas religiosos del siglo XVI, y la situación política y religiosa en Inglaterra, y en particular en el condado de Northampton en la primera mitad del siglo XVII. En el capítulo tercero nos informa sobre la familia del Beato Pedro Writgh, sobre sus primeros años, su breve actuación entre los combatientes de los Países Bajos, y su incorporación a la Compañía de Jesús. Tras un paréntesis en el capítulo cuarto en que informa sobre la Compañía de Jesús, y su actividad en Inglaterra, en el capítulo quinto presenta los datos de los primeros años de vida religiosa del Beato,

1627-1643, años de estudio, su ordenación sacerdotal en 1636/37 (?), su trabajo en el colegio de St. Omers y como capellán de las tropas católicas de Henry Gage en los Países Bajos. Al declararse la guerra civil pasó en 1643 con el mismo jefe militar a Inglaterra, y a la muerte del mismo fue acogido por familiares del Marqués de Winchester en Londres, atendiendo a los católicos, que rehusaron aceptar la reforma anglicana —capítulo sexto—. Los dos capítulos séptimo y octavo nos narran el arresto —2 de febrero 1651—, prisión, juicio, martirio y arenga que hizo desde el lugar del suplicio, y su entierro, reliquias y su autenticidad, su beatificación en 1929. El autor añade una cronología de la vida del Beato, una amplia bibliografía, y en apéndices dos sermones enteros y once extractos de ellos, una breve historia de sus reliquias conservadas en Thrapston, la lista de sacerdotes nacidos en Northamptonshire entre 1558 y 1763, la lista de quienes en Lowick y Slipton rehusaron abandonar el catolicismo, la lista de los jesuitas que ejercieron apostolado en el condado de Northampton entre 1580 y 1651, el árbol genealógico de la familia Gage y el epitafio de Sir Henry Gage. Fotografías de las iglesias y colegios mencionados y simpáticos dibujos ilustran el elegante libro, digna biografía del «último mártir del condado de Northampton».

BURRIEZA J., *Los años fundacionales de la Compañía de Jesús en Valladolid*: Hispania Sacra 52 (2000) 139-162.

El autor expone la instalación de la Compañía de Jesús en Valladolid, partiendo de los días previos y la actividad de Araoz y Fabro en la Corte de España; describe luego los difíciles comienzos del colegio de San Antonio en los aspectos de locales, economía, acogida de la ciudad y de otros religiosos, y las actividades de aquellos primeros jesuitas.

CAEIRO, J., S.I., *História da Expulsão da Companhia de Jesus da provincia de Portugal (séc. XVIII)*. Vols. I-II-III. Verbo. Lisboa 1991, 1995, 1999. 336+378+406 págs. ISBN 972-22-1444-4/1709-7/1932-4.

El autor escribió este libro —que se publica ahora por vez primera— en su retiro en Campolide, en su prisión en la casa noviciado de Lisboa, y en su destierro en Italia. Durante su prisión fue anotando con todo cuidado y exactitud las noticias que le llegaban de sus fieles informadores, y en Italia recogió los datos que le aportaron los jesuitas portugueses que iban llegando al destierro. De esta manera en esos 34 años acumuló una serie de informaciones que constituyen actualmente la mayor contribución para la historia de las persecuciones sufridas por los jesuitas portugueses. El manuscrito se encuentra en el Archivo Nacional de Torre de Tombo; escrito en latín clásico, se ofrece en estos tres volúmenes una traducción al portugués. El primer volumen, libro primero, narra los principios de la persecución promovida por Pombal, su libe-

lo «Relação Abreviada da Republica Jesuitica» y su refutación; en el segundo volumen, libros segundo y tercero, narra Caeiro algunas secuelas del libelo de Pombal, la visita y decreto del cardenal Saldaña a los jesuitas y su influjo en otros prelados, el atentado contra el rey y calumnias contra los jesùitas, y encarcelamiento del provincial y otros nueve jesuitas. En el volumen tercero, libros cuarto y quinto, expone los nuevos ataques calumniosos contra los jesuitas, y su expulsión de Portugal. Después del libro primero reproduce la «Relacão Abreviada» de Pombal, y al final de cada uno de los otros cuatro libros reproduce algunos documentos importantes, citados en el texto. Caeiro libera de culpa al rey José I, defiende la inocencia de la Compañía de Jesús descubriendo la mala voluntad de Carvalho —el futuro marqués de Pombal— «ese hombre, cuya salvación compraría de buen grado derramando mi propia sangre». Es evidente el interés histórico de esta obra en momentos tristes y dolorosos de la historia de Portugal y de la Iglesia portuguesa.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, INMACULADA, *Manuscritos sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas (1767-1815)*: Hispania Sacra 52 (2000) 211-227.

La autora presenta los numerosos escritos y diarios de jesuitas, que residían en España o en las provincias de Ultramar, y que narran las vicisitudes por las que pasaron en aquellos dolorosos años, y las ediciones y estudios que se han publicado sobre esos escritos. De la abundancia de ellos deduce la autora que respondieron a una consigna de los superiores que pretendieron posibilitar se escribiese una historia de esos hechos, distinta a las que pudiera proceder de sus enemigos en la Corte de España.

FERNÁNDEZ NIEVA, J., *Inquisición interactiva. Inquisición e inquisidores llerenenses en los siglos XVI-XVII*; Revista de Estudios Extremeños 56 (2000) 161-191.

Este artículo pretende arrebatar nuevos secretos de los archivos de la Inquisición de Llerena; quiere describir cómo era un inquisidor. Para ello acude a los legajos que se conservan en el Archivo Histórico Nacional, expone las seis visitas que se hicieron al tribunal de Llerena, su metodología, diseño y estructura. Trata también de los inquisidores inquiridos en las sucesivas visitas, las acusaciones contra ellos y sus defensas. Concluye el autor que «la institución inquisitorial, vista por dentro, queda en parte desmitificada, al igual que el resto de los ministros, vistos de cerca; constatamos que no eran ángeles ni demonios feos, sino simples humanos, muy similares al resto de los mortales».

FERRER BENIMELLI, JOSÉ A, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa.* Tomo III. Universidades de Zaragoza y del Táchira. 1998. 403 págs.

Con esta tercera parte concluye el autor su estudio, iniciado en 1993, con la publicación en «Misiones jesuíticas en la Orinoquia», de la correspondencia diplomática francesa correspondiente al período 1766-1770, desde los motines contra Esquilache y subsiguiente expulsión de los jesuitas de los estados del rey Carlos III de España hasta el cónclave de 1769 y primeros meses del pontificado de Clemente XIV. La segunda parte, Publicada en «Paramillo», 1995, dedicada monográficamente a Córcega y Paraguay, recoge la tragedia de los expulsados, rechazados de los Estados Pontificios y desembarcados, al fin, en Córcega.

En este tercera y última parte estudia de nuevo la correspondencia diplomática francesa, enero 1770 hasta finales de 1773, año en que se llevó a cabo la extinción de la Compañía de Jesús; cuatro años marcados por la política de las cortes borbónicas empeñadas de forma obsesiva en la total extinción de los jesuitas. Se advierten la constancia de Carlos III en este empeño, la insistencia de Choiseul, la habilidad de Moñino, la turbia actuación del cardenal Bernis, la frialdad de Grimaldi, la angustiada figura de Clemente XIV. La documentación utilizada y reproducida se conserva en los Archivos Diplomáticos del Quai d'Orsay. El autor reproduce traducida la minuta del Breve de extinción, y la edición del Breve impresa en Madrid a doble columna, latina y castellana, y la Real Cédula que mandaba la ejecución del Breve.

GARCÍA AÑOVEROS, J. Mª, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos.* CSIC. Corpus Hispanorum de pace. Segunda serie 6. 235 págs. ISBN 84-00-07994-9.

Al comienzo del capítulo 3º de la parte X dice el autor respecto a las páginas anteriores que «de todo lo que se ha escrito y analizado a través de las fuentes, de las obras de los autores y de la metodología utilizada, no se hecho otra cosa que poner los fundamentos para responder a lo que es la finalidad de esta obra: los argumentos de la esclavitud, aplicados a los indios y a los negros». En efecto, en las nueve partes precedentes el autor ha tratado unos temas preliminares genéricos, ideas en torno al hombre y a la sociedad humana, los bárbaros, los monstruos y los animales, la Iglesia, el derecho y la ley, la guerra, la esclavitud y los esclavos. Aduce en breve síntesis el pensamiento de los autores más representativos, a veces desde Homero, pero sobre todo los teólogos y juristas del siglo XVI; las citas a pie de página abren la posibilidad de comprobación y ulterior comprensión de la doctrina de esos autores. Por fin, expone la doctrina, discrepante no pocas veces, de esos autores de la época

sobre la esclavitud de los indios americanos, de los negros apresados en Africa, y de los indios orientales y del Brasil. En las conclusiones resume los argumentos que se esgrimieron en favor y en contra de la esclavitud. El índice de fuentes muestra la amplitud de la investigación realizada.

GARCÍA GÓMEZ, Mª DOLORES, *La biblioteca del colegio de jesuitas de Albacete en el trance de la expulsión (1767)*: Hispania Sacra 52 (2000) 229-258.

La autora reproduce el inventario de la biblioteca del colegio de la Compañía de Jesús en Albacete, y de los libros que se hallaban en los aposentos de sus moradores, que consta en el Legajo C-313, sección Municipios, del Archivo Histórico de Albacete. Son un total de 545 libros. Del examen de ellos deduce también la autora algunas conclusiones.

GARRIDO, P. Mª, *La Virgen de la Fe. Doctrina y piedad mariana entre los Carmelitas españoles de los siglos XVI y XVII*. Edizioni Carmelitane. Roma 1999. 428 págs. ISBN 88-7288-056-4.

En 1960 publicó V. Hoppenbrouwers su libro «Devotio mariana in Ordine fratrum B.M.V. de Monte Carmelo a medio saeculo XVI usque ad finem saeculi XIX»; Pablo Mª Garrido en este libro amplía en gran manera la sección correspondiente a los siglos XVI y XVII. En una parte primera, histórico-doctrinal, expone en sus primeros cuatro capítulos la biografía y obra de cuatro carmelitas, grandes escritores marianos de esa época: Diego Velázquez de Corona, c.1535-1580?, Miguel Alfonso de Carranza, 1527-1607, Pedro de Padilla, 1543-1601?, y Cristóbal de Avendaño, 1569-1629. En el capítulo quinto expone la devoción a la Inmaculada y su promoción por los carmelitas en esos dos siglos; en el capítulo sexto, la experiencia de espiritualidad mariana en el convento de la Encarnación de Zaragoza, alentada por tres de sus religiosas; y en el séptimo la advocación mariano-carmelitana, «Nuestra Señora de la Fe» y su actualidad. En su segunda parte el libro nos ofrece una «Antología Mariana», con textos selectos de las obras de los principales autores estudiados en la primera parte y los favores espirituales marianos de la carmelita, María Escobar Villalva, del monasterio de la Encarnación de Zaragoza. Precede una bibliografía de las fuentes manuscritas, impresas y de otras obras y estudios.

HIGUERAS, J., *La antigua Universidad de Baeza (1538-1824)*: Giennium 3 (2000) 385-426.

El presente estudio aporta a la historia de la Universidad de Baeza algunos datos importantes, basándose en documentos latinos de su Archivo Histórico, publicados hace tiempo por el mismo autor. Estudia su fundación, 1538,

y su base económica, el contenido académico de esta Universidad, su régimen estatutario y administrativo, los éxitos y apogeos de ella, la actividad impresora en Baeza consecuencia de este florecimiento universitario, los nuevos privilegios pontificios obtenidos, sus dos pleitos universitarios y sus repercusiones en Madrid y en Roma, su decadencia y extinción, y su actual pervivencia como Universidad Internacional de Andalucía. Cierra este trabajo la bibliografía específica utilizada en el mismo.

HOLLERAN J.H., *A Jesuit Challenge. Edmund Campion's Debates at the Tower of London in 1581*. Fordham University Press. New York 1999. 224 págs. ISBN 0-8232-1887-2.

El núcleo central del libro es la publicación de un texto de las cuatro disputas mantenidas por San Edmundo Campion con diversos impugnadores anglicanos, a partir de los manuscritos conservados; para el común de lectores el autor le antepone una excelente introducción en la que describe la biografía de Edmundo Campion, la ocasión de estas disputas y una explicación muy acertada de las cuestiones teológicas sobre las que se disputó. Para quienes se interesen por el rigor científico añade cinco apéndices: el texto del ms. Scudamore, el Desafío de Campion dio motivo a estas disputas, las anotaciones de los historiadores Bombino y Bartoli sobre el primero de estos debates, el proceso judicial de Campion, y la descripción de los diversos textos que se conservan sobre estos debates. El autor indica sinceramente el diverso juicio que se dio entonces sobre el éxito de las discusiones, aunque subraya lo sospechoso que es el juicio que propagaron los anglicanos; también indica las condiciones desfavorables en que tuvo Campion que defender sus convicciones católicas.

JIMÉNEZ A., *Nacimiento del anglicanismo y supresión de la vida religiosa:* Claretianum 41 (2000) 235-267.

«La vida religiosa en el reino de Inglaterra ha sido floreciente y antes del nacimiento del anglicanismo y el cisma de Enrique VIII estaba viviendo momentos de tranquilidad». Pero «los monasterios y conventos eran los reductos del papismo y los opositores más fuertes a la nueva política religiosa que Enrique VIII y Cronwell estaban imponiendo a todos los súbditos del reino». El autor expone la situecaión antecedente, la actuación de Enrique VIII, la economía de los monasterios, las visitas que les hizo el poder político, la supresión de los pequeños monasterios y de los grandes, y la supresiòn general de todos los conventos. Vino luego el período de restauración, 1553-1558, de María I, y la marcha atrás en el largo reinado de Isabel I. Desapareció entonces la vida religiosa; pero en el siglo XIX renació dentro del anglicanismo, fruto del trabajo de algunos ministros anglicanos.

LÓPEZ CUÉTARA, J.M., *La Orden de la Inmaculada Concepción. Documentos jurídicos:* Verdad y Vida 58 (2000) 575-586.

A lo largo de cinco siglos la Orden fundada por Beatriz de Silva y Meneses ha experimentado múltiples cambios de estructura en su organización jurídica. Este breve estudio histórico-jurídico examina cada una de las normas emanadas para la Orden de la Inmaculada Concepción desde 1489 a 1993, bulas pontificias, regla, constituciones. Añade un breve apunte bibliográfico.

LORENZO GARCÍA, S., *La logística en la expulsión de los jesuitas de Filipinas: el papel de la marina*: Revista de historia moderna 18 (2000) 365-386.

Deportar a casi centenar y medio de jesuitas desde Filipinas a Europa acarreó no pocos inconvenientes a las autoridades políticas isleñas, especialmente en la preparación de los buques encargados de esa misión. Expone el artículo los primeros pasos que dio el gobernador José Raón y el frustrado y accidentado viaje de 64 religiosos a Acapulco, el transporte interinsular desde la islas Bisayas y Marianas a Manila, el complicado viaje de una parte por la vía de Nueva España y Cuba hasta Puerto Santa María, y los dos viajes de otros desterrados por la ruta del cabo Buena Esperanza; desde Cádiz fueron conducidos al destierro italiano.

MANCEAU, R., *Le vocabulaire religieux chez les chroniquers du Pérou aux XVI et XVII siècles*: Recherches de Science Religieuse 89 (2001) 67-86.

Desde 1533 a 1606 se trasformó la manera de comprender y describir los españoles las divinidades andinas. Los conquistadores asimilaron los dioses de los incas a ídolos demoníacos; los primeros misioneros, para superar las dificultades que presentaba la noción de Dios único sin equivalente en la lengua quechua, acompañaron el término Dios con expresiones indígenas que indicaran el carácter soberano del Ser supremo. Después de Acosta se volvió a tomar la divinidad inca suprema y la traducción de sus atributos; esto dio lugar a sincretismos inéditos.

*Missões. Jesuítico-Guaranis.* Editor EDUARDO TAVARES. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. UNISINOS 1999. 161 págs. 85-7431-024-7.

Como un acto más de la conmemoración de sus 30 años la universidad UNISINOS publica este lujoso y excelente volumen de gran tamaño sobre las misiones jesuíticas entre los guaraníes. Y es que esa universidad, como institución de la Compañía de Jesús, se siente profundamente ligada a la historia de las Misiones; esas antiguas reducciones, situadas en territorios actuales del Mercosur, de Argentina, Paraguay, Uruguay y Brasil, y que la Unesco ha de-

clarado patrimonio de la humanidad. En este volumen se unen la palabra y la imagen, un amplio material fotográfico, mapas e ilustraciones; trata de la historia, de la fundación de los guaraníes, de los valores de los jesuitas, de la arquitectura, artes, y de la herencia de esas misiones en el presente. Los textos exponen los más variados aspectos de ese proyecto que unió selva y civilización, y en el que se llevó a efecto un modelo de sociedad justa y fraternal. Todos los textos, incluso las notas de las ilustraciones, están escritos en portugués y en inglés. Los seis estudios que ofrece el libro son: El mundo misionero, Utopía misionera, La fundación guaraní, Un barroco indígena, El legado arquitectónico, La Compañía de Jesús y la Misión. «La cultura brasileña cuenta desde ahora con esta obra indispensable, que permite al lector comprender más profundamente la civilización misionera, y por tanto, un poco más del legado cultural que nos dejaron los jesuitas y los indios».

PACHO E., *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. ¿Otra rehabilitación?*: Monte Carmelo 109 (2001) 145-151.

El autor del libro «Del discípulo espiritual», juzgado y condenado por la inquisición de Toledo no era el carmelita Fr. Jerónimo de la Madre de Dios, sino un presbítero secular del mismo nombre; y consta por las fechas: el carmelita no pudo ser juzgado en 1616; había fallecido dos años antes.

SOTO ARTUÑEDO, W., *La Iglesia y la educación católica en la ciudad de Málaga en el siglo XVI* : Hispania Sacra 52 (2000) 495-506.

El autor estudia la aportación de instituciones eclesiales a la educación en Málaga en el siglo XVI. Trata de las competencias en la educación, la situación de las enseñanza elemental y media, el Estudios de gramática, Seminario diocesano, el colegio de la Compañía de Jesús, y el fracasado intento de fundar una universidad, suplida por los estudios impartidos en algunos conventos.

ST. CLAIR, EVA Mª, *Las misiones jesuíticas del extremo oriente en los dic támenes de los obispos españoles (1769-177)*: Revista de historia moderna 18 (2000) 341-364.

Cuando el 1769 los obispos españoles fueron requeridos en nombre de Carlos III para dar su parecer acerca de la extinción de la Compañía de Jesús, una gran mayoría, que debían su nombramiento al rey, no dudó en apoyar su cruzada contra los jesuitas. Destacan los informes de cuatro de ellos que juzgaron muy negativamente la labor de los jesuitas en el Extremo Oriente; adujeron la cuestión de los ritos chinos y malabares, los acusaron de desobediencia al Papa y de idolatría, les reprocharon su comportamiento elitista, sus complejas actividades comerciales, su ilícita participación en asuntos de estado

y su hostigamiento a elevados eclesiásticos y otros misioneros. El autor califica esos dictámenes como aburrida sucesión de argumentos idénticos a los que ya esgrimían los antijesuitas desde hacía medio siglo, pero con base documental; «copian lo que han leído y oído, sin más interés de profundizar en ello, y por la única razón de hacer daño a la Compañía».

ST. CLAIR, EVA Mª, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*. Universidad de Alicante. 2000. 294 págs. ISBN 84-7908-549-5.

Es muy de alabar y agradecer la sinceridad y objetividad con que la profesora St. Clair expone detalladamente la controversia que sobre los ritos chinos y malabares se dio en la Iglesia católica en los siglos XVI y XVII. Con un análisis exhaustivo de las fuentes expone en un primer capítulo el origen de la controversia sínico-malabar, la vocación misionera de la Compañía, los métodos misionales de Valignano, Ricci y De Nobili, y las dos mentalidades que se enfrentaron desde entonces. En el capítulo segundo presenta los detractores de los jesuitas, Palafox y su memorial y cartas al Papa, Fr. Norberto de Lorena, alias «abbé Platel», el partido antijesuítico que se formó entonces, y las nueve imputaciones que se hacían contra los jesuitas: práctica del probabilismo, desobediencia de los decretos eclesiásticos, idolatría, persecuciones a otros misioneros, afán de riquezas, elitismo, intromisión en la política, monopolio en las misiones de las Indias Orientales, connivencia de los superiores. En el capítulo tercero expone la defensa que hizo la Compañía respecto al decreto pontificio de 1710, la desvalorización de los dos grandes detractores, Palafox y Platel, y la refutación de las inculpaciones. En el último capítulo indica el influjo que tuvieron esas acusaciones en el Breve con que Clemente XIV decretó la disolución de la Compañía, y algunas refutaciones que se escribieron contra las acusaciones de permisión de ritos de idolatría que recogía el Breve clementino. En sus conclusiones la autora hace notar que dos siglos después de la condenación de los ritos chinos y malabares Pío XII reconoció el valor meramente civil de los ritos y su posible mantenimiento entre los cristianos. Los jesuitas se adelantaron a los tiempos, y sufrieron las consecuencias de la incomprensión de quienes no vivían el problema misional de Asia. Destaca la objetividad con que está tratado todo el asunto; no niega el fundamento que tenían algunas acusaciones, pero también atribuye la principal causa de estas disputas a intereses personales o de los estados. Y muestra de que no ha recibido «inspiración» de los jesuitas son algunos detalles, como el traducir «Societas Jesu» por «Sociedad de Jesús», o una interpretación menos exacta de la obediencia ignaciana al Papa, ya que ésta incluye la «representación» de las objeciones de conciencia que puede suscitar un mandato del superior. Repetimos la felicitación y gratitud a la autora por la excelente investigación realizada.

TRAMPUS, A., *I gesuiti e l'Iluminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*. Leo S. Olschki. Firenze 2000. 386 págs. ISBN 88-222-4974-0.

En Austria y en los países de su jurisdicción no fueron expulsados los jesuitas; cuando Clemente XIV promulgó el breve de su extinción gran parte de ellos permaneció en las ciudades en donde habían desarrollado su ministerio, e incluso prosiguieron en la docencia. Por eso el autor habla de la realidad paradójica de una comunidad dispersa, ya que mantuvieron estrechos lazos de comunicación entre ellos, y conservaron semioculta su identidad. Expone luego ampliamente la intervención de los ex-jesuitas en la vida cultural de esos países y en las alternancias y luchas del iluminismo; llama la atención la incorporación de no pocos antiguos jesuitas a las logias masónicas, que fomentaban la cultura. Muchos ex-jesuitas también desarrollaron una gran actividad en el mundo editorial y en la publicación de libros. Al final del siglo anté el influjo descristianizador del iluminismo surgieron numerosas tentativas de restaurar a la Compañía de Jesús; el autor informa sobre ellas, con referencias incluso a tiempos del siglo siguiente.

Es ingente la información que proporciona la lectura del libro, de sus notas, y de la abundantísima bibliografía del setecientos y crítica. Si un jesuita hubiera revisado el original se habrían evitado algunas imprecisiones, como la del significado del IHS, que no es «Ignatium Habemus Socium», págs. 95 y 201, la confusión de juramento y votos religiosos, pág. 89, la fecha de 17 de octubre como fiesta de San Ignacio de Loyola, pág. 98. Esto no obscurece los grandes méritos de la obra que reconocerán todos los lector, y en primer lugar los jesuitas.

## Trento

FAGIOLI, M., *Problemi relativi alle nomine episcopali dal concilio di Trento al pontificato di Urbano VIII*: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 531-564.

Subraya el autor que se ha prestado poca atención a los problemas de la elección de obispos en el período que él estudia. Expone las aportaciones que ha habido sobre el debate en el concilio de Trento en torno a este tema, los casos nacionales de Francia, estados italianos y alemanes, Países bajos, España y América española, Portugal. Describe también los archivos vaticanos que proporcionan las fuentes para estos estudios.

GUTIÉRREZ C., *Trento, un problema: la última convocatoria del Concilio (1552-1562)*. Vols. II-V. Fuentes. Universidad Pontificia Comillas. Madrid 2000. 664+580+572+503 págs. ISBN 84-89708-5.

Al fallecer en Madrid el 11 de noviembre de 1998 el P. Constancio Gutiérrez había entregado a la imprenta estos cuatro tomos de «Fuentes», volúmenes VI-IX de su «Corpus Tridentinum Hispanicum». Había rogado al P. Félix Rodríguez que continuase la edición de la obra, cuando ya no le fuera posible; éste fielmente ha cumplido su encargo; se lo agradecemos cordialmente. Pero quedan sin ultimar otros diez volúmenes sobre el desarrollo del Concilio en su tercer período y sobre el posconcilio en España (1562-1567); tenía recogidos y en gran parte preparados los materiales para su edición; pero no será fácil que alguien complete tan extraordinario trabajo de investigación. En estos cuatro volúmenes póstumos describe, transcribe y anota exactamente 822 documentos —desde 1512 y 1527 hasta 1562—, y otros doce de «Listas de españoles e ítalo-españoles al concilio». La lista de archivos consultados y la bibliografía muestran el ingente, minucioso y excelente trabajo de investigación del P. Constancio, que tan gran admiración causa, cuando se consulta y examina.

REDER GADOW, MARION, *Felipe II, Trento y la diócesis de Málaga*: Hispania Sacra 52 (2000) 389-401.

La autora trata de la implantación paulatina de las disposiciones del Concilio de Trento en la diócesis de Málaga; utiliza fuentes del Archivo Catedralicio de Málaga. Como marco de esta actividad expone las dificultades de Felipe II con los Pontífices Romanos y su apoyo al Concilio de Trento, los decretos del concilio tridentino, su aceptación por Felipe II, y su aplicación en las diócesis españolas, y en las constituciones del sínodo malagueño de 1572.

SORIANO, C., *Trento y el marco institucional de las órdenes religiosas femeninas en la edad moderna*: Hispania Sacra 52 (2000) 479-493.

El Concilio de Trento establece una reforma general de la vida religiosa en la Iglesia Católica que afecta de una manera especial a los conventos femeninos; para ellos «los decretos tridentinos supusieron la institucionalización de un único modelo ortodoxo de vida religiosa, la clausura contemplativa». Sin embargo, no fueron una innovación en España, pues ya habían tenido lugar antes otras reformas, las de los Reyes Católicos y Cisneros a finales del siglo XV que facilitaron las tridentinas. La autora expone estas reformas conciliares, y explica la adaptación de las constituciones de los institutos religiosos a esas normas.

# II. OTRAS OBRAS

## 1. Sagrada Escritura

ÁLVAREZ BARREDO, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8*. Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 31. Murcia 2000. 327 págs. ISBN 84-86042-46-1.

Esta obra puede resultar desconcertante si se acude a ella con ideas preconcebidas, ya que el autor no indica el objetivo de su estudio ni el método que va a emplear. En el caso de un estudio "teológico" quizá no precise mayor clarificación. Pero un estudio literario se presta a tantas escuelas y métodos que el lector agradecería saber desde el comienzo por cuál se opta. El autor aborda en la introducción (pp. 11-16) tres cuestiones: 1) la postura respecto a la monarquía en el libro de los Jueces, con breve presentación de las opiniones de Veijola, Crüsemann y Gerbrandt; 2) los estudios sobre la historia de la redacción del texto (Noth, Richter, Cross, Nelson, etc.); 3) la división del libro de los Jueces. Ya que todo esto se trata en seis páginas la visión que se ofrece es muy sintética. En cambio, el análisis de los textos es muy detallado. Aquí es donde el lector habría agradecido unas palabras sobre el método de análisis literario y teológico. Como botón de muestra, a propósito de la primera introducción (1, 1-2,5) analiza el "perfil sintáctico" (18-27), las correspondencias literarias (27-40), ofrece una "valoración literaria global de Jue 1 (40-45), estudia "Jue 2,1-5: liturgia penitencial" (45-51), "aspectos narrativos y literarios de Jue 1,1-2,5) (51-60) y las tendencias redaccionales (60-61).

Se trata de una obra dirigida (aunque no se dice) a un público especializado, conocedor del hebreo, aunque siempre se ofrece una cuidada traducción de cada capítulo. De este modo, la obra se convierte en un buen arsenal de datos y análisis interesantes, aunque a algunos puede resultar demasiado prolija.

J.L.Sicre

BARC. B., *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la periode hellénistique*. Histoire du texte biblique 5. Éditions du Zèbre. Lausana 2000. 247 págs. ISBN 2-970235-5-5.

La época persa siempre ha pasado por una de las más oscuras de la historia de Israel. Sin embargo, en los últimos años ha habido un intenso esfuerzo por aportar nuevos datos sobre ella basándose especialmente en la arqueología y una nueva interpretación de los textos bíblicos. De todos modos, parecía

bastante claro que en esa oscura época es cuando tiene lugar la redacción final del Pentateuco y se consolida el judaísmo, gracias en gran parte a la labor de Esdras. Frente a esta idea tradicional, Barc propone una teoría revolucionaria: esos grandes cambios tuvieron lugar dos siglos más tarde, durante la época helenística. La Torá habría sido promulgada por un sumo sacerdote, Simeón del Justo, que habría venido del extranjero, como Esdras, pero no de Babilonia, sino de Egipto. Y habría gozado del apoyo de un rey, pero no del rey persa sino de un rey griego.

Algunos pueden considerar estas ideas fruto de un mero prurito de novedad. El autor se basa en el método exegético de rabi Aqiba, defensor de una interpretación literal de la Escritura, en que todo, incluso la menor partícula, tiene su sentido, y no hay contradicción alguna. El primer capítulo aborda el conflicto entre método y el de la mentalidad moderna, representado antiguamente por el rabí Ismael. A continuación, la primera parte estudia con detalle el método de Aqiba para aplicarlo en la segunda a la figura de Esdras y la reconstrucción de la historia de Judea durante la época helenística.

El libro, muy sugerente, está escrito en un estilo muy claro y atractivo, con párrafos breves, que hace muy agradable la lectura. Incluso los que no terminen convencidos de la tesis del autor aprenderán cosas muy interesantes sobre un método de exégesis judía.

J.L.Sicre

CULLMANN O., *La oración en el Nuevo Testamento*. Sígueme. 1999. 249 págs. ISBN 84-301-1316-9.

O. Cullmann en esta segunda edición de su libro recoge y responde a algunas indicaciones que se hicieron a la edición primera; pero mantiene su enfoque —que es un «Ensayo de respuesta a cuestiones actuales a la luz del nuevo testamento»— y su estructura. En una primera parte, introductoria, expone las dificultades para orar y las objeciones contra la oración; atiende principalmente a autores contemporáneos. En la parte central del libro estudia las sentencias del Nuevo Testamento sobre la oración: en los evangelios sinópticos —con especial detención en el Padre nuestro—, en el corpus paulino, en el evangelio y cartas de Juan, y más brevemente, en los otros escritos del Nuevo Testamento. En la tercera parte, conclusiva, «síntesis y ensayo de respuesta», a la luz de lo expuesto trata de la dificultad de orar, de las flaquezas humanas y la oración, de la noción de Dios y la oración, de la presciencia de Dios y su voluntad de que oremos, de la inmutabilidad del plan de Dios y de su libertad, y de la oración y el problema de la omnipotencia de Dios. En diez conclusiones finales sintetiza algunas de las tesis capitales que se desprenden del libro.

E. Peña

DI LELLA AL.A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Daniel (7-14)*. Ciudad Nueva. Madrid 2001. 149 págs. ISBN 84-89651-92-2.

La segunda parte del libro de Daniel comprende los apocalipsis de los capítulos 7 al 12, y como apéndices los tres relatos homiléticos de los capítulos 13 y 14; el autor los expone en los capítulos XIV al XXIV de la obra, que forman este segundo volumen. En la introducción presenta el género apocalíptico y el ambiente histórico en que se escribió este libro de Daniel. En cada capítulo, después de la explicación literaria, se ofrecen unas consideraciones morales y espirituales que se pueden deducir del texto estudiado. Rechaza vigorosamente las interpretaciones que quieren hallar en estos textos indicaciones sobre los tiempos actuales.

E. Peña

EHRMAN, B.D., *Jesús, el profeta judío apocalíptico*. Paidós Orígenes 20. Paidós Ibérica. Barcelona 2001. 327 págs. ISBN 84-493-1027-X.

En un estilo ágil, casi coloquial, el autor analiza los datos históricos que encontramos en los evangelios y otros libros del Nuevo Testamento y apócrifos sobre la vida, hechos y dichos de Jesús. Sostiene que Jesús podría caracterizarse en el fondo como un profeta apocalíptico, convencido que el fin del mundo iba a tener lugar de una manera espectacular antes de su muerte y de que en la tierra iba surgir un nuevo reino de justicia y de paz, dirigido por un Dios benevolente. Por lo demás el ambiente apocalíptico que se vivió en aquellos tiempos se repite de vez en cuando; subraya que aun recientemente hubo brotes de apocalíptica con ocasión de la espera del nuevo milenio. A lo largo de su análisis el autor aplica a los datos que nos han llegado los comprobantes propios del método histórico, aunque no pocas veces con excesiva rigurosidad; su atención al aspecto apocalíptico le aparta de la consideración de otros aspectos fundamentales de la vida y enseñanza de Jesús; no entraban en sus objetivos. El estudio realizado libera a Jesucristo de muchos matices docetistas con que lo presentaban los autores escolásticos; no afecta, por otra parte, a los medios providenciales, no históricos, por los que Dios a lo largo de los siglos ha ido comunicando a los hombres su mensaje de salvación y de amor.

E. Peña

*En torno al Apocalipsis*, BLANCA ACINAS (coord.), BAC. Estudios y ensayos. Teología 14. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001, páginas 331. ISBN 84-7914-562-5.

El libro se presenta dentro de la colección de Estudios y Ensayos de Teología de la famosa editorial BAC. Tiene su origen en una serie de conferencias magistrales que se impartieron en la Universidad de Burgos.

El título muestra el alcance de su pretensión. Todos los trabajos, como satélites más o menos brillantes, más o menos afortunados, giran en torno al sol del Apocalipsis. El símbolo lo extraemos adrede del mismo libro del Apocalipsis en donde se compara a Cristo con el sol que brilla en todo su apogeo meridiano (Ap 1,16). De él brotan rayos solares: los capítulos del libro. Como irradiaciones son todos estos comentarios, cuyo contenido pasamos a reseñar.

El primer capítulo se titula *Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis*. El autor es Xabier Pikaza, quien ya ha dado fehacientes muestras de su conocimiento en el campo apocalíptico mediante algunos artículos monográficos y mediante su comentario al Apocalipsis, de reciente publicación. Se ofrece el marco necesario para acceder al libro del Apocalipsis. Se estudian detenidamente estos seis los elementos básicos de la Apocalíptica: profecía, esoterismo, teodicea, historia, escatología, literatura. Tras esta presentación inicial se aborda directamente el mundo apocalíptico mediante otros seis temas recurrentes: búsqueda de Dios, astronomía, pecado angélico, los dos espíritus, mesianismo y juicio. Lo notable de este recorrido es su abundancia de textos apocalípticos pertinentes, con lo cual el lector queda informado del estilo y genio de la literatura apocalíptica. El tercer apartado lo constituye un acercamiento a Jesús como profeta apocalíptico, con grandes visiones de su vida, muerte y glorificación. También se revisan las tradiciones apocalípticas de la Iglesia en los escritos de Pablo y de san Marcos. Por fin, se aborda el estudio Apocalipsis de Juan, su estructura y contenido simbólico.

El segundo capítulo se titula *Los 'Comentarios al Apocalipsis' de Beato de Liébana*. Está escrito por J.Antonio Fernández Flores. Es una contribución que no podía faltar en un libro de estas características. Se nos informa del personaje y de sus obras, de los famosos códices, llamados «Beatos» -cuyo considerable número llega a 32-; de su contenido doctrinal, de las claves para acceder a su lectura y de su importante difusión. La singular aportación de los Beatos, que inundaron la Península y Europa, es que no fueron libros catastrofistas, sino que sirvieron de miniada decoración y de original ilustración a la gran revelación de la esperanza, que es el Apocalipsis.

El capítulo tercero se titula *El año mil: versión desenfocada y nuevas perspectivas*. Lleva la firma de F.Javier Peña Pérez. Se repasan los proverbiales errores en que con cierta frecuencia se ha caído por culpa del milenarismo, tomado en sentido literal, y reivindicado por algunas órdenes religiosas y sectas. Es un estudio exegético e histórico, muy bien matizado.

El capítulo cuarto se titula *Notas para el estudio de la iconografía de la mujer apocalíptica*. Ha sido escrito por R. Jesús Payo Hernánz. El estudio se centra en la imagen de la mujer del capítulo 12 del Apocalipsis. La investigación acude a distintas fuentes de inspiración en la tradición egipcia y oriental, sobre todo judaica. Luego se realiza una reseña histórica de esta singular iconografía en la tradición pictórica de Europa y su posible influencia en la ima-

gen de la Inmaculada Concepción. Interesantes y raras aportaciones. Raras por singulares.

El capítulo quinto se titula *La dimensión apocalíptica en la vida religiosa: ¿Continuidad o ruptura de una herencia teológica?* Está redactado por Raúl Berzosa Martínez. En un breve estudio se dan algunas pero iluminadoras pinceladas de la vida apocalíptica en los primero momentos del monacato, la ruptura con J. de Fiore y el movimiento de la New Age. Ninguno de los tres modelos sirve para comprender acertadamente la vida religiosa. Ello es debido a su visión desenfocada: huida del mundo, o espiritualidad difusa. La esencia de la vida religiosa y el carisma que lo fundamenta, descansa en la viviente presencia de Cristo.

El capítulo sexto se titula *Apocalíptica, escatología y juicio*. Compuesto por M.Orive Grisaleña. Se reivindica una comprensión acertada del juicio de Dios, pues se ha llegado a una ofuscación teológica, al mostrar desacertadamente la visión de un Dios inclemente, que llegará en *dies irae,* impregnado de terror al cristiano El Dios del Apocalipsis es justo porque condena las situaciones que provocan la infidelidad y portador de la alegría porque reclama permanentemente el júbilo de vivir.

El capítulo séptimo se titula *De la Literatura apocalíptica* por B. Acinas Lope. Se ofrece una muy amplia diversidad de textos inspirados en el modelador texto del Apocalipsis. El lector comprobará entre sorprendido y maravillado como este género y sus convenciones literarias han nutrido de continuo la piedad (y curiosidad) del pueblo cristiano, hasta nuestros más recientes días.

Así pues, el libro es mucho más que un resumen de conferencias ocasionales, las desborda por su voluntad investigadora y por ofrecer al lector un conocimiento panorámico, a saber, la visión de un trabajo interdisciplinar, sabiamente orquestado sobre este mundo de enigma y hechizo como es el Apocalipsis. Pero todos los artículos se detiene a las puertas del libro. Han mostrado el camino y el paisaje, para que ahora el lector empiece con más conocimiento y provecho su atenta lectura.

Francisco Contreras Molina

FUHS, H. F., *Sprichwörter*. Die Neue Echter Bibel. Echter Verlag, Würzburg 2001, 189 págs. ISBN 3-429-02133-2.

De acuerdo con el carácter de la serie, la obra comienza con una breve e interesante introducción que desarrolla los temas habituales: nombre del libro y posición en el canon; carácter, intención y finalidad del libro; forma literaria - autor; ¿qué presupone el poeta? - fuentes y fecha de composición; Prov en la tradición judía y cristiana; estructuración de la obra; algunos géneros y figuras literarias principales; bibliografía. Estos temas se tratan a veces de forma original; por ejemplo, el libro es presentado como una obra crítica con la sabiduría, crítica con la sociedad y crítica con la religión, algo que rompe

los moldes habituales de concebir la enseñanza de Prov. Muy sugerente también la estructura del libro y muy útil lo referente a recursos estilísticos y géneros. El comentario es breve pero ofrece los datos esenciales y no faltan detalles de originalidad; por ejemplo, cuando se aplica el famoso poema del c.31 a la sabiduría, no a la buena ama de casa o a la muchacha que va a ser desposada. En síntesis, una obra que merece ser consultada.

J. L. Sicre.

GRUBER, M. MARGARETA, *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14-6,13*, Echter (Forschung zur Bibel 89), Würzburg 1998, 496 págs. ISBN 3-429-02041-7.

2 Cor y la problemática de su unidad e interpretación está siendo objeto en los últimos decenios de varios estudios, como los de Baumert (1973), Bieringer (1986), Koch (1986), Stockhausen (1989), Hays (1989), Belleville (1991), Hafemann (1995) y otros. A ellos se añade la presente obra, tesis doctoral de la autora en la Facultad de teología de Sankt Georgen (Frankfurt am Maim), dirigida por N.Baumert y defendida en 1997. A diferencia de los autores que en los últimos decenios se concentran en la identificación de los "opositores" y califican el escrito como polémico, la autora, siguiendo especialmente a su director, Baumert, presta atención especial al proceso del conflicto entre Pablo y la comunidad. El estudio está limitado a la 1ª apología (2 Cor 2,14-6,13), de la que propone una nueva lectura centrada en la íntima relación interna que establece Pablo, a nivel de reflexión teológica y de propia experiencia, entre tres temas difíciles, gloria (doxa), pasión y reconciliación, en el contexto del conflicto con la comunidad de Corinto que obliga al Apóstol a defender su ministerio apostólico. La "muerte" apostólica, puesta en discusión en Corinto, está unida a gloria y es parte constitutiva del "servicio de reconciliación", que la acción salvadora de Dios hace presente y ofrece en el Crucificado. Es gloria en la debilidad para la reconciliación. La "palabra de reconciliación" es, para la autora, el punto central de la argumentación desde el plano pragmático y pastoral (no polémico), precedida por dos textos, 2,14-4,6 y 4,7-5,10 como base teológica y realización práctica; por ello la carta no es sólo reflexión sobre el proceso de la reconciliación sino que es parte constitutiva esencial del mismo. En el estudio de 2,14-4,6 interpreta de forma novedosa algunos versos difíciles, modificando así la lectura del conjunto. Por ejemplo, en 2 Cor 2,14 afirma que no se trata de una metáfora de victoria sino de muerte que se coloca al comienzo de la apología (semántica del transitivo *θριαμβεύειν τινὰ*); en 3,3,la oposición tablas de piedra - tablas de corazón de carne no se refiere al ministerio de Moisés y ministerio de Pablo, como sostiene una frecuente interpretación polémica; 3,10 no trata del fin de la primera alianza sino de su inferioridad respecto a Cristo. No se habla de la terminación de la gloria, sino que, desde el punto de vista de la nueva Alianza, debe considerarse sus-

pendida (cf usó de καταργέω); en 3,13 (τέλος τοῦ καταργουμένου) Pablo no habla del "fin" o "terminación" de la doxa de Moisés sino de la plenitud de la misma (cf semántica de τέλος), que tenía tal fuerza que los israelitas no la podían mirar; 3,18 es el punto culminante de la argumentación, donde se habla de la clara visión de la gloria, no en Cristo o su Evangelio sino en el rostro de los creyentes (la afirmación supone la experiencia comunitaria); la finalidad de la argumentación es hacer que los corintios reconozcan la gloria también en el rostro del Apóstol. Por ello interpreta 4,6 como metáfora del Apóstol y argumenta que ἐν προσώπω Ἰησοῦ Χριστοῦ no se refiere al rostro de Cristo sino al del Apóstol, en cuanto que la gloria de Dios se manifiesta a la comunidad como "un rostro de Jesucristo". Ofrece la siguiente estructuración del texto: I. Gloria (2,14-4,6): 2,14-17: introducción: la gloria de Cristo en la pasión del Apóstol; 3,1-6: Pablo, servidor de la Nueva alianza; 3,7-11: la gloria de Dios en el ministerio de Moisés y en el de Pablo; 3,12-18: gloria de Dios en el rostro de los creyentes; 4,1-6: gloria de Dios en el rostro del Apóstol. II. Gloria en la debilidad (4,7-5,10): 4,7-18: simultaneidad de gloria y pasión; 5,1-10: transformación en el hombre nuevo. III. Para la reconciliación (5,11-6,13). 5,11-16: disposición para el sufrimiento inspirada en el amor; 5,7-21: Pablo, ministro de la reconciliación; 6,1-13: la pasión del Apóstol como acreditación del apóstol. La obra consta de 15 capítulos desiguales. Después de un análisis linguístico del texto, siguen investigaciones sobre sintaxis y semántica de la tipología de Moisés en 2 Cor 3,18 y 4,6 con ayuda de la nueva teoría de la metáfora. Se trata de un estudio bien motivado, sugerente y provocativo, que dará lugar al diálogo y ayudará a conocer mejor esta carta.

A.R.Carmona

HOFIUS O., *Neutestamentliche Studien*. WUNT 132. Mohr Siebeck. Tübingen 2000. ISBN 3-16-147471-6.

Se reúnen en este volumen una serie de escritos del profesor Hofius, de los cuales seis tratan el tema central de la persona y obra de Jesús —Vida, muerte y resurrección de Jesús según el testimonio del N.T., la participación de Jesús en la mesa de los pecadores, sentencia de Jesús sobre el perdón de los pecados y sobre el problema de la absolución sacerdotal en el judaísmo antiguo según Mc 2, sobre el Targum Jes 53, y seis grupos de tesis objeto de discusión en un seminario en 1992—; otros tres artículos estudian temas de los evangelios sinópticos —amor al prójimo y odio al enemigo, motivaciones del A.T. en comparación con el hijo perdido, lavatorio de pies como prueba de amor—; y otro presenta «palabras desconocidas de Jesús»; tres estudios analizan textos de la carta a los hebreos —la inmutabilidad de las decisiones salvíficas de Dios, el primer y el segundo santuario, y la encarnación y muerte sacrificial de Jesús—, dos artículos se refieren a textos del Apocalipsis —el testimonio de

la revelación de Juan sobre la divinidad de Jesucristo, y otro sobre la palabra αρνιον—; otros tres estudios versan sobre la fe y el bautismo, la cena eucarística, y la liturgia de la Iglesia; un último grupo recoge estudios sobre el testimonio apostólico y el Antiguo Testamento, el cuarto canto del siervo de Dios en las cartas neotestamentarias, y la teología bíblica a la luz del la carta a los Hebreos. El autor está persuadido de que la exégesis científica del N.T. es una disciplina eminentemente teológica, que con razón tiene un puesto en la universidad de las letras, y que no debe perder en la libertad de la investigación y de los temas su responsabilidad ante la Iglesia.

E. Peña

*Initium Sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, a cura di RINALDO FABRIS. Edizioni Dehoniane. Bologna 2000. 431 págs. ISBN 88-10-30224-9.

Son cinco los temas centrales y secciones de este libro-homenaje al biblista y arzobispo Franco Festorazzi. En la primera sección —Texto y teología de la Biblia— C. Ghirdelli hace balance de la revisión de los libros sapienciales en la traducción de la Conferencia Episcopal Italiana; M. Nobile presenta una valoración de las nuevas orientaciones en el estudio del Pentateuco; M. Cimosa se pregunta si es posible hacer teología a partir de la Biblia griega de los LXX; M. Milani subraya el notable parentesco del léxico y tema entre el último capítulo de los Proverbios y el libro de Rut; G.Fr. Ravasi da a conocer ocho fragmentos bíblicos del fondo hebreo de la biblioteca Ambrosiana. En la sección segunda —Leer y rezar los salmos— T. Lorenzin propone una relectura del salmo 18; A. Minisale analiza 50 vocablos de oración en el salmo 41; G. Barbiero analiza el Salmo 22, 23-32; G. Gamberoni examina el texto de Ap. 15, 3a, relectura de algunos textos del A.T. En la sección tercera —Enigmas y reflexiones teológicas en el Qohelet y en el Siracida— L. Mazzinghi considera el uso del vocablo 'olām en el Qohelet: significa el misterio del tiempo en una perspectiva histórica; Fr. Bianchi examina el la prueba de Dios a los hombres en el texto Q 3,18; V. D'Alario trata del tema del mal en Qohelet; A. Niccacci profundiza sobre las alabanzas de los padres en el Siracida. La cuarta sección —La figura de Juan Bautista y de Jesús en los evangelios— se abre con el estudio de S. Cipriani sobre los aspectos apocalípticos de la figura del Bautista; F. Montagnini examina la enigmática conclusión del episodio de Nazaret en Lc 4,30; G. Fattorini relee la parábola de los siervos inútiles desde su forma y estructura: G. Segalla reafirma la historicidad y el significado mesiánico del gesto de Jesús en el templo de Jerusalén; Br. Maggioni hace una lectura sapiencial del episodio de los discípulos de Emaús, Lc 24,13-35; R. Penna propugna que el uso del sintagma θεῖος ἀνήρ nada aporta a la comprensión de Jesús. En la sección final —Temas de teología bíblica— G. De Virgilio ofrece una síntesis sobre aspectos de la práctica farmacéutica en la Biblia; B.G.

Boschi traza un cuadro sobre Dios como padre y madre en los textos bíblicos; B. Prete reconstruye el tema de la evangelización y salvación en Lucas; y M.A. Tábet desde la interpretación de la fórmula «Espíritu de Cristo», 1Pt 1, 10-12, propone el problema hermenéutico de la relación entre la literatura hebrea y cristiana del A.T.

E. Peña

KAISER, O., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testamentes*. Forschung zur Bibel 90. Echter. Würzburg 2000. 249 págs. ISBN 3-429-02118-9.

El autor, uno de los grandes especialistas en la ciencia de la introducción al A.T., ofrece en esta interesante obra ocho estudios, la mayoría publicados anteriormente y dos que ven la luz ahora. 1) "Esbozo de la historia de la literatura veterotestamentaria" (9-69), tras hablar de la historia, tarea y presupuestos, trata en cuatro apartados principales las obras históricas y narrativas, las narraciones proféticas y los libros proféticos, la poesía y salmos, y la literatura sapiencial, cerrando con una abundante bibliografía. El estudio fue publicado anteriormente en la "Theologische Realenzyklopädie" (1991). 2) "El Pentateuco y la obra histórica deuteronomista" (70-133); publicado por vez primera. 3) "La relación del relato sobre el rey David y la obra deuteronomística" (134-164) aparece por vez primera. 4) "Observaciones sobre el relato de la sucesión al trono de David" (165-182) apareció originalmente en Ephemerides Theologicae Lovanienses 64. 5) "David y Jonatán" (183-199) apareció en Ephemerides Theologicae Lovanienses 66. 6) "Literarkritik und Tendenzkritik" (200-217), apareció en BETL 81. 7) "La ley como centro de la Biblia hebrea" (en inglés) (218-229) publicado en el Homenaje a S. Talmon (1992). 8) "Entre interpretación y sobre interpretación. Sobre el Ethos del exegeta" apareció en "Variations herméneutiques" 6.

Aunque algunas de estas publicaciones son fácilmente asequibles, resulta muy útil disponer de este conjunto de estudios bastante homogéneos en un solo volumen. Por otra parte, aunque hoy está más de moda la lectura literaria y sincrónica de los libros bíblicos, no conviene perder de vista estos estudios que abordan con toda seriedad los difíciles problemas de la disciplina.

J.L.Sicre

KAMMLER, H-CHR., *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum NeuenTestament. 126. Tübingen 2000, 287 págs. ISBN 3-16-147295-0.

Este libro fue presentado como tesis doctoral -Dissertation- en la Facultad de Tubinga en el año 1999. Para su publicación se han efectuado leves correcciones y la mención de algunas obras a fin de actualizar la bibliografía. El libro posee, pues, la densidad de una legítima obra de investigación alemana: análisis

muy detallado, hasta el mínimo pormenor exegético, y discusión muy matizada de sus argumentos. Pero no es sólo una obra de discusión y elucubración filológica. El subtítulo del libro es ya esclarecedor: la perícopa escogida sirve como texto clave para comprender la teología joánica. En seis apretados capítulos el autor va desmenuzando (pocas veces mejor dicho) los versos y las palabras del pasaje joánico. Quien esto escribe, ha debido armarse de santa paciencia en su lectura; y también se invita al futuro lector a hacer lo mismo. Pero quien persevere en su arduo trabajo cosechará positivos resultados.

Nos centramos en los dos puntos básicos del libro (cristología y escatología). Aunque algunos comentadores han hablado de un cierto «subordinacionismo» entre las relaciones del Padre y Jesús, a saber, una esencial diferencia entre ellos, apoyándose en los versos 19 y 30 de la perícopa, el autor alemán muestra con sobradas pruebas la total unidad entre el Padre y el Hijo: Jesús pertenece como Hijo a Dios, por toda la eternidad está a su lado, y participa desde el principio de la divinidad: no es solo un hombre, sino esencialmente el Hijo de Dios. En su discusión con los fariseos, Jesús no cae en la blasfemia, sino que está confesando su más propia identidad. Por otra parte, el evangelista san Juan refiere la gran revelación de Jesús, hecha en un polémico contexto judío, donde primaba un severo monoteísmo. Es preciso recalcar dos vertientes de la confesión cristológica: por una parte la esencial unidad entre el Padre y el Hijo, y por otra la personal diferencia entre ambos. Se manifiesta que este pasaje joánico ocupa un puesto central en la cristología del cuarto evangelio. Respecto a la escatología, hay que indicar que el análisis de la perícopa insiste en una escatología del presente y radicalmente separada de una escatología de la espera, del futuro, tal como se dio en primer judaísmo y en la apocalíptica. El autor se refiere sobre todo al análisis de Jn 5,23 y también acude a Jn 11,23-27. Hay que decir que en esta consideración H.-Chr. Kammler se muestra fiel a cierta corriente alemana, cuyo máximo exponente fue R.Bultmann; pero no todos los comentarios actuales están de acuerdo en esa polarización; pues el cuarto evangelio habla de la coexistencia de dos modelos de escatología: del presente o realizada del futuro. Esta reserva crítica no anula el valor de la seria contribución del libro, cuyo contenido y exégesis es preciso conocer para evitar que las afirmaciones sobre la cristología y la escatología «se queden en desnudas y mudas sentencias» (p.235).

Francisco Contreras Molina

KILGALLEN J.J., *Guida alla Terra Santa seguendo il Nuovo Testamento*. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2000. 263 págs. ISBN 88-7653-613-2.

Hace diez años apareció la primera edición de este libro, como reelaboración de lecciones dadas a estudiantes durante la visita a Tierra Santa. Con esta nueva edición pretende el autor igualmente ayudar al peregrino a mejor comprender lo que dice el Nuevo Testamento sobre un determinado lugar; añade

algunos datos geográficos, históricos y arqueológicos. El peregrino podrá leer los pasajes que se citan en un ejemplar del Nuevo Testamento. Las ciudades y lugares que se presentan están agrupados en tres secciones: Galilea y Samaría, Judea, Jerusalén. Como leemos en el prólogo es un texto muy legible, claro, convincente, y muestra el conocimiento que tiene el autor de los Santos Lugares y del Nuevo Testamento.

E. Peña

KINET D., *Geschichte Israels*. Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband 2 zum AT. Echter Verlag. Würzburg 2001. 237 págs. ISBN 3-429-02315-7.

En una época de tan fuertes discusiones entre "maximalistas" y "minimalistas" con respecto a la historia de Israel, es muy de agradecer que alguien tenga el valor de escribir una nueva obra sobre el tema, haciendo asequible a un gran público (de lengua alemana) los últimos resultados de la investigación. Ya que lo relativo a la historia de Israel en la época helenística se reserva al volumen tercero de esta serie, el autor, después de una introducción a propósito de cuestiones metodológicas (11-19), divide la obra en dos partes principales y un apéndice.

La primera parte estudia el proceso de formación del pueblo de Israel (1200-1000 a.C.). Tras hablar de Palestina y el Próximo Oriente en esa época, trata las cuestiones relativas al asentamiento de la tribus "israelitas" en Canaán. El método de exposición comienza dos apartados que se mantendrán a lo largo de la obra: las fuentes literarias y los resultados de la arqueología. En este caso se añade una exposición, breve pero muy completa, de las diversas teorías sobre los orígenes de Israel, a las que el autor añade su propia reconstrucción del proceso.

La segunda parte, lógicamente mucho más extensa (pp. 65-204), la dedica a las monarquías de Israel y Judá. Curiosamente, para el autor esta época abarca desde el año 1000 hasta el 331 a.C., incluyendo por tanto las épocas del dominio babilonio y persa, en las que propiamente no existe monarquía. Distingue cuatro etapas: 1) la de los pequeños estados de Siria y Palestina, donde considera lo relativo a Saúl, David, Salomón, la división del reino, Judá hasta Yotán (910-734 a.C.) e Israel hasta Jeroboán II ()07-747). 2) El período neoasirio (siglos IX-VII). 3) Israel en la época babilónica y en el exilio. 4) Israel bajo el dominio aqueménida.

Finalmente, un apéndice (205-230) habla de las tradiciones sobre los orígenes de Israel: relatos patriarcales, éxodo y liberación de Egipto, el Sinaí, la marcha por el desierto y la figura de Moisés. Índice de siglas y bibliografía cierran la obra.

Pienso que se trata de una síntesis muy buena y actual de los problemas. Algunos se escandalizarán de ver desaparecer a Moisés tras una densa nube de misterio. Otros querrían que esta densa nube cubriese también a David y Salo-

món. En el estado actual de la investigación, pienso que la obra de Kinet representa una obra valiente y sensata al mismo tiempo.

J.L.Sicre

KOENEN, K. - KÜHSCHELM, R., *Zeitwende. Perspektiven des Alten und neuen Testaments*. Die Neue Echter Bibel - Themen. Vol. 2. Echter Verlag, Würzburg 1999, 130 pp.

La traducción y comentario de la Neue Echter Bibel se va a ver enriquecida con trece volúmenes complementarios sobre diversos temas bíblicos. El que ahora presentamos, segundo de la serie, está dedicado al tema de la escatología en el Antiguo y Nuevo Testamentos. De acuerdo con el enfoque de los editores, no se trata de presentar el tema de forma exhaustiva sino en una visión de conjunto asequible a un gran público. Koenen dedica 46 páginas al AT. Tras aclarar ciertas nociones previas, ofrece una rápida panorámica del anuncio escatológico en los profetas y luego enumera los aspectos básicos de dicha esperanza (presencia de Yahvé y su reinado, el nuevo éxodo, reunificación de Israel, la nueva Jerusalén, el nuevo templo, el nuevo "Mesías", el reino de paz, el nuevo pueblo, la resurrección, el comienzo de la era salvífica). Esta parte resulta especialmente interesante por la síntesis que ofrece. Un poco más de espacio (50 páginas) dedica Kühschelm al NT, exponiendo la materia en cinco capítulos: el anuncio del juicio de Juan Bautista, el mensaje de Jesús sobre el Reinado de Dios, la Pascua y la experiencia del Espíritu como cambio de época, la escatología futuro-apocalíptica de la Iglesia primitiva, la escatología presente de la Iglesia primitiva. La obra se cierra con un diálogo (sería más correcto hablar de dos monólogos) de los autores en que resumen y aplican al presente los resultados de la lectura del A y NT. En apéndice se ofrecen las notas, una bibliografía selecta y las siglas. Pienso que los autores han llevado a cabo un buen trabajo de síntesis, que será muy útil a todos los interesados en este importante tema de la teología bíblica.

J. L. Sicre.

MARTIN, E. L., *The Temples That Jerusalem Forgot*. Portland, ASK Publications, 2000, 485 págs. ISBN 0-945657-95-1.

Nos encontramos ante un libro revolucionario sobre la ubicación del Templo de Jerusalem. En realidad de «los Templos», como se indica en el título: los de Salomón, Zorobabel y Herodes. Es un libro revolucionario, porque el autor sostiene que ninguno de los tres estuvo situado en la actual Haram esh-Sharif o Explanada del Templo, como es la opinión común, por lo que el Muro de las Lamentaciones tampoco pertenecería al Templo construido por Herodes. ¿Dónde estuvieron ubicados, pues, los tres Templos? En el Ofel, sobre la fuente Gihon, es decir, entre la loma de la ciudad de David y la actual Explanada.

Advierte el autor de que solo en 1875 (desde 1150, y por tanto tras 725 años de error) los especialistas volvieron a situar el Monte Sión en su verdadero lugar, y, si estuvieron más de siete siglos creyendo erróneamente que estaba en el lugar del Cenáculo, no habrá de extrañarnos el que todavía no se haya acertado con el verdadero emplazamiento del Monte del Templo. En la primera mitad de esta obra el autor (que estuvo cinco años en las excavaciones arqueológicas del profesor Benjamin Mazar) se dedica a desmontar la opinión común, y en la segunda intenta demostrar positivamente la ubicación en el Ofel. No voy a juzgar sus conclusiones, y solo mostraré los argumentos de la primera parte, ya que la demostración positiva sería mucho más prolija. Que el lector de esta obra juzgue por sí mismo.

El autor nos invita a subir al Monte de los Olivos y a contemplar desde allí la Ciudad de Jerusalem. Veremos que se conservan grandes estructuras de la obra herodiana, que están todavía intactas, nada menos que unas 10.000 piedras en los muros. Durante dos mil años estas 10.000 piedras se han conservado en su sitio original (excepto otras 5.000 de las hiladas superiores). Ahora bien, esto contradice abiertamente lo que nos cuentan Josefo y los contemporáneos. Dice Josefo (De bello, VII, 1, 1) que Tito, salvo unas torres y parte de la muralla occidental, «mandó derribar toda la ciudad y el santuario [...] de modo que no se dejó a los que un día llegasen allí ninguna prueba de haber sido en algún tiempo habitada». Pero esto no es lo que se ve desde el Monte de los Olivos. Y no se puede decir que destruyó el Templo, pero no su recinto, pues la palabra que se usa, *hieron*, comprende a todo el santuario, y no solo el *naos* interior. También dice Josefo (VI, 1.1) que «nadie que hubiese conocido antes aquel lugar lo habría reconocido en aquel momento, si improvisadamente se hubiese encontrado allí presente, sino que indagaría en qué ciudad se encontraba, a pesar de estar en ella.» A estos testimonios de Josefo añade el autor (p. 172-196) otros de la antigüedad y de los rabinos que hablan de la total destrucción del Templo, lo que contrasta con el esplendor de la Explanada.

Entonces, ¿cómo explicar la supervivencia de la Explanada? Según el autor, 1) El Haram esh-Sharif o la Explanada, era la Torre Antonia. Una Torre no significaba solo una torre, sino también una fortaleza, como la Torre de Estratón en Cesarea, o, modernamente, la Torre de Londres. Pues en tiempo de Herodes dominaba todo el Templo y contenía una legión entera, según Josefo, y no una cohorte, como mal se traduce. 2) La Torre Antonia estaba ocupada por los romanos y era considerada una ciudad romana, no una parte de la ciudad judía, por lo que no tenía sentido que Tito la destruyera. 3) Además Tito dejó tras la guerra un campamento en Jerusalem, y este no era otro que la Antonia, con lo que no tenía que edificar otro campamento. Lo que concuerda con las palabras que Josefo (VII, 8, 7) pone en boca de Eleazar en el sitio de Masada, acerca de la ciudad santa: «Arrancada de cuajo de sus fundamentos, fue arrebatada, y como memorial de la misma solo queda el campamento de los

que la mataron, que sigue instalado todavía sobre sus ruinas.» Y los campamentos de los romanos eran verdaderas ciudades.

También se ocupa Ernest L. Martin de la Roca que se encuentra en el Domo de la Roca o mezquita de Omar. Prescindo de toda la historia por la que los musulmanes decidieron emplazar su mezquita sobre ella según nuestro autor, para indicar que él piensa que esa roca era aquella en la que, según Josefo, estaba al Pretorio, mientras que en ningún sitio se dice que alguno de los tres Templos estuviera sobre una prominencia. La identificación de la Explanada con el Templo habría empezado con los cruzados, mientras que durante 460 años (638-1099) los judíos, que, gracias a los árabes, pudieron volver a habitar en Jerusalem, vivían en la zona sobre la fuente Gihon, donde creían que había estado el antiguo Templo, y de cuyo arruinamiento hablaban (p. 233-246). Mientras que solo en el siglo XVI identificaron los judíos el muro occidental del Haram esh-Sharif con el Muro del Templo o de las Lamentaciones. Estas son las tesis de nuestro autor, que en la segunda parte de su obra intenta demostrar positivamente que la ubicación de los tres Templos estaba en la colina sur sobre la fuente Gihon. Termino indicando que un gráfico artístico reconstruye al final el campamento de la Torre Antonia y el Templo de Jerusalem al sur de la Explanada, según las conclusiones de este estudio.

G. M. Verd

M. MASINI, *La Lectio divina*. BAC. Estudios y Ensayos. Espiritualidad 18. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001, 436 págs. ISBN 84-7914-577-3.

La obra que presentamos es, tal vez, el tratado más completo que se nos ha ofrecido en lengua española acerca del tema tan actual de la "Lectio divina". En efecto, el autor lo trata desde todos los puntos de vista posibles. Así, el libro comienza con una primera parte histórica que el autor titula "Vicisitudes de la Lectio divina": en esta parte comienza trazando el devenir de esta praxis espiritual a lo largo de los siglos, desde su expresión en algunos Santos Padres y en la legislación monástica antigua, pasando por el "destierro" que sufrió posteriormente, para llegar al retorno que se ha dado en la vida de los cristianos de la lectura bíblica y de la "Lectio divina". En los capítulos 2° y 3° traza una historia más completa desde el Antiguo Testamento, y pasando por el Nuevo Testamento, para llegar a sus posteriores cultivadores, indicando los diversos pasos que se dan en esta práctica. La segunda parte es una Teología de la "Lectio divina", tomando como punto de partida el Misterio trinitario, y destacando la importancia de la Palabra "hecha Libro" en la Biblia. La tercera parte es toda una "hermeneútica bíblica para la Lectio divina", siguiendo también un desarrollo histórico, desde el Antiguo Testamento hasta los tiempos modernos. Finalmente, la cuarta parte es el "Método y Praxis de la Lectio divina", en que expone los "lugares" o fuentes de esta praxis (Padres, Liturgia

y "collatio"); y también los diversos "tiempos" y pasos que se han de dar para realizar correctamente esta praxis espiritual. La publicación de esta obra será, sin duda, muy provechosa para los que deseen practicar debidamente la "Lectio divina", lo cual traerá consigo notables frutos en la vida de oración de muchos cristianos.

J.M. Rodríguez-Izquierdo

MATHIEU, J.-M., *Le nom de Josué-Jésus en hébreu et en arabe*. Saint-Marcellin, Outre-part Éditions, 1998, 22 págs.

Se trata de una historia del nombre de Jesús, de sus grafías, variantes y evoluciones, en el hebreo y en el árabe. Este nombre empieza por Josué, llamado primitivamente Oseas, HWŠ' *Hoshea'*, que significa «salva», sobreentendiéndose el nombre de Yahveh. Pero Moisés (Núm 13,16) le cambió el nombre a Josué, añadiéndole una *yod*: YHWŠ', que es la forma habitual, aunque carezca del segundo *waw* de la escritura plena. [Añadamos que los masoretas lo suplen vocalizando con un *quibbus*.] Así el nombre de Josué significa «Salvación de Yahveh», aunque Laurentin prefiere interpretarlo como «Yahveh Salvador». Solo en Deut 3,21 y en Jue 2,7, se le añade el *waw*, quedando en la forma plena (aunque no la más usada) YHWŠW', *Yehoshua'*. En Qumrán se escribe YHŠW', que el autor de este opúsculo lee como *Yehshua'*. Pero en los últimos libros de la Biblia, como Esdr 2,2, el nombre se abrevia aún más, al quitársele el *he*: YŠW' *Yeshua'*, aunque el Josué de esa «puerta de Josué» se escribe en 2Rey 23,8 en la forma habitual de YHWŠ'. Y en la parte aramea de Esdras el nombre en arameo se escribía igual que en la hebrea: YŠW' *Yeshua'*. Con ello hemos llegado a la forma que se considera última en la evolución del nombre de Jesús en la biblia hebrea. Aunque el P. Bernard-Marie supone que en Judea se pronunciaba como *Yeshuh* y en Galilea como *Yeshush*. En una carta del caudillo Simón Ben Kosbá se menciona a un cierto YŠ', sin *waw*, que el autor supone que se pronunciaba *Yeshu'*. Por último en la tradición rabínica se escribe como YŠW *Yeshu*, sin *'ayin*, en lo que el autor de este estudio ve una mutilación. Al final Jean-Marie Mathieu estudia la grafía de los nombres de Oseas, Josué y Jesús en árabe. En resumen, las grafías existentes son las siguientes, que en este orden podrían mostrar su evolución: HWŠ' (nombre de Hoseas) YHWŠ' (cambio de Moisés y forma habitual), YHWŠW' (forma plena), YHŠW' (Qumrán), YŠW' (forma final bíblica: Esdras hebreo y arameo), YŠ' (Ben Kosbá), YŠW (rabinismo). En transcripción, estos serían los hitos principales, con formas intermedias de pronunciación incierta: *Yehoshua'*, *Yeshua'*, *Yeshu*. Este opúsculo, pues, nos ofrece una útil recopilación de las grafías por las que ha pasado el nombre de Jesús. Aunque todavía quedan interesantes misterios por exponer sobre la evolución fonética de este nombre sagrado, empezando por el problema de si la pronunciación masorética es la primitiva. Por ejemplo, la *a* final, o *pataj* furtivo de los masoretas, que

probablemente responde a una pronunciación tardía; por qué el YHWŠ' del Antiguo Testamento lo reproducen los LXX como Ἰησοῦς y la Vulgata de San Jerónimo como Iosuc, con distinta vocal inicial y final; y por qué la *o* del Josué de la Vulgata, que parece ser la contracción natural de *Yeho-*, aparece como una *e* en las vocalizaciones masoréticas de *Yeshua'*, y en definitiva en el nombre de Jesús. Bienvenido sea este estudio sobre el nombre que está sobre todo nombre en el cielo, en la tierra y en el infierno.

G. M. Verd

MORENO HERNÁNDEZ, A. *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas, 1-2 Reyes*. Instituto de filología del CSIC. Madrid 1992. 458 págs. ISBN 84-00-07261-8.

Después de la publicación de las glosas marginales de Vetus Latina en el Heptateuco (Ayuso) y 1-2 Samuel (Morano), aparecen ahora las de 1-2 Reyes. Esta impresionante obra está dividida en tres partes. La primera expone la tradición manuscrita y las ediciones (analizando detenidamente la edición de Vencellone y la presente). La segunda parte ofrece la edición crítica de las glosas de 1-2 Reyes. La tercera estudia esas glosas marginales. Esta tercera parte, la más extensa, está dividida en los siguientes capítulos: 1) El texto subyacente a las glosas marginales. 2) Las glosas en el marco del pluralismo de versiones de VL. Estudio comparativo. 3) Lengua y técnica de traducción. 4) Correspondencias latino-griegas. Conclusiones, índices (de pasajes de las glosas y del aparato de testimonios), abreviaturas y bibliografía cierran la obra. Como afirma Fernández Marcos en el Prólogo "biblistas y filólogos clásicos, lo mismo que historiadores de la Antigüedad y del Cristianismo quedarán agradecidos por este arduo trabajo de desciframiento, cotejo, edición y estudio de unos textos que se fueron trasladando al latín en el alba de nuestra cultura occidental".

J.L.Sicre

NORTH, R., *The biblical jubilee ... after fifty years*. Analecta Biblica 145. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2000. 167 págs. ISBN 88-7653-145-9.

No se trata de una segunda edición de la obra del autor publicada Analecta Biblica 4, hace casi 50 años; más bien ofrece los numerosos puntos de vista recientes sobre diversos aspectos del jubileo bíblico. En nueve capítulos trata los temas: jubileo, barbecho, propiedad de la tierra, read-quisición, préstamos, deudas, ciudades, análisis de los textos jubilares, historicidad; cada uno de estos capítulos finaliza con unas conclusiones muy clarificadoras. Finalmente reflexiona sobre el jubileo del presenta año 2000. Ofrece también una amplia bibliografía de unos cuatrocientos títulos primero en orden alfabético, y luego en orden cronológico. Además tres índices, de

autores citados, de citas de la Sagrada Escritura, y de temas y de términos semíticos.

E. Peña

ORGE, M., *¿Es posible la virginidad? Criterios paulinos para su discernimiento*. Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, 223 páginas. ISBN 84-7966-226-3.

Se ofrece ahora la obra póstuma de quien fue profesor de exégesis en la Facultad de Teología de Granada en los últimos años de su vida: el P.Manuel Orge. A los once años de su fallecimiento, el libro ha visto la luz.

El libro presenta la original visión del apóstol san Pablo sobre un problema acuciante: ¿es posible la virginidad? ¿Sobre qué criterios sólidos debe fundamentarse su aprecio y su práctica? Para lograr tal objetivo el autor estudia el capitulo siete de la primera carta a los Corintios, donde el apóstol manifiesta su original escritura y su teología, tan evangélicas pero casi inextricablemente trabadas y por ello de ardua captación y comprensión.

El contenido de la obra responde a una cuestión intensamente debatida; pues los comentadores actuales no se ponen de acuerdo sobre la cuestión que aglutina este complejo capítulo siete de la primera carta a los Corintios. La mayoría de ellos se dividen en dos opciones. Piensan que el apóstol san Pablo trata de dos temas: el matrimonio cristiano y el celibato. Ciertamente que en el capítulo se habla de ambas realidades -incluso en partes proporcionalmente igualitarias, en cuanto a la extensión de versículos-; pero la nota decisiva y determinante es comprobar el enfoque, el objetivo, que persigue Pablo. Mérito del P.Orge es haber sabido ofrecer una impronta unitaria, la adecuada perspectiva que explique satisfactoriamente todo el capítulo.

El autor acude al texto paulino, nos muestra a través de una pormenorizada exégesis cuál fue la respuesta de Pablo a una pregunta que le formularon los cristianos de Corinto. Descubrimos, entonces, cuán lejos está de la intención de Pablo caer en la arbitrariedad -tan superficial como generalizada- con que se ha tachado al apóstol con las notas aberrantes de desprecio del matrimonio, o de misoginia.

El aprecio y la práctica del celibato cristiano no está regido por motivaciones de tipo ascético-sexual, ni en una moral de signo estoico, ni en los inconvenientes de la vida conyugal, sino sólo «por vuestro provecho, para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división» (1 Cor 7,35), texto paulino que tan bellamente y profundamente el P.Orge desglosa y comenta. Quiere decirse que el célibe busca un fin digno y encomiable, vivir por entero dedicado al Señor como único y supremo bien, foco vital que centra y dinamiza todas sus energías. El Señor ya está con nosotros por medio de una presencia real, que se colmará plena y dichosamente en el horizonte remoto de la Parusía. El célibe adelanta este encuentro final, «escatológico», que será

propio de todo cristiano, renuncia a una fuente de preocupaciones mundanas y se concentra en el Señor, sin distracción. Ya no tiene otra tarea ni busca otro «ejercicio» sino únicamente las «cosas» del Señor, y quiere agradarle en todo: existe para el Señor, vive consagrado a él en cuerpo y alma.

Con este libro el autor ha logrado ofrecer destellos de verdadera luz para la más recta valoración del celibato cristiano, que no es otra sino la motivación que ya Jesús mostró con su vida y enseñó con su palabra: «por el Reino de los Cielos».

Sólo queda invitar al lector a que se sumerja en estas líneas tan profundas, sabedor por anticipado de que su necesario esfuerzo de atención se verá ampliamente recompensado con el continuo hallazgo de positivas sugerencias, vivas recomendaciones y enseñanzas paulinas.

Francisco Contreras Molina

PERON G.P., *Seguitemi! Vi farò diventare piscatori di uomini (Mc 1, 17)*. Bilioteca di Scienze Religiose 162. LAS. Roma 2000. 324 págs. ISBN 88-213-0455-8.

Como indica un subtítulo del libro el autor estudia las palabras imperativas y exhortativas de Jesús a los discípulos como elementos de su camino de formación. En siete capítulos analiza esos elementos formativos a lo largo de todo el evangelio de Marcos que se suceden en un «in crescendo»: Los primeros imperativos de Jesús, Jesús llama a los primeros discípulos, estrecha su relación con ellos, se manifiesta a los doce, los educa, los instruye, y llega a los momentos culminantes de su labor formativa en la pasión, muerte y resurrección. En cada perícopa estudiada analiza el lenguaje «illocutorio» de Jesús, y el resultado que obtuvo, que nos ha trasmitido Marcos. Se desprende de esos análisis la figura de Jesús como pescador de hombres y formador de sus discípulos, de éstos como seguidores de Jesús, formados por Él como pescadores de hombres, y los principales contenidos de esa formación. En dos apéndices se indican los imperativos y exhortativos de Jesús a los doce, o a algunos de ellos, y los tiempos y modos verbales empleados por el evangelista.

E. Peña

RUIZ LÓPEZ, DEMETRIA, *El Magníficat. Un cántico para el tercer milenio*. BAC 2000, 35. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 121 págs. ISBN 84-7914-553-6.

«En torno a dos mil años nos distancian de este hermoso himno-oración cristiano; sin embargo la voz de María no ha cesado de ser escuchada desde entonces»; la autora escribe este comentario parenético con continuas referencias a los textos y a los acontecimientos de la Sagrada Escritura que se le

asemejan y de los que son un eco cristiano estas palabras de María; subraya oportunamente la actuación de las mujeres en la historia de la salvación. El comentario encuadra primero el Magnificat en el contexto del evangelio de la infancia de Jesús, y luego en tres capítulos comenta las tres partes en que divide el canto: la reflexión de María, los pobres, la memoria de los padres.

E. Peña

*Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros históricos. Traducción y notas.* EUNSA. Universidad de Navarra. Pamplona 2000. 1.493 págs. ISBN 84-313-1772-8.

Es el segundo volumen de la edición de la Sagrada Biblia, traducida y anotada por profesores de la Universidad de Navarra. La traducción se ha hecho de los textos originales; los textos hebreos atendiendo a la edición crítica de Stuttgart, los textos griegos a partir de la edición de Göttingen; cuando los manuscritos presentaban diferencias textuales se ha preferido la opción de la Neovulgata. Se ha procurado una redacción castellana fluida e inteligible a cualquier lector. Se han introducido títulos que facilitan la lectura. En los márgenes del texto se han indicado referencias a otros pasajes bíblicos. Las notas procuran facilitar al lector la comprensión del texto; otras notas están entresacadas de comentarios de Santos Padres y autores espirituales, incluso modernos como José María Escrivá, y son ejemplos de cómo ha sido comprendido y actualizado el mensaje bíblico. A pie de página se trascribe el texto de la Neovulgata. Amplias introducciones enmarcan la narración del texto, y analizan su estructura, composición, doctrina y relación con el Nuevo Testamento. En apéndice se ofrece el esquema de la estructura y divisiones de estos libros. Un índice recoge los autores, obras y documentos citados.

E. Peña

WILLIAMS, D.S., *The Structure of 1 Maccabees*. CBQ Monographs Series 31. The Catholic Biblical Association of America, Washington 1999, vi + 152 págs.

El libro primero de los Macabeos ha recibido mucha atención, pero sólo desde el punto de vista histórico. Desde el punto de vista literario, sólo las partes poéticas y la unidad de la obra han suscitado cierto interés. Martola sí ha llevado a cabo un estudio sobre la composición. Williams pretende continuar en esta línea literaria analizando la estructura, por lo que entiende la red de relaciones entre sus partes.

Es habitual dividir el libro en introducción (1-2) y tres partes principales, centradas en cada uno de los protagonistas: Judas (3,1-9,22), Jonatán (9,23-12,53) y Simón (13-16). Según W. no se ha tenido en cuenta el valor de las

repeticiones (p.ej. 1,5 y 6,8). El método que piensa usar se basa en M. Butterworth (son interesantes las páginas 9-15 sobre los errores que se comenten a veces al analizar la estructura de textos bíblicos) y en el "rhetorical criticism". De acuerdo con él, en el c.2 identifica las unidades literarias fundamentales de 1 Macabeos, que serían: 1,1-10; 1,11-15; 1,16-64; 2,1-70; 3,1-26; 3,27-4,35; 4,36-61; 5,1-68; 6,1-17; 6,18-63; 7,1-50; 8,1-32; 9,1-22; 9,23-73; 10,1-66; 10,67-89; 11,1-19; 11,20-37; 11,38-74; 12,1-23; 12,24-53; 13,1-53; 14,1-49; 15,1-16,10; 16,11-24.

En el c.3 examina las palabras raras que se repiten en estas unidades (estudia veinticinco términos). En el c.4 intenta aislar la estructura de 1 Mac; defiende que 1 Mac consta de tres secciones principales (1,1-6,17; 6,18-14,15; 14,16-16,24), de las cuales las dos primeras están estructuradas quiásticamente. En el c.5 explora las simetrías formales entre los componentes pareados de las estructuras quiásticas propuestas; estas simetrías confirman los quiasmos. En el c.6 recoge los principales temas que se subrayan en la estructura quiástica (el análisis literario ayuda a dilucidar el problema de la finalidad de la obra: mientras en la opinión tradicional pretende exaltar a los Asmoneos, Martola subraya el tema de la caída y liberación de Jerusalén. W. basándose en su estudio, defiende que ambos temas son importantes, junto con un tercer tema, el de la doble causalidad). En el c.7 estudia la tercera sección principal (14,16-16,24); prescindiendo de que haya o no sido añadida más tarde, clarifica una serie de cuestiones de las dos partes anteriores. En el c.8 compara su estructura con teorías alternativas. La obra se cierra con una bibliografía selecta, un índice de fuentes antiguas y otro de autores citados.

Considero interesante ofrecer el resultado básico de este estudio. W. divide el libro en dos secciones. La primera (1,1-6,17) consta de nueve episodios:

A 1,1-10: Muerte de Alejandro; presentación de Antíoco IV
  B 1,11-15 Judíos renegados buscan unirse a los gentiles
    C 1,16-64 El templo es profanado por los griegos
      D 2,1-70 Matatías anima a sus hijos a rebelarse
        E 3,1-26 Judas lleva a los judíos a la rebelión
      D' 3,27-4,35 Antíoco intenta acabar con la rebelión judía
    C' 4,36-61 El templo es liberado y rededicado por los judíos
  B' 5,1-68 Judíos justos derrotan a los gentiles que los rodean
A' 6,1-17 Muerte de Antíoco IV

La sección segunda abarca 6,18-14,15 y contiene seis episodios:

A 6,18-7,50 Los judíos obtienen la libertad religiosa
  B 8,1-32 Los judíos hacen un tratado con Roma
    C 9,1-10,66 Subida al poder de Jonatán
    C' 10,67-11,74 Jonatán mantiene su poder
  B' 12,1-23 Los judíos renuevan su tratado con Roma

A' 12,24-14,15 Simón libera la ciudadela y obtiene la independencia

El autor termina subrayando que, aunque el primer libro de los Macabeos constituye una fuente histórica de indudable valor, él espera haber demostrado que es también una obra de arte literaria que debemos leer con nuevos ojos. Al terminar de leer su libro no cabe sino darle la razón. Por otra parte, hay que agradecerle la concisión y claridad con que presenta su análisis y los resultados.

J. L. Sicre.

ZAPFF, B.M., *Jesaja 40-55*. Die Neue Echter Bibel. Echter Verlag. Würzburg 2001. 128 págs. ISBN 3-429-02314-9.

De acuerdo con las características de la serie, la obra consta de una breve introducción y el comentario a estos capítulos del libro de Isaías. Sin embargo, no es la introducción ni el comentario habitual, que repite lo dicho en cualquier parte. En opinión de Zapff, el escrito básico del Deuteroisaías se limita a 40,12-48,21* y surgió a finales del exilio babilónico bajo la impresión del avance de Ciro; no se trata de una colección suelta de oráculos, sino que refleja una estructura muy cuidada. Tras la conquista de Babilonia, este escrito fue completado con otro que tiene por tema la restauración de Sión (40,1-5.9-11; 49,14-20;50,1-3;51,17.19-22;52,1-2.7-10). Otra revisión posterior la constituyen los tres primeros cantos del Siervo de Yahvé (42,1-4;49,1-6;50,3-9), que no existían como colección previa sino que fueron insertados en el escrito deuteroisaiano, probablemente durante la época persa; el Siervo no es una figura individual ni colectiva (Israel) sino un profeta ideal. El siguiente estrato lo llama Z. de espera cercana, ya que su autor espera que se cumplan finalmente los anuncios del Deuteroisaías (46,3-4.12-13;47,3-4.6.9c.12-14b.15;48,1-11(?);51,1-2.4-5.7-8.12.16;55,1-3a.6). Hay que distinguir también el estrato de los ídolos. Otra etapa que refleja contactos con Tritoisaías (49.21-26;54,1-11), en la que el Siervo es identificado con Sión, y en el mismo contexto parece que se añadió el cuarto canto del Siervo de Yahvé. La última revisión del escrito la tenemos en 45.20a.22-25;54,11-17;55,3b-5). Este breve resumen demuestra que pueden encontrarse en este breve comentario ideas nuevas y sugerentes. J.L.Sicre

## 2. Patrística

*À la lumière des Pères de l'Église... Un temps nouveau pour les hommes*. Colloque du Centre Sèvres. 2 et 23 octobre 1999. Médiasèvres, Paris 2000, 163 págs. ISBN 2-900-388-52-10.

La presente obra colectiva reúne las ponencias del Coloquio sobre el tema del tiempo y sus representaciones a la luz de los Padres de la Iglesia que tuvo

lugar en el Centro Sèvres de los jesuitas en Paris, los días 22 y 23 de octubre de 1999.

Dominique BERTRAND analiza cómo los Padres de la Iglesia vivieron la experiencia del tiempo en su época histórica. Isabelle BOCHET presenta las diversas interpretaciones contemporáneas que han dado sobre el libro 11 de las *Confesiones* de san Agustín autores como H.U. von Balthasar, P. Ricoeur, J.T. Desanti, Claude Romano que lo explotan todos de manera distinta prolongándolo o alterándolo. Jean-Noël GUINOT subraya cómo para la exégesis patrística, con especial atención a la tradición antioquena, el centro de la historia es la encarnación del Verbo que divide toda la historia de la salvación en un antes que la anuncia y un después que es espera de la segunda Parusía del Verbo. En esa espera vivimos. Bernard SESBOÜÉ muestra cómo Ireneo de Lyon se plantea el problema del tiempo dentro de la historia de la salvación y su relación con la eternidad: la respuesta no es otra que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Dominique GONNET insiste en la temporalidad humana en relación con la divinización del hombre según san Atanasio. Joseph WOLINSKI expone cómo para los Padres de la Iglesia con el misterio pascual el tiempo de los hombres adquiere una valencia nueva, por cuanto en el bautismo el cristiano se inserta en el tiempo de Cristo y en su radical novedad, y en la eucaristía por medio del contacto personal con Cristo supera los límites del tiempo. Monique ALEXANDRE analiza las páginas introductorias a la *Historia Eclesiástica* de Eusebio y muestra cómo éste realiza una unidad de tiempo bíblico, tiempo pagano y tiempo cristiano para responder al «cur tam sero?». Michel CORBIN analiza el prefacio de *La Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa y presenta la concepción acerca del tiempo como promesa que tiene su punto de partida en la resurrección de Jesús. Philippe LÉCRIVAIN presenta la representación del tiempo y sus metamorfosis según las *vidas* de Benito de Nursia, Martín de Tours y de Antonio el padre de los monjes (estudiados metodológicamente en ese orden). Finalmente, Michel FÉDOU diserta sobre cómo el pensamiento patrístico alimenta y fecunda a la teología cristiana, cosa que muestra que en la concreción de un tema particular como es el del tiempo.

C. Granado

*Augustinus through the Ages. An Encyclopedia.* Ed. ALLAN D. FITZGERALD, OSA. Eerdmans Publishing Co. Michigan 1999. IL-902 págs. ISBN 0-8028-3843-X.

Más de 140 especialistas colaboran en esta enciclopedia que a través de unos 400 artículos tratan de la vida, pensamiento, obras e influjo de San Agustín. La mayor parte de esos artículos examinan con detalle los aproximadamente 120 escritos de San Agustín que han llegado a nosotros, más de cinco millones de palabras. Otros artículos tratan de la vida de San Agustín, de su influjo en otros autores contemporáneos, como San Ambrosio, o en otras

grandes figuras en la historia de la Iglesia, como Gregorio el Grande o Tomás de Aquino, y también, Lutero, Calvino, Harnack, etc. Otros temas tratados son los acontecimientos políticos y herejías de su tiempo, como arrianismo, donatismo, maniqueismo y pelagianismo. También se expone el pensamiento agustiniano sobre problemas filosóficos, como el tiempo, el alma, la verdad, y cuestiones teológicas, como la culpa, pecado original, libertad, Trinidad, y temas culturales, como relaciones entre Iglesia y Estados, sociedad romana. Al final de cada artículo una abundante bibliografía abre la posibilidad de una ulterior información sobre ellos. Además de la bibliografía general, es de destacar la lista de Obras de San Agustín con indicación de sus ediciones en latín y traducciones al inglés, de las fechas de su composición y notas aclaratorias. Hacemos nuestras las palabras de Jaroslav Pelikan en el prólogo: «Es un honor y un placer saludar este espléndida realización y recomendarla a los lectores».

E. Peña

BLANCO A., *Historia del confesonario. Razones teológicas y antropológicas de su uso*. RIALP. Madrid 2000. 217 págs. ISBN 84-321-3299-3.

El autor adapta en este libro, reduciendo su extensión y limitando su aparato científico, el libro italiano «Spazio e tempo nella riconciliazione sacramentale», que publicó en 1999. Su contenido es más amplio de lo que insinúa el título, pues, expone la evolución histórica del sacramento de la reconciliación. La divide en varias etapas: desde los primeros datos hasta el precepto de confesión anual —siglos III al XII—, desde ese precepto al uso del confesonario —siglos XIII al XVI—, consolidación de esa práctica, crisis contemporánea. El autor insiste en los motivos y ventajas del confesonario tradicional con rejilla. Pero no se puede negar que esa modalidad de confesiones ha contribuido a la «privatización» del sacramento, que las circunstancias han cambiado y que algunos de los motivos que la apoyaban han perdido importancia; por eso el vigente Código de derecho canónico, que urge se oigan las confesiones en la «sede confesional», solamente prescribe que siempre estén también a disposición de los fieles que lo deseen «sedes confesionales provistas de rejilla entre el penitente y el confesor».

E. Ortega

CHADWICK, H., *Agustín*. Cristiandad. Madrid 2001. 202 págs. ISBN 84-7057-437-X.

Aunque el autor dice que «una breve introducción al pensamiento de Agustín no puede ofrecernos a la vez una biografía», de hecho expone la formación y el progreso del pensamiento de Agustín al compás de sus etapas biográficas. En sucesivos capítulos trata de la formación del pensamiento de

Agustín durante sus primeros años, su dedicación a las artes liberales y estancia en Italia, su libre elección ya en África, la sociedad filosófica que fundara allí, su vocación clerical, y desde entonces sus diversos escritos: sus «Confesiones», sus escritos antidonatistas, sus tratados «De Genesi ad litteram» y «De Trinitate», «La Ciudad de Dios», su doctrina sobre la naturaleza y la gracia. Con agilidad el autor apunta el ambiente histórico en que Agustín desarrolló su actividad literaria, humana y cristiana.

E. Peña

DE VOGÜE, A., *Le monachisme en Occident avant saint Benoît*. Vie monastique 35. Abbaye de Bellefontaine. F-49122 Bégrolles-en-Mauges. 1998. 153 págs. ISBN 2-855589-085-3.

El presente estudio tiene por objeto principal, exclusivo, la vida monástica de expresión latina; sin embargo, no falta el contacto con Oriente, dada la influencia permanente que las instituciones monásticas de esos países han ejercido sobre la tradición occidental. Presenta en sucesivos capítulos los primeros modelos —Antonio, escritos de Jerónimo, de Rufino, Paulino de Nola, España en tiempos de Baquiario y Egeria—; las primeras Reglas —el Ordo monasterii de Tagaste y el Praeceptum de Hipona y otras páginas de Agustín, las dos Reglas de los cuatro Padres, de Lerin—; las Instituciones y Conferencias de Casiano; La tradición de Lerin y últimas Reglas de los padres; el monaquismo galo desde Victricio a Cesáreo de Arles; el monaquismo africano desde Agustín a Fulgencio de Ruspe; las provincias danubianas e Italia y la Regla del Maestro, de Eugipo, y los Diálogos de Gregorio Magno. Estas páginas nos presentan las alternancias entre las tendencias eremitas y cenobitas, las prácticas penitenciales, de oración y de trabajo de esos monjes, los rasgos de su espiritualidad.

E. Peña

*Evangelio según san Marcos*. Obra preparada por THOMAS C. ODEN y CHRISTOPHER A. HALL. Director de la edición en castellano MARCELO MERINO RODRÍGUEZ. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento, 2. Ciudad Nueva, Madrid 2000, 359 págs. ISBN 84-89651-79-5.

Tenemos en manos el segundo volumen de la edición castellana de esta magna obra que es *la Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. La serie, que constará de 27 volúmenes, recupera una venerable tradición en el comentario de la Escritura, la de las *catenae* del último período patrístico y la de la *glossa ordinaria* del período medieval. No se trata de un florilegio de textos. Es eso y mucho más. Es comentar un libro entero de la Escritura con los mejores fragmentos patrísticos que comentan los diversos versículos del libro. El

conjunto resultante es una sinfonía que te sumerge en el modo múltiple y variado de interpretar el texto sagrado en los primeros siglos. Se abren al lector nuevos horizontes de interpretación cálidos y llenos de ricas y fecundas sugerencias. El valor intrínseco del presente volumen consiste en que, no existiendo en el período patrístico más que dos comentarios al evangelio de Marcos, se ha recopilado aquí un material que se encontraba incluido en comentarios a otros evangelios o disperso en múltiples homilías. Un total de 62 autores ofrecen la base para el trenzado de textos de este polifónico comentario. El lector puede gustar y saborear tan ricos comentarios en una traducción realizada con todo esmero por un grupo de patrólogos españoles.

C. Granado

GÓMEZ VILLEGAS, N., *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla. Ortodoxia, heterodoxia y régimen teodosiano en una capital cristiana* (Nueva Roma, Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 11) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2000, p. XXII, 234, 2 mapas.

Estamos ante un ensayo histórico desarrollado con un criterio cronológico, en el que se estudia monográficamente la figura de un obispo cristiano oriental y su papel en la sociedad. El obispo es Gregorio Nacianceno (329/330-390), como testigo privilegiado que se presta al estudio de lo que el autor de esta monografía llama «el paso de una capital sin emperador y una comunidad sin líder a una capital cristiana con su corte y su obispo niceno» (p. 7, 80). No sólo es testigo fundamental, sino que también jugó un papel activo y destacable, en particular como elocuentísimo y fascinante predicador y por sus importantes e influyentes amistades, en la metamorfosis de la ciudad de Constantinopla. El Nacianceno llegó a Constantinopla en la primavera del 379. Desde finales del 380 Gregorio es no sólo un obispo *en*, sino también *de* Constantinopla. Y antes del 9 de junio del 381 dimite como obispo de la capital de la *pars orientis* del imperio, se marcha a Nacianzo y hacia el verano del 383 se retira a Arianzo donde permanece hasta su muerte el 390. Desde la llegada del emperador Teodosio a Constantinopla (23-11-380), el poder sanciona e impone la ortodoxia nicena que de opción religiosa privada de la casa de Teodosio pasa a ser cimiento fundamental del edificio dinástico levantado por el emperador (p. 128). La iglesia nicena necesitaba del patrocinio imperial para desalojar de sus sedes a los obispos de los desorganizados partidos arrianos, pero en realidad la necesidad era recíproca. El nuevo orden impuesto en la *pars orientis* consistió en la línea de ortodoxia nicena y en una línea de independencia respecto de Roma.

Evidentemente en estas pocas líneas no queda suficientemente reflejada la riqueza de exposición y de contenido de esta obra. Quien desee una completa información se debería fiar del resumen que de cada capítulo ofrece el mismo autor en páginas 8-9. Es un libro muy claro, el autor conoce y usa una inmen-

sa bibliografía. La edición está muy cuidada, hasta el punto de que las siempre inevitables erratas son escasas (p. 10, 11, 19, 23, 24, 36, 52, 59, 102, 110 párrafo repetido, 122, 163, 178, 199) y no merman en nada la importancia de esta obra. El lector que no es historiador aprende muchas cosas en esta obra y la lee con avidez y hubiera deseado encontrarse con una amplia y detallada exposición del pensamiento teológico del Nacianceno.

C. Granado

GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación. Homilías sobre el Cantar de los canatres; Vida Moisés*. Edición preaparada por TEODORO H. MARTÍN. BAC. Clásicos de espiritualidad 17. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 289 págs. ISBN 84-7914-579-X.

Estos dos escritos de San Gregorio de Nisa destacan por su contenido místico entre sus demás escritos. Son quince las «Homilías sobre el Cantar de los cantares» que se ofrecen aquí al lector; se prescinde en esta edición de algunas «descripciones simbólico-realistas que le alejan del plano puramente espiritual de la obra». En la «Vida de Moisés» San Gregorio expone en una parte primera los datos del Éxodo sobre Moises; la segunda parte, «Contemplación», es, como indica el mismo autor en la conclusión, una «breve exposición [...] sobre la perfección de la vida virtuosa». Una amplia introducción sobre San Gregorio de Nisa, su tiempo, su teología, ambienta la lectura de estas dos obras.

E. Peña

KOHLGRAF P., *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus*. Hereditas 19. Borengässer. Bonn 2001. 405 págs. ISBN 3-923946-53-8.

Este volumen 19 de la colección «Hereditas. Estudios sobre la historia de la Iglesia antigua», trata diversos aspectos de la eclesiología de San Juan Crisóstomo, en especial su relación con la eclesiología paulina y sobre todo deuteropaulina. La primera parte pretende iluminar el trasfondo histórico del comentario del Crisóstomo a esta epístola; para ello describe brevemente los métodos exegéticos. En la segunda parte se investigan cuatro temas: La única Iglesia de judíos y gentiles; la Iglesia como casa y templo de Dios, La Iglesia como cuerpo de Cristo, La Iglesia como esposa. A la exposición de la doctrina de San Juan Crisóstomo precede en todos ellos una introducción bíblica desde el punto de vista exegético actual y unas indicaciones sobre otros Santos Padres, más general en dos capítulos, y más especial sobre Ireneo, Orígenes y Teodoro de Mopsuestia, en otros dos. Dos temas conclusivos son: La aportación específica de la carta a los efesios a la metáfora esponsalicia del Crisóstomo, y Crisóstomo y la tradición patrística. La bibliografía es muy extensa:

Fuentes, Traducciones al alemán de las obras del Crisóstomo, Otros autores, Bibliografía auxiliar, Comentarios Bíblicos, Literatura secundaria (casi trescientos títulos).

E. Peña

MARGERIE, B. DE, *Le Christ des Pères. Prophète, Prêtre et Roi.* Initiations aux Pères de l'Église. Cerf. Paris 2000. 217 págs. ISBN 2-204-06508-0.

Tras el volumen «Les Pères de l'Église commentent le Credo» el autor publica este estudio sobre la cristología de los Santos Padres. El núcleo central, capítulos 2° al 5°, presenta la doctrina de patrística sobre Jesucristo, sacerdote, profeta y rey. Muestra que el Cristo de los Padres es el profeta que revela al Padre con textos de S. Agustín, S. Juan Crisóstomo, Máximo el confesor, Teodoro Estudita y S. Jerónimo; para mostrar que Cristo de los Padres es un sacerdote santificador acude al Crisóstomo y a S. Agustín; que según ellos es perdonador y reconciliador lo muestra con textos de S. Paciano, S. Ambrosio, S. León Magno y S. Cesáreo de Arlés; y que el Cristo de los Padres reinó como taumaturgo y sigue reinando como santificador en la eucaristía lo muestra con textos de Beda el venerable. Estos capítulos centrales están enmarcados en otros en los que se detiene en la explicación sobre la unidad personal de Cristo en Cirilo de Alejandría —capítulo 1°—, la evolución de la práctica eclesial hacia la veneración de las imágenes —capítulo 6°—, una defensa de la definición del concilio de Calcedonia —capítulo 7°, y unas conclusiones sobre cinco tendencias que el autor juzga características de las tendencias actuales en cristología.

E. Peña

*Nova doctrina vetusque. Essays on Early Christianity in Honor of Fredric W. Schlatter S.J.* Edit. DOUGLAS KRIES AND CATHERINE BROWN TKACZ. Peter Lang. New York-Bern 1999. 291 págs. ISBN 0-8204-4136-8.

En este volumen 207, Series VII. Theology and Religion, de American University Studies, se recogen dieciséis artículos que sus autores dedican al profesor Fr.W. Schlatter. W.H.C. Frend analiza el desarrollo de la arqueología en la antigua cristiandad y su evolución desde la propaganda confesional a unos estudios internacionales; R.F. Taft trata de los símbolos rituales de la comunión eclesial en el período patrístico, las «eulogias», el «fermentum», los «sancta», la consagración por contacto, la commixtión, la consignación y la intinción; D.J. Nodes estudia el pensamiento de Orígenes, al que prestaron atención especial los humanistas del renacimiento y los historiadores del pasado siglo; Ch. Kannengiesser presenta la exégesis que hace Atanasio del canto final de Proverbios 8, sobre la sabiduría; A.J. Carriker investiga siete fuentes no identificadas de la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesaréa; Catherine Brown trata de las

alusiones de los clásicos griegos y latinos que se encuentran en la Vulgata; de la «vulgaridad» de la Vulgata trata Ed.A. Synan. Sobre San Agustín escriben Anne P. Carriker que subraya la franqueza de San Agustín en su disputa con San Jerónimo a propósito de la interpretación del texto de Gálatas 2, 11-14, D. Kries que estudia el «De magistro» de San Agustín y las citas que hace de Virgilio, R.J. Teske que expone la definición de sacrificio en el «De civitate Dei», y Katherin A. Rogers que expone el pensamiento agustiniano sobre la naturaleza y actuación de la mujer, dada su igualdad con el varón ante Dios. En conexión con ese tema, Mary Forman desarrolla los cuatro términos, «amma», desierto, «midwives» y sabiduría, que caracterizan a las mujeres que influyeron en el primer monaquismo. Por último, W.E. Kleinbauer se pregunta sobre el carácter cristiano o secular del «Tetraconch» edificado en la «Biblioteca de Adriano» en Atenas; W.E. Fahey presenta la historia de la persecución de los vándalos de Víctor de Vita; J.W. Day estudia las inscripciones griegas arcaicas y paleocristianas; A.P. Via expone el primitivo monaquismo de los siglos X y XI en el sur de Italia.

E. Peña

*Omelia su Geremia. Lettura Origeniana,* a cura di E. DAL COVOLO e M. MARITANO. Biblioteca di Scienze Religiose 165. LAS. Roma 2001. 122 págs. ISBN 889-213-0467-1.

El presente volumen 165 de la Biblioteca de Ciencias Religiosas nos ofrece las cinco conferencias del cuarto año, 1999-2000, del ciclo de «Lecturas» sobre «Orígenes y la tradición alejandrina», que organiza la Facultad de Letras cristianas y clásicas de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Todas estas lecturas toman como base textos de las Homilías de Orígenes sobre la profecía de Jeremías. MANLIO SIMONETTI expone la Homilía 1ª sobre la elección del profeta, descrita en los versículos iniciales de la profecía ; GUIDO BENDINELLI comenta la Homilía 9ª, «de qué me hubiera servido si el Verbo hubiese entrado en el mundo sin que yo lo tuviese»; FRANCISCO PIERI muestra en las Homilías 14ª y 15ª la amargura del profeta expresada en un apasionado diálogo con Dios; MARÍA CRISTINA PENNACCHIO estudia la exégesis espiritual al comentar la Homilía 16ª, que indica castigos divinos por los pecados del pueblo israelita, y LORENZO PERRONE comenta las Homilías 19ª y 20ª que parten del conocido texto de Jeremías que habla de la seducción y castigo como modalidades de la economía divina de salvación. Es, pues, muy amplia la variedad de temas que desarrolla la exégesis de Orígenes, y que ofrece a nuestra consideración esta «Lectura» origeniana.

E. Peña

*Padres Apostólicos*. Introducción, traducción y notas de JUAN JOSÉ AYÁN. Biblioteca de Patrística 50. Ciudad Nueva, Madrid 2000, 630 págs. ISBN 84-89651-83-3.

Que una colección llegue al volumen 50 es prueba palmaria de su consolidación. Tal es el caso de *Biblioteca de Patrística* que para celebrar tan preciado acontecimiento dedica este volumen a los *Padres Apostólicos*. Bajo esta «cómoda expresión» (p. 11), «no rigurosa y, por lo tanto, abierta» (p. 14) se cobijan la *Didaché* (Enseñanza de los doce Apóstoles), la *Doctrina de los Apóstoles*, la *Epístola* del Pseudo-Bernabé, la *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma, las *Cartas* de Ignacio de Antioquía, la *Carta a los Filipenses* de Policarpo de Esmirna, el *Martirio de Policarpo*, *El Pastor* de Hermas, *Segunda Carta a los Corintios* de Clemente (homilía anónima). A todas estas obras que son las universalmente conocidas como *Padres Apostólicos*, el editor ha considerado oportuno añadir «a manera de apéndice» (p. 14) el escrito, de finales del siglo II y comienzos del s. III, que se conoce con el título de *A Diogneto*. Decisión que se le agradece porque así se tiene esta joya más al alcance de la mano. A excepción de esta última obra, el editor había publicado las otras en la colección *Fuentes Patrísticas* (vols. 1, 3, 4, 6) de la misma Editorial. Es característica general del prof. Juan José Ayán la claridad, la precisión, las oportunas notas aclaratorias y el rigor de su traducción. El presente volumen se cierra con un índice bíblico y otro índice temático muy amplio (p. 585-627) que se presta a una abundante utilización.

C. Granado

PASQUATO OTT., *I laici in Giovanni Crisostomo*. Biblioteca di Scienze Religiose 144. 2ª ed. LAS. Roma 2001. 244 págs. ISBN 88-213-0470-1.

Al cabo de dos años se publica esta segunda edición, revisada y actualizada, de este libro; una recensión del mismo se hizo en esta revista vol. 62, 1999, págs. 290s. A partir de los escritos de S. Juan Crisóstomo, en gran parte homilías, y teniendo en cuenta la abundante bibliografía reciente, el autor expone la relación del laico con la Iglesia, la familia y la sociedad en el pensamiento del presbítero de Antioquía primero, y obispo de Constantinopla después. En los dos primeros capítulos expone la doctrina del Crisóstomo sobre la identidad del laico en la Iglesia y su actividad en la comunidad cristiana en su triple función sacerdotal, profética y real; atiende de modo especial al papel de la mujer y su discutida pertenencia al clero en virtud de su ordenación como diaconisa y sus funciones, y propone como ejemplo la actuación de Olimpiade en la comunidad cristiana de Constantinopla, sobre todo durante el destierro de su pastor. En los tres capítulos siguientes describe el autor en el contexto de la familia judaica y pagana el modelo de familia cristiana que propone San Juan Crisóstomo, deteniéndose en el aspecto de la educación de los hijos. En los dos

últimos capítulos describe la utopía del santo sobre la ciudad cristiana con el trasfondo de paganismo de su tiempo; describe con más detalle el aspecto de la piedad popular manifestada en las peregrinaciones a los sepulcros de los mártires, o de los ascetas y santos, como estrategia pastoral de animación cristiana. Cierra el volumen una amplia bibliografía sobre San Juan Crisóstomo —estudios históricos, exegético-literarios, teológicos, espirituales, pastorales y pedagógicos—, y sobre temas afines —histórico-patrísticos y teológico-pastorales—; unos apuntes biográficos del santo encontramos en la introducción.

E. Talavera

*Patrología, IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos.* Bajo la dirección de ANGELO DI BERARDINO. BAC 605. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 690 págs. ISBN 84-7914-481-5.

A la *Patrología* de J. Quasten (BAC 206 y 217) siguió el volumen publicado en 1978 por el Instituto Patrístico Agustiniano (Roma) dedicado a la edad de oro de la literatura patrística latina (BAC 422). Ahora se añade a la serie este volumen de *Patrología Latina* en el que se estudian autores comprendidos en el arco de tiempo que va desde la mitad del siglo V hasta finales del período patrístico con la figura de Beda el Venerable (†735). Un próximo volumen se dedicará a la *patrología griega* del mismo período. La sabia dirección del P. A. di Berardino ha coordinado las colaboraciones de un nutrido grupo de especialistas, tal como han quedado plasmados en los ocho capítulos que estructuran esta obra. En el capítulo I, R. A. Markus esboza el encuadramiento general: hacia mediados del siglo V el cristianismo es la religión oficial del imperio; la sociedad romana está ya cristianizada; pero ahora, en esta etapa surgían nuevas sociedades germánicas en territorios de algunas provincias occidentales romanas y el cristianismo tenía que adaptarse a las nuevas formas sociales y tradiciones culturales. En el capítulo II Manlio Simonetti expone la literatura cristiana de África en los siglos V y VI. Destacan entre las personalidades de mayor calidad doctrinal y literaria: Vigilio de Tapso, Fulgencio, Ferrando y Facundo; menos interés ofrecen la literatura de carácter histórico y biográfico (Víctor de Vita) y la producción hagiográfica (poco interés, por reacción contra los donatistas). De la literatura exegética se transmite poca (Fulgencio, Verecundo, Primasio, Junilio) y de escasa originalidad, pero de conocimiento técnico cuidado y buena asimilación de los datos tradicionales. En poesía destacan las figuras de Draconcio, Verecundo, Corippo. La parte dedicada a los escritores de la Península Ibérica (capítulo III) la desarrolla el profesor Manuel C. Díaz y Díaz. En seis páginas ofrece una panorámica clara y precisa sobre la situación política, religiosa y cultural de este período. Por lo que se refiere a los escritos de los teólogos, el autor destaca su impronta eclesial y cómo junto a la Biblia ejercen enorme influjo los escritos de los Padres (lectura directa y

también de antologías); subraya también cómo se tiene un gran conocimiento de los autores paganos (en general, a través de antologías). Figura señera de este período es Isidoro de Sevilla y después hay que destacar las figuras de Braulio de Zaragoza, Ildefonso de Toledo, Fructuoso de Braga, Tajón de Zaragoza y Julián de Toledo. En el capítulo IV, dedicado a los escritores de Italia, colaboran P. Siniscalco, U. Pizzani y A. di Berardino. Destacan las figuras de Gregorio Magno I (590-604), Ennodio, Boecio y Casiodoro. A los escritores de las Galias se le dedica el capítulo V bajo la dirección de Yitzhak Hen y la colaboración de diversos patrólogos italianos. Sobresalen las personalidades de Fausto de Riez, Sidonio Apolinar, Avito de Vienne, Genadio de Marsella, Rústico, Gregorio de Tours y Venancio Fortunato. El Capítulo VI, sobre Inglaterra, Irlanda y Alemania, lo elabora Gillian R. Evans y de las figuras que presenta cabe destacar: Aldelmo, Beda, Bonifacio, Patricio y Columbano. Los dos últimos capítulos de este generoso volumen están dedicados a la literatura gótica (B. Luiselli) y a la literatura canónico-litúrgica y penitencial (A. di Berardino). Hay destacar en esta patrología cómo se da cabida en ella prácticamente a todos los autores del período estudiado por mínimos que puedan estimarse; las introducciones a los capítulos son excelentes; las bibliografías sobre los autores y sobres sus obras y las referencias a las diversas ediciones. En este último aspecto el volumen se ha beneficiado de los conocimientos patrísticos del prof. Juan José Ayán que ha realizado una excelente traducción.

C. Granado

PONS G., *El más allá en los Padres de la Iglesia. Textos patrísticos*. Ciudad Nueva. Madrid 2001. 147 págs. ISBN 84-89651-94-9.

El autor nos ofrece en este su sexto libro sobre textos de los Santos Padres los referentes al más allá. En unos amplios párrafos introductorios sitúa su estudio, descubriendo las rutas del más allá, la pedagogía divina en Israel, la resurrección de Cristo imagen de la nuestra, la parusía y nuestra resurrección, la escatología en los Santos Padres, el valor eterno del tiempo presente. Luego agrupa en ocho capítulos los ciento sesenta textos patrísticos seleccionados: La muerte como tránsito hacia la luz eterna, juicio particular y escatología intermedia, la purificación después de la muerte, la resurrección de la carne, Jesucristo juez universal, la condenación eterna, la gloria eterna del cielo, la restauración del universo.

E. Peña

POUSSET, É., *De l'allure de Dieu, quand il vient. Lectures d'Augustin et de Denys l'Aréopagite*. Theologia 119. Médiasèvres. Paris 2001. 71 págs. ISBN 2-900-388-53-8.

El autor iba a tener estas dos conferencias en el Centre Sèvres; le sorprendió la muerte el 14 de octubre de 1999. De la primera dice el mismo autor

que «al releer hoy los libros 7 y 8 de las *Confesiones* se conforma una conciencia religiosa e intelectual que ha proporcionado el tipo más vigoroso de lo que en el Occidente latino va a ser la conciencia de la Iglesia, y que permaneció hasta los comienzos del Vaticano II»; el principal desasimiento para S. Agustín se refería a las pasiones carnales; en nuestra época la abundancia mental de los productos y de las técnicas de la abstracción pueden constituir la esfera en que se desarrollen los más grandes desórdenes. En la segunda conferencia sobre *La jerarquía celeste* del Areopagita apunta la dificultad de la Iglesia para reconocer y pensar la historia en una teología de la creación basada enteramente en la categoría jerárquica de la subordinación.

E. Peña

SAN JERÓNIMO, *Obras completas. IIIa. Comentarios a los Profetas menores*. Introducción, traducción y notas de AVELINO DOMÍNGUEZ GARCÍA. BAC 606. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 949 págs. ISBN 84-7914-491-2.

Saludamos con gozo el tercer volumen de esta nueva edición bilingüe de las obras de San Jerónimo, promovida por la Orden de San Jerónimo, que nos ofrece en la prestigiosa colección de la B.A.C. los comentarios del Santo a los profetas Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás y Miqueas. Además de la introducción general, cada uno de los seis comentarios a los profetas menores va precedido de una introducción particular en que se exponen las dedicatorias, los precedentes de ese comentario, el contenido, el estilo y la datación de ellos. Se acepta con leves correcciones la edición del «Corpus Christianorum»; en la traducción su autor, aunque ha tenido presenta la «Biblia de Jerusalén», se aparta con frecuencia de ella «a causa de las notables diferencias que presenta con respecto al texto latino de estos comentarios de san Jerónimo». Nos alegramos de que se vayan cumpliendo los plazos de un año en la publicación de los ocho volúmenes —tres de ellos dobles— que están proyectados.

E. Peña

SCHULTE-KLÖCKER, URSULA, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung*. Borengässer. Bonn 2000. 396 págs. ISBN 3-923946-51-1.

Como indica el subtítulo del libro la autora ofrece una interpretación según el texto de los libros XI-XIII de las «Confessiones» de San Agustín, de esos tres libros, en los que San Agustín, después de haber narrado y reflexionado sobre su vida en los diez primeros, diserta en estos tres sobre la temporalidad como fundamental consumación del espíritu humano —libro XI—, sobre el tiempo como figura del continuo cambio en la metafísica de la creación —libro XII—, y sobre el tiempo bajo la perspectiva ética y existencial como

dimensión en la que el ser humano se realiza en el movimiento de la «conversio», o fracasa en el de la «aversio» —libro XIII—. En la introducción ha destacado los escasos trabajos que se han dedicado al estudio de estos tres últimos libros de las «Confesiones», y a la relación entre ellos y los diez primeros. El libro analiza detenidamente el contenido doctrinal de cada capítulo de los libros XI-XIII, a los que subtitula «Eternidad y tiempo», «Espíritu y materia, el principio sin fin del mundo temporal», y «La obra vivificante del Espíritu Santo».

E. Peña

## 3. Teología

ARANDA, A., *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista.* EUNSA. Colección teológica 99. Pamplona 2000. 224 págs. ISBN 84-313-1797-3.

El autor se pregunta cuáles los son contenidos esenciales del mensaje cristiano al mundo en orden a la nueva evangelización en la actual cultura de la indiferencia; apunta que la evangelización consiste esencialmente en el anuncio de la Redención y en el impulso al encuentro personal en la fe con Cristo Redentor. El autor en siete capítulos procura desvelar la identidad cristiana y describir la antropología cristiana; propone la nueva evangelización como un anuncio renovado de la fe trinitaria de la Iglesia, y subraya en las últimas páginas del libro la dimensión mariana de la existencia cristiana; define el dinamismo de la existencia cristiana como el dinamismo de la caridad.- Aunque en las reflexiones del autor prevalecen las deducciones teológicas, no hay duda que la nueva evangelización no puede ser «más de lo mismo»; su empeño debe ser difundir, de palabra y de obra, el mensaje del evangelio, que sintetizaron los evangelistas en los discursos y otros dichos del Maestro, y que llevan a amar al hermano, como Él nos amó, de modo que ese amor sea el distintivo de los auténticos cristianos; esta es una auténtica buena noticia que convence a los indiferentes y puede penetrar la actual cultura.

E. Ortega

*Maria Corredentrice. Storia e Teología.* Autori vari. Vols.I-II-III. Casa Mariana Editrice. Frigento (AV). 1998-2000.286+318+319 págs.

Ofrecen estos tres volúmenes una serie de trabajos sobre la historia y la teología de María corredentora. En el tomo primero P.D. Mª Fehlner introduce la temática con sus breves líneas sobre *«Mensura Christi Maria»*, A.Mª Apollonio establece los *«Puntos firmes» de la corredención mariana*; St. Mª Manelli, expone los datos sobre *María corredentora en la Sagrada Escritura*;

T. Spidlik trata de la contraposición *Eva-María en la tradición patrística*; A.B. Calkins expone *El misterio de María corredentora en el magisterio pontificio* desde la época moderna; y Ach. Triacca se pregunta sobre *María corredentora desde la liturgia romana.* En el segundo volumen se reúnen artículos de la escuela franciscana: P.D. Fehler escribe sobre *El misterio de la corredención según el doctor seráfico San Buenaventura*; R.Rosini expone *El pensamiento del Bto. Juan Duns Scoto sobre la corredención mariana*; B. de Armellada trata de *La corredención de María en San Bernardino de Siena y en San Lorenzo de Brindisi*; Sor Mª Francisca Perillo trata de *El misterio de María corredentora en Santa Verónica Giuliani*; L.Iammarrone escribe sobre *El misterio de María corredentora en San Maximiliano Kolbe*; P. Stemmam expone *El misterio de María corredentora en la vida y en las enseñanzas de San Leopoldo Mandic*; St. Manelli trata de *María Santísima corredentora en la vida y escritos del P. Pío de Pietralcina;* y L. Murabito, de *La corredención de María en el pensamiento del V.P. Gabriel M. Allegra.* El tercer tomo ofrece los estudios siguientes: M. De María, *El «sensus fidelium» y la corredención;* B. Kochaniewicz, *El misterio de la María corredentora según los autores dominicos de los siglos XIII y XIV*; Br. Gherardini, *Lutero y los herederos de la reforma ante el misterio de María corredentora*; C. Maggioni, *María y la redención en el pensamiento de S. Luis Mª Grignon de Montfort*; S. Raponi, *El misterio de María corredentora en S. Alfonso Mª de Ligorio* P.Mª Siano, *María Santísima corredentora en el pensamiento del Bto. Ildefonso card. Schuster*; St.Mª Manelli, *María corredentora en el pensamiento del v. Jacobo Alberione;* St. Mª Miotto, *Las voces de los santos y la Corredentora*; L. Crociani, *El misterio de María corredentora en la historia y en la espiritualidad de los siervos de María*; M.Mª Zangheratti, *El misterio de María corredentora en el mensaje de la Dolorosa de Castelpetroso*; y Al.Mª Apollonio, *El misterio de María corredentora en los mariólogos de nuestro siglo*; en especial expone, tras una breve presentación biográfica y humana, el pensamiento de Roschini, Bertetto, Balic, y de José Antonio de Aldama S.I, fundador de nuestra Revista, que publicó 277 artículos y libros, en gran parte sobre temas mariológicos, y a quien el arzobispo de Mérida-Badajoz ha catalogado «en la historia de las ciencias sagradas entre los sabios con alma cándida que han ofrecido a la luz de Dios una especial trasparencia humana».

E. Ortega

BERGIN, L., *O propheticum lavacrum. Baptism as Symbolic Act of Eschatological Salvation.* Analecta Gregoriana 277. Pontificia Università Gregoriana. Roma 1999. 315 págs. ISBN 88-7652-827-X.

Este trabajo, que obtuvo el premio Belarmino 1998, investiga el significado profundo de la dimensión escatológica del bautismo, que proviene de la yuxtaposición de la noción veterotestamentaria de acción profética —ôt—, y

el concepto tomista de signo sacramental como «signum prognosticum». Se desarrolla esta investigación en tres partes, cada una de las cuales sigue una diferente metodología. La primera, histórico-teológica, presenta una visión general del eclipse y del subsiguiente retroceso de la dimensión escatológica del bautismo durante el siglo veinte. La segunda parte, analítico-expositiva, estudia los escritos de dos relevantes exégetas, Samuel Amsler y Heinz Schürmann, y de dos teólogos sistemáticos, Karl Rahner y Edward Schillebeeckx; las ideas espigadas en los autores bíblicos las emplea el autor en el análisis de la teología bautismal de los teólogos sistemáticos. La tercera parte ofrece una evaluación y un pronóstico. Como apunta el autor, se desprende de este estudio una acrecentada comprensión de la dimensión escatológica del bautismo; el rito de iniciación aparece como una acción profética de compromiso eclesial que anticipa la nueva creación. Y es que al recibir el bautismo los cristianos se comprometen en una misión de ser-para-los-demás a lo largo de toda su vida; colmados con el Espíritu de justicia y confirmados como hijo o hija del padre celestial, expresan una protesta profética contra el sufrimiento y opresión que esclaviza la humanidad, y con su palabra y acción anticipan el «escaton» que estriba en el futuro con Dios. En la celebración del bautismo la comunidad cristiana anticipa su esperanza en el futuro, suscita su fe en el pasado y fragua un presente en el que el amor encuentra un hogar entre el recuerdo y la promesa».

E. Ortega

BERNARD, CH.-A., *Le Dieu des mystiques. tome 3. Mystique et action.* Cerf. Paris 2000. 468 págs. ISBN 2-204-06411-4.

Afirma el autor en el prólogo que ningún místico, ue ha frecuentado las vías de la interioridad ha creído poder descuidar la observancia de los preceptos y en particular el precepto del amor al prójimo. En su estudio examina el autor exclusivamente en qué medida y de qué modo la experiencia mística condujo a esos místicos a desear y promover su participación en la vida apostólica. No todos tuvieron la oportunidad de reflexionar sobre los lazos vitales entre su vida interior y su vida activa; por eso se fija principalmente el autor en los que han gozado también del carisma de la concienciación de la espiritualidad de la vida apostólica. Expone estas reflexiones considerando las características espirituales de algunos de esos personajes santos: San Pablo, místico y apóstol, San Gregorio Magno y la dimensión pastoral de la vida cristiana integral, el dinamismo del amor en las santas Catalina de Siena y Teresa de Jesús, la mística y la vida apostólica en la vida y enseñanzas de San Ignacio de Loyola, el impuslo místico apostólico de Don Alberione, y la compenetración de los tipos místicos en el caso de la ursulina María de la Encarnación.

E. Ortega

BÖHNKE, M., *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine Kritische Analyse des tri nitarische Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*. Echter Verlag. Würzburg 2000. 295 págs. ISBN 3-429-02266-5.

El autor juzga que Hemmerle está interesado en primer término no en qué es la Trinidad, sino en cómo la vida trinitaria de Dios entra en la vida del hombre. La realidad de la Trinidad no es ningún acontecimiento, sino la originaria venida a alguien que es alcanzado; en este alcance se legítima la «andadura» de la vida trinitaria desde sí misma fenomenológicamente como sentido del ser. La «andadura» de la vida trinitaria misma está determinada además por el modelo de pensamiento de la unidad en la originaria pluralidad. El autor somete este modelo de pensamiento central de Hemmerle a un análisis fundamental, sistemático y crítico. En una primera parte analiza su pretensión, las características y las inspiraciones de su pensamiento; en la segunda expone las tesis de una ontología trinitaria, en la tercera parte desarrolla ampliamente esa «unidad en la originaria pluralidad», central en el pensamiento de Hemmerle, e incluye un excursus sobre la recepción por Hemmerle de la teología trinitaria de Hans Urs von Balthasar y la recepción por éste de la ontología trinitaria. En la parte cuarta y quinta reflexiona sobre la pluralidad originaria en relación con la libertad y con la Trinidad. El encuentro de Hemmerle con Chiara Lubich en 1958 marcó de manera profunda y duradera la vida espiritual de Hemmerle; la espiritualidad «focolar» no significa para él una mejora de la teología, sino más bien la «teología vivida».

E. Ortega

BOJORGE, H., *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*. Madrid, Encuentro, 2000, 380 págs.

Nos encontramos ante el libro de un jesuita uruguayo, Horacio Bojorge, que analiza y valora la teología de otro jesuita uruguayo, Juan Luis Segundo, fallecido en 1996. Es un libro valiente, pues va contra la corriente dominante en estos años, y en concreto sobre un autor, cuya persona y obra han sido exaltados después de su muerte. Pero el P. Bojorge, profesor de Cultura y Lenguas Bíblica en la Universidad de Montevideo, no se ha embarcado en esta obra por propia iniciativa, sino por recomendación del P. General de la Compañía de Jesús, Peter Hans Kolvenbach: «Sería oportuno que usted publicara su evaluación de la obra del P. Segundo, participando así en el diálogo teológico y contribuyendo a la formación de la mentalidad de los cristianos y, en particular, de los miembros de la Compañía.» (p. 13 y 18) Con ello el P. Bojorge, e indirectamente el P. General, quieren mostrar que la Compañía no hace suya la teología del P. Segundo. Ni hace suya la corriente teológica que se ha significado por glorificarlo. Por otra parte, esta obra del P. Bojorge está también en sintonía con la declaración la Conferencia Episcopal Uruguaya que

consideraba los errores del P. Segundo como «ruinosos para la fe»: «Esta actitud contra el Magisterio reitera errores que son ruinosos para la fe y la vida del pueblo cristiano.» (p. 329). La obra del P. Bojorge va exponiendo los puntos de vista teológicos del P. Segundo, que solo puedo indicar parcialmente. Respecto a la escatología, su mesianismo intrahistórico e inmanente, que silencia la vida eterna; su concepción modernista de la Revelación divina, «que no es un depósito de afirmaciones correctas, sino un proceso pedagógico» (p. 72-73); el relativismo religioso («En cierto sentido es, como si dijéramos, la religión de la no necesidad de profesar una religión», en palabras de Segundo, p. 78); su reduccionismo moral de la vida de fe, etc. Estos errores tienen su raíz en las carencias de su método teológico, la pobreza de su exégesis, la deformación de los textos pontificios (p. 101), alguno señalado por Calvez (p. 53), su crítica al magisterio conciliar o del episcopado latinoamericano (p. 112-116). Caído el muro de Berlín, resulta triste su defensa del marxismo, hoy tan desprestigiado. En resumen, la teología de Segundo estaría viciada por su radical antropocentrismo. Por ello se pregunta razonablemente el autor si su enseñanza puede ser calificada de teología, cuando su punto de partida y su hermenéutica es lo social, y no un atenta escucha de la palabra de Dios.

Termino esta recensión con una consideración y un texto. La primera es el asombro de Bojorge sobre el hecho de que «los censores diocesanos y de la Orden hayan sido insensibles para detectar los errores» de Segundo (p. 334), asombro que comparte este recensionador ante otras obras actuales. Aunque ha quedado claro, por lo dicho al principio, que no ha sido tal la actitud del P. Kolvenbach. El texto con el que termino es del mismo Segundo. A él le doy la última palabra. En su libro *Teología de la liberación - Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Juan Luis Segundo advertía respecto a un documento de la Santa Sede: «Deseo dejar esto claro desde el comienzo: Entiendo que mi teología (es decir, mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera»; y: «A fuer de sincero, si esa teología es justa y cabal, la mía, la que he formulado en mis libros desde hace casi veinticinco años, y practicado pastoralmente, es, por cierto, errada» (p. 131, 340). En esto Segundo no se equivocaba.

G. M. Verd

BOROBIO, D., *Eucaristía*. Sapientia fidei. BAC Manuales 23. Biblioteca de Autores Cristianos. 2000. 425 págs. ISBN 84-7914-479-3.

El autor presenta «este estudio teológico, sistemático y global con la intención de ayudar a comprender, celebrar y vivir mejor el misterio eucarístico». Por ello analiza ante todo los textos eucarísticos del Nuevo Testamento, propone luego la explicación dogmática de la eucaristía en las épocas patrística, en la edad media, en la reforma y doctrina tridentina, y en el período posterior hasta nuestros días. Expone después las características de la celebración

eucarística entre el permanente eclesial y la renovación cultural, sus orígenes, su celebración en los siglos II y III, su evolución en la comunidad cristiana, y el origen y sentido de sus ritos y estructuras. En capítulos sucesivos trata los temas siguientes: la eucaristía como memorial de la Pascua, como banquete fraterno, el Espíritu Santo y la eucaristía, la eucaristía como sacramento del sacrificio, como presencia trasformante, la eucaristía y la Iglesia, la eucaristía gracia de reconciliación, compromiso de misión y prenda de vida eterna, y el culto eucarístico fuera de la misa. En todos estos temas expone el contexto y situación, unas aclaraciones hermenéuticas, su comprensión histórica, una reflexión sistemática, y la celebración litúrgica. El autor ha sabido combinar el método más clásico con el más renovado y actual, ofreciendo una síntesis clara de las diversas dimensiones integrantes del sacramento de la eucaristía.

E. Ortega

CERRO, FR., *Encíclicas y Documentos de los Papas sobre el Corazón de Jesús*. Col. Agua Viva. Monte Carmelo. Burgos 2000. 349 págs. ISBN 84-7239-558-8.

En el marco de los aniversarios en torno al Corazón de Cristo el autor nos ofrece en este volumen once encíclicas de los Papas, desde León XIII a Juan Pablo II, y otros cuatro documentos de este Papa, que tratan de la devoción al Corazón de Jesús. Facilitan su lectura los epígrafes que intercala en los párrafos en que divide el documento; un amplio índice de materias ayuda la consulta de los diversos temas. Como subraya el autor «no se trata de una serie de documentos aislados o inconexos entre sí, sino que cada uno a su manera y respondiendo a circunstancias diversas comparten una serie de convicciones profundamente arraigadas en el corazón de los Pontífices».

E. Muñoz

*Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Bonifatius. Paderborn 2000. 130 págs. ISBN 3-89710-151-3.

El Grupo bilateral de trabajo de la Conferencia episcopal alemana y de la Dirección de la Iglesia unificada evangélica-luterana de Alemania publica este estudio que trata cuestiones ecuménicas especialmente controvertidas. Como se explica en la introducción del libro, este estudio prosigue el diálogo «Comunión eclesial en la palabra y sacramento» de 1984, que, como primer paso en la elaboración ecuménica de los temas más importantes, exigía una continuación. Ocho temas principales se exponen en los 274 párrafos de este documento: La comunión de los santos según la confesión de la Iglesia; la Iglesia según el testimonio de la Sagrada Escritura; la comunión de los santos en el amor de Dios Trinidad; la comunión de los santos mediante la palabra y los sacramentos; la comunión de los santificados por la gracia; la comunión de los

llamados al servicio, con especial detención en el análisis del servicio del sucesor de Pedro; la comunión del santos más allá de la muerte — la oración por los difuntos, la veneración de los santos, la veneración de María, la Madre del Señor—, y pasos en el camino hacia la total comunión de las Iglesias. Como se lee en las palabras finales del documento el acercamiento obtenido en este diálogo tiene que ser ratificado en la enseñanza y práctica de las Iglesias; porque para que puedan contribuir a una amplia comprensión y aceptación mutua, es necesaria su recepción en todos los planos de la enseñanza y vida eclesiales.

E. Ortega

DE ROSA, G., *Fede cristiana e senso della vita*. Elle Di Ci - La Civiltà Cattolica. 1999. 278 págs. ISBN 88-01-01770-7.

Después de una introducción sobre la fe cristiana en el mundo de hoy, en la que se examina el pluralismo religioso y el secularismo de la sociedad actual, el autor analiza la naturaleza de la fe. Expone la doctrina sobre la fe en el Antiguo y Nuevo Testamentos y la enseñanza de la Iglesia: la fe es un don que Dios ofrece al hombre, que puede aceptarlo o rechazarlo. La segunda parte resalta los caracteres de la fe cristiana, cristológica, personal, eclesial y comunitaria, y tres razones para creer: el hecho de Jesús, la Iglesia católica, signo de Dios en la historia y la fe cristiana como plenitud humana. No rehuye tratar los aspectos de la fe que pueden constituir motivos de escándalo: el silencio de Dios de frente al sufrimiento humano, el infierno que hace dudar del amor de Dios, y el escándalo de la cruz. En una última sección reflexiona sobre el nacimiento y desarrollo de la fe, su madurez y su muerte. El epílogo es una confesión de la propia fe del autor. La lectura del libro muestra su experiencia pastoral y literaria, fruto de numerosas publicaciones sobre temas fundamentales de nuestras creencias católicas; aunque estas páginas no afronten todas las dificultades con que se enfrenta hoy la doctrina oficial de la Iglesia católica, alientan en la fe cristiana.

E. Ortega

*Die Enzyklika «Humani generis» Papst Pius XII.* hrsg. DAVID BERGER. Una Voce. Köln. 2000. 158 págs. ISBN 3-926377-24-0.

Con motivo del cincuentenario de la publicación de la encíclica «Humani generis» de Pío XII se publican en este volumen cuatro artículos que reflexionan sobre dicha encíclica al cabo de medio siglo. David Berger expone el contexto histórico teológico de la encíclica, con referencia a las crisis teológicas del pasado siglo, especialmente la «Teología kerigmática» y la «Nouvelle théologie»; algunos de sus más destacados representantes fueron los peritos más renombrados del Concilio Vaticano II, y fueron recompensados por Juan Pablo

II con la púrpura cardenalicia; Walter Höres trata del mito de la historicidad y la perenne validez de la verdad; Anselm Günthör relaciona la enseñanzas de la encíclica y el tomismo, y destaca su actual vigencia; Rudolf M. Schmitz trata de la actualidad de la encíclica en relación con la sacudida eclesial actual. Leo Scheffczyk juzga en la introducción que este pequeño libro, tan rico en ideas, abre al cristiano reflexivo un profundo conocimiento del actual drama de la Iglesia y sus razones históricas.

E. Ortega

DINZELBACHER P., *Diccionario de la Mística*, traducción de C. RUIZ-GARRIDO, adaptación de G. CASTRO MARTÍNEZ. Monte Carmelo. Burgos 2000. 1038 págs. ISBN 84-7239-547-2.

Nueve años después de la primera edición alemana se publicó en 1998 la segunda, que ampliaba y actualizaba notablemente las referencias bibliográficas. En esta edición española se han añadido algunas voces, ausentes en las ediciones alemanas; se trata de figuras de segunda fila, pero importantes dentro de los criterios del proyecto original; se ofrecen datos fundamentales biográficos de un selecto grupo de místicos españoles; no se han introducido nuevas voces doctrinales, ni se han completado las referidas a asuntos españoles por respeto al proyecto original; las nuevas voces no llevan firma. El total de voces supera el millar. Se ha completado también la bibliografía de algunas voces con obras importantes en español. Precede una lista de revistas y obras colectivas y unas referencias bibliográficas generales. Como indica el traductor, la orientación ecuménica del diccionario, en el que han colaborado especialistas de todas las confesiones cristianas, lo convierte en una gran aportación al espíritu del movimiento ecuménico.

E. Muñoz

*El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra. Edición dirigida por JOSÉ LUIS ILLANES y otros. Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona 2000. 708 págs. ISBN 84-8081-004-1.

Tres temas principales se desarrollaron en este 20° Simposio de teología de la Universidad de Navarra, y en cada una de ellas se leyeron dos o tres ponencias y se recibieron numerosas comunicaciones, todas publicadas en el volumen. El primer tema fue «La paternidad de Dios»; Ch. Nyamiti, disertó sobre la paternidad de Dios en las religiones no cristianas y en Israel, y A. Rodríguez Carmona, catedrático de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Granada, desarrolló el tema de Dios Padre revelado en Cristo Jesús bajo diversos aspectos: la doctrina de Jesús en continuidad con la imagen de Dios del AT, como lo muestra el vocabulario y doctrina sobre Dios tomada del AT,

las afirmaciones de Jesús sobre Dios Padre, las implicaciones de Jesús y su obra con la enseñanza sobre Dios, las afirmaciones de Jesús sobre el Espíritu de Dios, una síntesis sobre la enseñanza de Dios en Jesús a la luz de sus enseñanzas, de sus parábolas, y unas pistas del comienzo de la evolución posterior de esta enseñanza en la Iglesia primitiva, que recoge el legado de Jesús y lo explicita. El segundo tema tratado fue «De la paternidad de Dios a la filiación y la fraternidad cristianas»; las tres ponencias fueron: G.L. Müller, Jesucristo el designio salvador del Padre, A. Aranda, Llamados a ser hijos de Dios, J.L. Brugues O.P., La familia de Dios Padre, la fraternidad de los hijos de Dios. El tercer tema tiene por título «Existencia cristiana y comunión con Dios Padre; sus dos ponencias fueron las de J. Sesé, La conciencia de la filiación divina fuente de vida espiritual, y J. Corbon, La oración cristiana. De las 37 comunicaciones destacamos por tratar un tema postridentino la comunicación de Elisa Luque Alcaide sobre la Paternidad de Dios en el Catecismo zapoteco de Pedro de Feria O.P., que sería el tercer obispo de Chiapas.

E. Ortega

FISCHER B., *Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität*. hrsg. von ALBERT GERHARDS UND ANDREAS HEINZ. Hereditas 17. Bonn 2000. 317 págs. ISBN 3-923946-48-1.

Después del libro homenaje «Los salmos como voz de la Iglesia» con motivo de su 70º cumpleaños, y del diez años posterior «Redemptionis mysterium» sobre la Pascua y la iniciación cristiana, en el presente libro se publican 30 escritos seleccionados de entre los más de 300 del autor, uno de ellos por vez primera. Esos 30 escritos han visto la luz pública a lo largo de 40 años y abarcan todo el espectro de la ciencia litúrgica. Se han agrupado en torno a seis temas. El primer grupo reúne siete artículos bajo el título «Piedad personal en el contexto de la Biblia y Liturgia», y muestra que la espiritualidad litúrgica no puede existir sin la piedad personal. El segundo grupo, «Cristo, centro de la espiritualidad cristiana», cinco artículos, constituye un tema central de las investigaciones de Fischer. Los ocho artículos de la tercera sección, «Sobre la espiritualidad de la Eucaristía y de los sacramentos», y los cinco del cuarto grupo, «Sobre la espiritualidad de la Liturgia de las Horas» giran alrededor del ámbito central de la liturgia con vistas a su variada recepción en la piedad e historia del espíritu. En la parte quinta, «La predicación al servicio de la espiritualidad cristiana», tres artículos, trata de la homilía, un constante campo de investigación y docencia de Fischer. Los dos últimos artículos, bajo el título, «Piedad de la creación», muestran una aspiración central de su autor. Éste ha revisado, e incluso retocado o completado algunos de los artículos de esta colección, en los pasajes más antiguos alcanzados por la reforma litúrgica.

E. Muñoz

FLECHA J.-R., *El respeto a la creación.* BAC. Iglesia y Sociedad 1. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 135 págs. ISBN 84-7914-578-1.

Inicia con este libro la prestigiosa Biblioteca de Autores Cristianos una nueva serie que agrupará ensayos breves sobre la aportación de la Iglesia a la civilización. El intento del autor del presente libro es «recorrer a grandes zancadas la historia cristiana para ir tratando de entrever los signos de un respeto a la creación que es exigido por la misma fe cristiana». Tras unas consideraciones sobre el mundo creado y ecología, expone las referencias ecológicas en la Biblia, en los Padres de la Iglesia, en la Edad Media y la teología de las escuelas, en la ascética huida del mundo, en los autores espirituales de la Edad Moderna, y en las tres vías —de la Encarnación, de la escatología y de la síntesis— de la teología reciente. Expone luego la doctrina de la Iglesia en el siglo XX sobre el mundo creado, y las enseñanzas de Juan Pablo II sobre la ecología. Finalmente propone un decálogo de conductas ecoéticas.

E. Ortega

GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Teología de la Vida Religiosa.* BAC. Estudios y Ensayos. Teología 8. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 585 págs. ISBN 84-7914-489-0.

Nos ofrece el autor, conocido especialista en la teología de la vida religiosa, su visión sobre ella, que «se basa en muchas experiencias, que nace de la observación de la realidad y de la intuición de no pocos sueños incumplidos. Se ha ido gestando a partir de muchas horas de estudio, de lectura, de redacción»; la bibliografía, que cita al comienzo de cada capítulo y que apoya sus reflexiones lo muestra.- En una primera parte presenta un resumen de la historia de la interpretación de la vida religiosa; distingue el primer milenio en que se producen «teorías germinales de la vida monástica», y el segundo milenio en el que se hace una «reflexión sistemática sobre la vida religiosa; añade un tercer capítulo en el que indica que se va «hacia una nueva visión de la vida religiosa en tiempos de globalización y posmodernidad». la segunda parte «Visión teológica», la subtitula «Forma de vida cristiana liminal y profética»; desarrolla las ideas de misión divina y eclesial, fundadores y carisma, vocaciones particulares, el misterio de la comunidad religiosa y su dinamismo, el voto de amor fundamental y su triple expresión de «amar con todo el alma» —obediencia a la alianza y a la misión—, «amar con todas las fuerzas —pobreza evangélica y opción por los pobres—, «amar con todo el corazón —celibato y virginidad—; en estos tres aspectos, votos, reflexiona sobre sus dimensiones misionera, comunitaria, ecológica y mística. En el último capítulo recoge todas sus reflexiones en la consideración de la vida religiosa como vida «liminal», una forma de vida «interesante» para nuestro tiempo.- Todas estas reflexiones no obscurecen la visión sencilla del cristiano que pretende amar al hermano

como Cristo lo ama, y para ello renuncia a un amor humano preferente y a la propiedad de bienes temporales, y se asocia eclesialmente con otros para acertar mejor en la elección de sus acciones evangélicas.

E. Olivares

GEISELER, K., *Maria. Die irdische Frau.* Styria. Graz. 2000. 156 págs. ISBN 3-222-12796-4.

La autora del libro, especializada en arte y pedagogía, madre de tres hijos, e interesada por otras culturas, reflexiona desde un pensamiento feminista, radical y reivindicativo, la figura de María. Toma datos del Nuevo Testamento, de los escritos apócrifos, de los escritores anticristianos, del Korán, y de las culturas orientales y de los griegos y romanos sobre sus diosas, que refiere a María. Su empeño es subrayar por una parte los aspectos plenamente humanos de María, de los que le han privado la teología de los varones y clérigos, y también realzar su íntima conexión con la divinidad hasta el punto de elevarla a la Santísima Trinidad. Pretende conformar de otra manera la veneración a María; recorre brevemente en sucesivos capítulos los datos sobre su vida, lo que han dicho de Ella los teólogos, comparando esos datos con los atributos de las divinidades femeninas, y también lo que, a su parecer, ha heredado de la veneración que a esas diosas se tributaba; expone los títulos que se atribuyen a María en los himnos eclesiales, cantos populares y escritos teológicos; resume las reflexiones de la teología feminista sobre María; analiza el significado de las grandes fiestas dedicadas a María, de las peregrinaciones y sus ritos; añade consideraciones sobre el significado que puede tener María para los varones; transcribe y comenta versos de algunos poetas, himnos y cánticos a María. Dieciocho de las veinte excelentes ilustraciones en color reproducen pinturas de artistas del renacimiento sobre diversos aspectos de la vida de María.- Tenemos, pues, en este libro un conjunto de proposiciones, de muy diversa aceptabilidad, o de total rechazo, para los cristianos, para los que veneran a la Virgen Santísima, María.- Concluye la autora su libro con estas palabras: «María es para nosotros la Mujer terrena y celestial; nos acompaña a lo largo de la vida; podemos sentirnos acogidos junto a Ella [...]. Su mensaje suena: No debemos odiar, puesto que todos somos capaces de amar. Ojalá este libro enriquezca la vida, el pensamiento y el sentimiento de muchos».

E. Ortega

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OL., *Cristología.* BAC. Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología, 24. Biblioteca de Autores Cristianos Madrid 2001, 601 págs. ISBN 84-7914-563-3.

Con su tratado de Cristología, sin duda, González de Cardedal hace una notable colaboración a la ya avanzada colección de manuales de Teología que

está editando la BAC. El lector no se va a encontrar con una reelaboración de otros trabajos del autor, como podría ser el caso de *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1975). El formato del presente libro es distinto. Responde al estilo propio no de un ensayo, sino de un manual. El planteamiento de la obra es tripartito. La exposición se inicia con un compendio de los contenidos fundamentales que hoy propone la Cristología bíblica (pp. 35-174), distribuidos en los grandes hitos de la existencia de Jesucristo: su acción (Reino, milagros, títulos: cap. I, pp.39-77), su pasión (cap. II, pp. 79-123) y su glorificación (cap. III, pp. 125-174). La segunda parte resume los aportes fundamentales de la Cristología histórico-dogmática (pp. 177-349) en tres capítulos: uno dedicado a la Patrística y al desarrollo dogmático hasta el siglo VIII (cap. IV, pp.177-291), otro a la Cristología medieval y renacentista (cap. V, pp. 293-319) y un último a la Cristología moderna y contemporánea (cap. VI, pp. 321-349). La Cristología sistemática cierra el conjunto (pp. 353-586). Las temáticas del origen de Jesucristo (cap. VII, pp. 353-415), de su constitución como verdadero Dios y verdadero hombre (cap. VIII, pp. 417-492) y de su significado soteriológico (cap. IX, pp. 493-565) son los hilos conductores fundamentales de los que se desgranan las cuestiones que suscita la Cristología. Todo ello se acompaña de una importante información bibliográfica y de un aparato crítico más que suficiente, que son justos con la pluralidad de planteamientos que se ha dado y se da dentro del saber cristológico. Dadas las dimensiones que posee actualmente el tratado de Cristología, es de alabar el esfuerzo de síntesis que realiza González de Cardedal, especialmente en las dos primeras partes. Otro tanto se puede decir de la sección sistemática. El autor logra mantener el difícil equilibrio de todo manual: ser, ante todo, una exposición informativa de los contenidos básicos del tratado, antes que la defensa reiterada y demasiado sesgada de una tesis personal del expositor. Por esa razón, nos encontramos ante una obra de mucho interés tanto para la docencia como para el estudio universitario de Cristología. Estamos seguros de que conseguirá abrirse un gran espacio de aceptación.

Francisco José Ruiz Pérez SJ

GONZÁLEZ VALLÉS, C., *Diez años después. Reflexiones sobre Anthony de Mello*. San Pablo. Madrid 1998. 121 págs. ISBN 84-285-2149-2.

El autor escribió este libro en su totalidad en 1996 para su publicación en 1997, «diez años después» de la muerte de Tony de Mello (1931-1987). Pero en 1997 los escritos de Tony estaban siendo examinados doctrinalmente, y hubo que esperar. En 1998 recibió el permiso para su publicación; lo envió a la imprenta en setiembre; poco antes, el 22 de agosto de 1998 «el Vaticano hizo pública la nota sobre los escritos de Tony de Mello». Es claro que ni este libro ha influido en ese documento, ni el documento ha influido en este libro. En un estilo cercano a la confesión autobiográfica Carlos G. Vallés, compañero y co-

laborador de Tony, lamenta lo poco que se ha escrito sobre él y la falta de una biografía auténtica, moderna; en esta línea expone él el gran bien que ha hecho a sus oyentes y a todos los que han entrado en la órbita de su influencia a través de sus libros, y también la situación de «guruizados» en que el autor y otros cayeron por el poderoso influjo de su extraordinaria personalidad. Recuerda esta situación a la de algunos dirigidos respecto a sus directores espirituales en tiempos, aunque no del todo, ya pasados; Tony, que caminó «de San Ignacio a Buda», asimiló el modo de ser de un «guru»; por ello, los que quedaban sometidos plenamente a su influjo personal quedaban «guruizados»; Carlos Vallés lo experimentó, y se liberó dolorosamente de esa situación. Indica Vallés otras deficiencias de las actuaciones y modo de ser de Tony, aunque en un ambiente de admiración y reconocimiento del bien que recibió de él y que comprobó han experimentado muchos otros. En ese conjunto de circunstancias y de admiración personal apenas se apreciaban las inexactitudes teológicas a que conducían algunas conclusiones doctrinales suyas, y a las que se refiere el documento doctrinal vaticano. Pero, aunque el autor no lo indica, la mayor desviación de su doctrina reside en su egocentrismo, en su alejamiento del mensaje central del cristianismo: el amor a los hermanos que quiere asemejarse al amor con que Dios nos ama. El autor sueña con haber escrito una biografía como serán las vidas de santos en el próximo milenio; y concluye el libro con la confesión de que «he descargado mi responsabilidad y he aliviado mi conciencia»; y se lo agradece a Tony.

E. Olivares

FRANZ GRUBER, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Friedrich Pustet, Regensburg 2001, 240 págs. ISBN 3-7917-1740-5.

Con la presente obra se ofrece la posibilidad de otear la situación en la que se encuentra la teología creacional en su diálogo con la cultura contemporánea. Gruber participa de lo que es un cierto consenso actualmente entre los teólogos: no estamos en un momento de decaída para la reflexión cristiana sobre el mundo. Al contrario, recupera interés ante la crisis ecológica, ante la certeza consiguiente de que hay que abandonar la actitud demasiado antropocéntrica con respecto a la naturaleza tenida hasta ahora, y ante el cambio del paradigma científico fruto del reconocimiento de las limitaciones de la epistemología físico-empírica. La amenaza seria que hoy pende sobre la vida está activando el fondo y la forma de pensar sobre el cosmos. Se precisa urgentemente de una reflexión interdisciplinar sobre la vida o, lo que viene a ser lo mismo, sobre cómo modelar el futuro para que el mundo continúe existiendo. En el cap. I (pp.11-45), el autor anuncia la contribución de la teología en ese desafío, que es común con la ciencia y la filosofía. La fe puede aportar un discurso genuino sobre la vida, porque justamente la *vida* es el concepto clave y estructurador de la teología creacional. El Dios cristiano es, por encima de

todo, Dios de vida. Gruber fundamenta la participación de la teología haciendo, primero, un largo recorrido histórico por las visiones del mundo (mitológicas, filosóficas y científicas) con las que ha tenido que habérselas la visión cristiana de la naturaleza para establecer su propio punto de vista (cap. II, pp. 46-136). El cap. III (pp. 137-154) es una prolongación del anterior, añadida para dar fe de las últimas representaciones del mundo que se están proponiendo, entre otros, desde el evolucionismo y la nueva religiosidad. Gruber realiza a continuación un *excursus* de teología fundamental (cap. IV, pp. 155-174), con el objetivo de marcar el espacio de plausibilidad al discurso teológico frente a los presupuestos y pretensiones epistemológicas de la ciencia. Por último, el cap. V (pp. 175-233) es un desarrollo sistemático de las afirmaciones de la teología creacional, engarzado en torno al ya anunciado concepto fundamental de la *vida* y fuertemente impregnado por la realidad trinitaria. El planteamiento es, sin duda, muy sugerente. Gruber convence no sólo de la oportunidad de continuar el discurso teológico sobre el todo dadas las circunstancias culturales, sino también en la demostración de la competencia genuina de la teología en una época arisca hacia toda incursión metafísica en la realidad. De ahí que la obra realice bien la función de actualizar el *status quaestionis* de las temáticas asociadas al tratado de Creación. Pero esa actualización no es sólo teórica. Gruber logra recordarnos que la teología creacional inspira también la renovación necesaria de la praxis que sigue esperando de nosotros un entorno natural en decrepitud ecológica.

Francisco José Ruiz Pérez, SJ

*Handbuch der Fundamental-theologie*. KERN, W. - POTTMEYER, H.J. - SECKLER, M., (Hrsg.). *Band 1, Religion; Band 2, Offenbarung; Band 3, Kirche; Band 4, Theologische Erkenntnislehre*. Francke Verlag. Tübingen 2000. 177 + 260 + 226 + 436 págs. ISBN 3-8252-8170-1; 8171-X; 8172-8; 8173-6.

Este Manual de Teología Fundamental se editó por vez primera en los años 1985-1988; de sus cuatro volúmenes publicó sus correspondientes recensiones esta revista en sus vols. 49(1986)429s, 50(1987)493, 51(1988)322s. Aunque no pocos manuales de teología fundamental se han ido publicando en estos años, desde hace tiempo se han agotado las reediciones de este Manual; por eso se edita de nuevo, sustancialmente el mismo Manual, aunque los autores han tenido la oportunidad de corregir las erratas, suplir algunas deficiencias y poner al día la bibliografía; es, pues, una edición actualizada la que ahora se ofrece a los lectores. El primer volumen en sus diez capítulos trata del fenómeno religioso en la historia humana y de las teorías sobre la religión, abre un camino hacia el concepto filosófico de la religión, expone la cuestión sobre Dios en la historia europea, presenta la historia y motivos del moderno ateísmo, reflexiona sobre la crítica de la religión, confirma la posibilidad actual de

pensar en Dios, muestra que la religión es un acto fundamental del ser humano, explica el concepto teológico de la religión, e investiga sobre la estructura antropológica en vistas a la revelación. De ésta se ocupa el volumen segundo; presenta al cristianismo como religión de la revelación, trata de las críticas que ha recibido la revelación, de su auténtico concepto, las diversas revelaciones en el testimonio histórico, el «universale concretum» como ley fundamental de la economía de la revelación, la cuestión sobre Jesús de Nazaret, Jesús como proclamador del reino de Dios, su resurrección, su cruz como revelación de Dios, su pretensión y legitimación, y el cristianismo en la lucha de las religiones por la verdad; en esta reedición se ha trasladado a este lugar, como capitulo final, la aportación del cristianismo para un mundo más humano, que en la edición anterior figuraba como apéndice en el cuarto tomo. En el volumen tercero —de la Iglesia—, encontramos estudios sobre el sentido de la Iglesia en la comprensión del actual cristianismo, las críticas que se hacen a la Iglesia, Jesús y la Iglesia, la realidad de la Iglesia en el Nuevo Testamento, la Iglesia ante los retos históricos, las dimensiones antropológicas de la Iglesia, la Iglesia como institución, su origen desde la palabra y el Espíritu de Dios, la cuestión sobre la Iglesia verdadera, el ecumenismo y su realidad y esperanza, la Iglesia y el mundo. El volumen cuarto ofrece los estudios siguientes: la palabra de Dios como principio objetivo del conocimiento teológico y la fe como su principio subjetivo, la Sagrada Escritura, la tradición, sus normas, criterios y estructuras, la doctrina de la infalibilidad —excelente aportación del cardenal A. Dulles—, la teología como ciencia de la fe, la praxis en la ciencia teológica. Como reflexiones finales encontramos aportaciones sobre los modelos de la teología fundamental en los tiempos patrísticos, en el medievo y en la época moderna, los signos y criterios del auténtico cristianismo, el «analysis fidei» —donde se exponen los modelos postridentinos de Suárez, Lugo y Ulloa—, y las tareas, construcción, conceptos y nombres de la teología fundamental. El enunciado de estas colaboraciones y el prestigio de sus autores —no es necesario nombrarlos— son un aliciente para desear que pronto dispongamos de una traducción al castellano de tan completo tratado de teología fundamental.

E. Ortega

HEREDIA, C.Mª DE, *Memorias de un reportero de los tiempos de Cristo*. Edibesa. Vidas de Jesús 7. Madrid 2000. 1010 págs. ISBN 84-8407-122-7.

Como «homenaje editorial al Señor en el año 2000 de su Encarnación» EDIBESA publica 12 célebres vidas de Jesús; ésta es la séptima, y en esta nueva publicación de tan conocida obra se ha procurado, con el máximo respeto al texto original, revisar y actualizar palabras, giros y citas bíblicas en orden a una mayor corrección y mejor comprensión. En la primera parte, «El que ha de venir», el autor nos hace asistir a la vida pública de Jesús y a las esperanzas mesiánicas de sus contemporáneos; en la segunda parte, Yo soy»,

relata la vida, muerte y resurrección de Jesús, el Mesías, resaltando sobre el fondo histórico su divinidad; en la parte tercera, «¿Y ahora, qué?» narra los comienzos de la Iglesia, como realización de la obra mesiánica. Son evidentes los méritos literarios de esta obra, la cultura histórica y bíblica de su autor, sus dotes de novelista, su amor a Jesucristo y al Evangelio; las sucesivas ediciones de esta obra en muy distintas editoriales dan fe del acierto del autor.

E. Muñoz

HEREDIA, C.Mª DE, *La leyenda mariana. Vida de Myriam de Nazaret.* Edibesa. Madrid 2000. 273 págs. ISBN 84-8407-196-0.

Con este libro completa el autor sus Memorias de un reportero en tiempos de Cristo, a las que hace numerosas referencias en estas Leyendas Marianas. En forma de diálogo de un judío cristiano con sus nietos va entrelazando el autor los pocos datos evangélicos y una multitud de leyendas sobre la Virgen, no pocas de su propia invención. Aunque en la fingida conversación procura distinguir tan diversos elementos, la sobreabundancia de la ficción fatiga al lector; deja una impresión sobre la vida de la Virgen María muy distinta de la que fue la realidad histórica.

E. Muñoz.

ILUNGA MUYA, J., *L'expérience de la pluralité. Un lieu theologique.* Begegnung 9. Borengässer. Bonn 2000. XLII-237 págs. ISBN 3-923946-50-3.

El recurso a la experiencia tiene un lugar capital en la teología contemporánea; y esa referencia a la experiencia no solamente introduce nuevas cuestiones, sino que tiende también a estructurar una nueva problemática. En ella se inscribe este trabajo, en el que el autor pretende mostrar como la experiencia humana es un lugar teológico; y es que como africano se siente obligado por su experiencia personal a reflexionar sobre este tema. En un primer capítulo recuerda algunos elementos de la historia de la relación entre experiencia y teología, siguiendo las huellas de Paul Ricoeur. En el segundo capítulo precisa que nuestra experiencia contemporánea está determinada por la pluralidad, ya que la pluralidad y la unidad se implican recíprocamente; para mostrarlo el tercer capítulo se articula en torno a la persistencia de la metafísica. En el capítulo cuarto expone el pensamiento de algunos autores de nuestro tiempo que se han distinguido en su quehacer teológico por su recurso a la experiencia, tales como Scleiermacher, Tillich, K. Rahner y Schillebeeckx. El capítulo quinto reflexiona sobre la teología en un régimen de pluralidad. La conclusión general propone algunas cuestiones y perspectivas teológicas del cristianismo como experiencia de la alteridad. Una bibliografía muy amplia muestra también la amplia información sobre la que se han elaborado estas reflexiones.

E. Ortega

*Imaginer la théologie catholique. Mélanges offerts à Ghislan Lafont.* Edités par JEREMY DRISCOLL. Studia Anselmiana 129. Pontificio Ateneo di S. Anselmo. Roma 2000. 670 págs. ISBN 88-8139-089-2.

Recoge este volumen los estudios que han ofrecido a Dom Ghislan Lafont O.S.B. sus amigos y discípulos del Anselmiano. Francisco Javier Jiménez Ríos presenta la bibliografía, libros y artículos de Lafont, y de los estudios publicados sobre él; es también el autor del primero de los trabajos «Memoria poética. La potencia histórica de una imperceptible revolución teológica», en que analiza tres principios fundamentales de la teología de Lafont. A esa teología se refieren también los otros tres estudios de la primera sección, «Teólogos»: E. Falque, «Le kairós théologique (Vatican II): un débat avec la philosophie (phénoménologie)», M. Bielawski, «Thinking about Church with Hope (the case of Waclaw Hryniewicz), y A. Gallo, «Karl Rhaner versus Karl Rhaner? La Prima e la seconda svolta antropológica». En la segunda sección, «Teología y cultura» E. Salmann reflexiona sobre «Teologia e cultura», Br. Forte sobre «Teologia e belleza», A. De Santis sobre «Ipotesi filosofica per una teologia dell'arte», J.F. Byrnes sobre «Three Ways of Imagining Sacrality, Gr. Penco sobre «Il tema della cristianità nella storiografia del Novecento, M. Mártonffy «Pour un dialogue entre herméneutique littéraire et herméneutique biblique», y R. Ottone diserta sobre «Il mito di Edipo come racconto fondatore». La tercera sección es «Teología»; reúne los trabajos de R. Fisichella, «Il senso come problema teologico», A. Molinaro, «Conversazione con Martin Heidegger», S. Paciolla, «Considerazioni di metodo medievale interdisciplinare», G.C. Pagazzi, «L'idea di vita come questione cristologica», Y. Cattin, «Une église obscure. Autorité e liberté dans les églises», P. Coda, «Trinità e Chiesa. Una prospettiva teologico-pastorale», R. Haight, «Towards an Ecclesiology from Below», Isabelle Essig, «Du primat de la vérité à celui de la dignité de la personne: le déplacemente opéré par la déclaration Dignitatis Humanae», A. Castella, «La festa di Natale: un caso riuscito di inculturazione?», P. Turner, «The double Meaning of Initiation in Theological Expressión», y J. Driscoll, «The Manifestation of the Trinitary Mystery in the Eucharistic Assembly». Dos trabajos componen la cuarta sección, «Exégesis»: B. Studer, «Johannes 5, 19f in der Trinitätslehre der Kirchenväter», y L. Malut, «The least among all of you is the greater one, Lk 9,46-48 in the light if the two-gospel hypothesis». Por fin, en la quinta sección, «Teología monástica» se integran los estudios de A. de Vogüé, «Obéissance et autorité dans le monachisme ancien jusqu'à saint Benoît», K. Belsole, «With the joy of the Holy Sprit (1 Thess. 1,6): the Pauline background to joy in lent in RB 49», Michaela Pfeifer, «Christus gestern - Christus heute - Christus in Ewigkeit. Zur neu-evangelisierung des Ordensleben», y E. Bianchi, «Quaerere Deum oggi nella vita monastica».- El solo enunciado de los títulos muestra el muy interesante contenido de los estudios; habría que ponderarlos todos para no ser injustos. Es inexcusable felicitar a los organizadores

de este merecido homenaje que ha sido un éxito por la actualidad de muchos de los temas tratados y por la competencia de sus autores.

E. Ortega

*Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts.* HEINZ SCHÜTTE (HG.). Bonifatius/Lembeck. Paderborn-Frankurt am Main. 2000. 232 págs. ISBN 3-89710-126-2 / 3-87476-364-1.

Atendiendo a la petición de Juan Pablo II en su encíclica «Ut unum sint», 1995, en el que pedía un fraterno y paciente diálogo sobre las formas del servicio del Romano Pontífice en la Iglesia, se publica este volumen en que aportan ideas teólogos católicos y no católicos. H. Schütte basa su estudio en la propuesta del Cardenal J. Ratzinger de que Roma no debería esperar más de lo que se enseñaba y vivía en el primer milenio. F.G. Untergaßmair presenta una síntesis teológico-histórica sobre la relación entre el primado y el episcopado en el primer milenio. H.G. Pöhlmann analiza la relación del papado y la estructura de la Iglesia en las confesiones luteranas. H. Meyer expone la doctrina de Lutero sobre el papado. H. Waldenfels propone una conversación con el Papa sobre su ministerio. H. Meyer trata del primado del Papa en el diálogo católico-luterano. U. Kühn expone unas interrogaciones de los fieles de la Iglesia evangélica sobre el servicio petrino en favor de la Iglesia universal. W. Pannenberg aporta una reflexiones de esos mismos cristianos sobre el servicio petrino del obispo de Roma. P. Hünermann propone un nuevo paradigma del servicio petrino. El editor formula unas conclusiones de estas aportaciones sobre el ministerio de Pedro en una perspectiva ecuménica; y concluye con un ferviente deseo: «El camino de la cristiandad en el tercer milenio no debe trascurrir separadamente. Unida en la verdad, en el amor y en la oración la Iglesia, como comunidad de iglesias reconciliadas, debe dar un testimonio unánime acorde con las palabras de Jesús, para que el mundo crea (Jn 17, 21)».

E. Ortega

JUAN PABLO II, *Al comienzo del tercer milenio. Carta apostólica «Novo millennio ineunte»*. BAC-documentos 23. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 89 págs. ISBN 84-7914-565-X.

Al concluir el año jubilar 2000 el Papa comunica en esta carta sus sentimientos: sus recuerdos personales de los acontecimientos del jubileo, su meditación sobre diversos aspectos del misterio de Cristo, su visión de la vida cristiana y, sobre todo, el testimonio del amor, signo de autenticidad de los discípulos de Cristo. Menciona los problemas pendientes más acuciantes: el diálogo ecuménico e interreligioso, y los retos de la convivencia humana.

E. Ortega

KLAUSNITZER, WOLFGANG, *Gott und Wirklicheit*, Regensburg, F. Pustet, 2000, 390 pgs. ISBN 3-7917-1730-8.

El presente estudio se presenta como una manual de Teología fundamental para estudiantes y profesores, en el que de forma sistemática, pedagógica y resumida se desarrollan los tópicos fundamentales de la teología filosófica actual. En la introducción se discute el concepto y la esencia del concepto de religión, sus cambios históricos y sus diversas dimensiones. A partir de ahí, se desarrolla sistemáticamente el problema de Dios y la salvación fuera del cristianismo y en otras religiones, tanto desde una perspectiva histórica como en la discusión actual. Luego se analizan las grandes tematizaciones del teísmo filosófico en el cristianismo (Clemente de Alejandría, Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Martín Lutero), en la modernidad (Descartes, Pascal, Kant y Hegel), en el ateísmo moderno (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) y en algunos autores cristianos de los dos últimos siglos (Kierkegaard, Rahner, Jüngel, K. Barth). Esta perspectiva histórica se complementa con una reflexión teológica, la Constitución Pastoral Gaudium et Spes, y otra filosófica (el tratamiento de las proposiciones religiosas en las distintas corrientes de la filosofía analítica).

Es un estudio bien trabado, en el que prima la exposición y la síntesis sobre la profundización y la crítica. Es más un tratado para estudiantes que un libro de orientación para profesores, dado lo sucinto de las exposiciones. Ofrece una perspectiva general de la problemática de Dios en la filosofía actual.

Juan A. Estrada

*Las Iglesias Orientales*. dir. A. GONZÁLEZ MONTES. BAC 604. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 803 págs. ISBN 84-7914-476-9.

El 2 de ayo de 1995 publicó Juan Pablo II su carta apostólica «Orientale lumen», al cumplirse cien años de la carta de León XIII «Orientalium dignitatem». Como amplísima introducción al documento papal reciente se proyectó el presente volumen de la B.A.C. En una primera parte, dos capítulos, se expone el «afecto oriental» de los papas en el último siglo: afirman Mariano Sanz y Juan Cruz Arnanz que León XIII mostró en los años finales de su vida gran interés por las Iglesias orientales, aunque la unidad de las Iglesias la concebía como retorno de los disidentes al seno de la Iglesia católica; para Pío X los separados eran hermanos disidentes y no existía entonces una «mentalidad ecuménica»; Benedicto XV consideraba que la unidad eclesial consistía en la vuelta de los orientales a la Iglesia de Roma, aunque tenía claro que la Iglesia de Cristo no era latina, ni griega, ni eslava, sino católica; Pío XI manifestó que haría todo cuanto estuviese en su mano para alcanzar la unidad con los orientales, a quienes no quería llamar disidentes; Pío XII en su encíclica de 1944

llama «hermanos orientales disidentes» a los ortodoxos orientales; Juan XXIII, a pesar de su gran sensibilidad hacia la cristiandad oriental, sigue hablando de la vuelta a la casa paterna de los que se habían separado; Pablo VI promovió el diálogo fraterno de caridad entre las dos Iglesias, que desembocase en el diálogo teológico; y en esa línea ha progresado la actitud de la Iglesia de Roma en su diálogo ecuménico en el actual pontificado. Los autores aportan abundantísimas noticias sobre documentos, reuniones, iniciativas que se han tenido en este siglo en vistas a la unión de las Iglesias; y no ocultan los desaciertos y deficiencias en sus actuaciones; éstas quedan más desatacadas en el capítulo segundo en el que J.H. Erickson trata los mismos temas desde el punto de vita ortodoxo. En la segunda parte S. Janeras propone una introducción a la teología ortodoxa; D. Popielovsky subraya los momentos claves en la historia de la Iglesia ortodoxa rusa; St. Parenti trata del espíritu y desarrollo de la liturgia bizantina; en los capítulos sexto y séptimo, P. Rodríguez y A. González Montes exponen respectivamente la realidad del difícil y laborioso diálogo teológico en numerosas reuniones de la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa en las dos épocas 1962-1987 y 1987-1995, insistiendo E. Fortino, capítulo octavo, en el problema de «uniatismo». En la tercera parte P. Gefaell presenta las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas, y J.R. Villar expone el diálogo teológico entre estos orientales ortodoxos y los católicos. Merece todo aprecio esta información tan completa y equilibrada, y no fácil de encontrar, que nos ofrece este volumen.

E. Ortega

*Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999.* Sous la direction de JOSEPH DORÉ. Beauchesne. Paris 2000. 466 págs. ISBN 2-7010-1399-2.

El origen de este libro está en tres ciclos de conferencias que se tuvieron en los años 1996-1999, promovidas por la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas del Instituto Católico de París; en vistas de su publicación en la colección Sciences Théologiques et Religieuses se han añadido cuatro estudios más. Se han agrupado por continentes: Europa, África, América y Asia. En el grupo europeo figura en primer lugar el estudio sobre la Gregoriana de Roma —L.F. Ladaria—, España —S. Pié i Ninot—, área germanófona —K. Neufeld—, Italia —G. Ruggieri—, Francia —P. Villain—, Bélgica —A. Denaux y G. Harpigny—, y Países Bajos —F.J.A. de Grijs y L.G.M. Winkelier—. Sobre la teología en el África francófona escriben Henriette Danet y E. Messi Metogo, y sobre la teología el África anglófona E. E. Uzukwu. G. Routhier presenta la teología en el Canadá francófono, A. Dulles la de Estados Unidos, y M. Maire la teología de América latina. De la teología de la India y Asia del sur trata F.A. Machado, y de la teología del mundo «sinisé» B. Wermendier. El director, J. Doré, actual arzobispo de Estrasburgo, resume brillantemente

estas aportaciones en su «Posface», «Lo que ha llegado a ser la teología...». No es grande la diversidad de tratamiento de los temas, aunque unos presentan la teología más bien a través de los teólogos, y otros insisten en los temas teológicos; todos dan unas indicaciones históricas y una división en épocas, que parten, por lo común, desde tiempos anteriores al Vaticano II; otean también el futuro en el que las perspectivas son diversas. Sin duda, el conjunto permite no solamente adquirir un buen conocimiento de la obras, autores y corrientes principales, características de los últimos decenios del segundo milenio, sino también orientarse sobre las tareas que se perfilan al alba del tercer milenio.

E. Ortega

LONG R.J.-O'CARROLL MAURA SDN, *The life and works of Richard Fishacre OP. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the Sentences*. Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften. München 1999. 235 págs. ISBN 3-7696-9021-4.

La Academia Bávara de las Ciencias va a publicar en cuatro tomos el gran comentario del dominico Ricardo Fishacre a las «Sentencias»; en esa edición colaboran siete especialistas. Se ha juzgado oportuno que preceda este volumen de prolegómenos, que comprende la biografía de Fishacre, sus escritos, la presentación de su Comentario a las Sentencias, una muy detallada y minuciosa descripción de dieciséis manuscritos (de los que se reproducen alguna página y se indica su bibliografía), y las características de la futura edición. En apéndice se reproducen extractos de catálogos de manuscritos que hacen referencia a este Comentario de Fishacre. Sigue una selecta bibliografía y la Bibliografía de los catálogos y estudios del manuscrito. Este volumen será el número 21 de la prestigiosa colección que publica la Comisión para la edición de textos inéditos del mundo intelectual del medievo.

E. Ortega

MARTÍNEZ L., *La fe que busca entender. ¿Qué es la teología?*. BAC. Estudios y ensayos. Teología 17. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 172 págs. ISBN 84-7914-576-5.

Encontramos en este libro una síntesis, pedagógicamente muy bien estructurada de lo que es la teología, y de los diversos matices con que la han concebido los grandes maestros, Agustín, Anselmo, Buenaventura y Tomás de Aquino. Divide su síntesis en tres partes: la fe por la que nos fiamos de un Dios que se entrega gratuita y amorosamente en sus promesas, hechas siempre realidad; la teología o el esfuerzo por llegar a Dios mediante la razón; la profecía o el largo camino en la búsqueda de la visión, mediante la fe y la teología. Cada parte se compone de breves capítulos, subdivididos a su vez en

párrafos, con epígrafes bien destacados, y que concluyen con unas proposiciones, síntesis del contenido del breve capítulo. Para una ampliación de las ideas remite el autor a su libro «Los caminos de la teología», BAC 585, 1998. Destacamos su síntesis sobre la evolución del tratamiento de los «lugares teológicos» y su propuesta de otros nuevos, fundados en los signos de los tiempos actuales; subrayamos entre ellos «la solidaridad», que tanto eco encuentra en hombres y mujeres de buena voluntad y es la base humana del cristiano amor fraterno, del que partirá la reflexión teológica propia de la nueva evangelización en el presente tercer milenio.

E. Ortega

OELDEMANN JOH., *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Ortodoxie*. Bonifatius. Paderborn 2000. 434 págs. ISBN 3-89710-131-9.

Dos son los temas que surgen siempre en el diálogo ecuménico: la tradición apostólica y la sucesión apostólica; aunque en la teología católica se exponen en tratados diversos, no es así en la teología ortodoxa. En este libro se ofrecen en orden cronológico los diversos diálogos de la Iglesia ortodoxa rusa durante los últimos 130 años. En primer lugar el diálogo con los anglicanos y veterocatólicos antes de la revolución de 1917; luego la posición del patriarcado de Moscú entre las dos guerra mundiales, la teología del exilio ruso y en los comienzos del movimiento ecuménico. Más adelante se exponen las conversaciones bilaterales del patriarcado de Moscú desde el fin de la segunda guerra mundial: con los anglicanos, con la iglesia evangélica alemana, con la Iglesia de Finlandia, y con otras confesiones cristianas. En un capítulo posterior se expone la aportación de la ortodoxia a los diálogos multilaterales, como la 4ª conferencia sobre la fe y la Iglesia, y las declaraciones de Accra y de Lima. También los diálogos bilaterales más recientes con la Iglesia anglicana, con los veterocatólicos, con la Iglesia católica romana y con la Unión mundial luterana. En las conclusiones finales reflexiona el autor sobre la identidad con los orígenes de la Iglesia, el significado de la tradición y de la sucesión apostólica, y la mente, el papel y las perspectivas de la ortodoxia rusa en el diálogo ecuménico.

E. Ortega

OUY, G., *Les manuscrites de l'Abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)*. 2 tomos. Biblioteca Victorina X, Brepols. Turnhout Bélgica. 1999. 398+637 págs. ISBN 2-503-50833-2.

Como indica el subtítulo, el autor describe en el segundo volumen más de mil manuscritos que pertenecieron a la biblioteca de la abadía parisina de

San Víctor, y que en su mayoría se encuentran ahora en la Biblioteca Nacional de París. El catálogo presenta el 85% de los fondos que se encontraban en la rica biblioteca de la abadía, acumulados en cuatro siglos, desde su fundación en 1113. En la descripción esos manuscritos están agrupados en tres series, como los había clasificado Claude de Grandrue en su repertorio de 1514. Describe el autor las características de cada manuscrito y aporta todos los datos que se desean encontrar en un catálogo de manuscritos. En el primer volumen nos ofrece el autor una introducción que explica el origen de los fondos de esa biblioteca, su historia, la desaparición de no pocos de sus manuscritos, los inventarios que se hicieron de sus libros, antes y después del de Grandrue, y sus signaturas; cierra esta introducción una bibliografía. En el mismo primer volumen encontramos unas concordancias de las signaturas actuales con las de los siglos XVI a XIX, otras de cada una de estas con las otras de ese tiempo, y otras concordancias de la de Grandrue con las anteriores y de éstas con la de Grandrue. Excelentes índices de autores, de obras anónimas, de noticias descriptivas y de la introducción conforman la tercera parte del primer volumen, que se cierra con ocho láminas en las se han fotocopiado algunos textos característicos de los manuscritos presentados. La obra ofrece acceso a un amplio conjunto de textos medievales.

E. Ortega

REY, B., *Pastorale e celebrazioni della riconciliazione*. Elledici. Leumann (Torino) 2001. 112 págs. ISBN 88-01-02060-0.

En los primeros capítulos expone el autor los datos actuales y la crisis que se reconoce en la práctica del sacramento de la reconciliación. Considera luego las celebraciones penitenciales, comunitarias, la evolución de la confesión individual, y propone un nuevo equilibrio pastoral que tenga en cuenta la vida penitencial de la comunidad y las celebraciones no sacramentales y sacramentales, y la vida penitencial de los bautizados y su práctica tanto en la celebración comunitaria como en el camino individual. Expresa sus reservas a la celebración comunitaria con acusación y absolución individual, cuando sin la debida preparación se la ofrece a una asamblea eclesial numerosa, que hace imposible el diálogo con el confesor.

E. Ortega

SAN BUENAVENTURA, *Experiencia y teología del misterio*. Edición por Julio Gómez Chao y Jesús Sanz Montes. Biblioteca de Autores Cristianos. Clásicos de Espiritualidad 15. Madrid 2000. 273 págs. ISBN 84-7914-486-6.

El presente volumen publica cinco obras de San Buenaventura: Itinerario del alma a Dios, Incendio de amor o la triple vía, Soliloquio: Cuatro ejercicios

meditativos, El árbol de la vida; De la vida perfecta (para religiosas). La introducción ofrece unos «retazos biográficos» de San Buenaventura y subraya tres rasgos de su personalidad, antes de presentar las cinco obras de esta antología, en las que destaca el puesto de ellas en el total de la producción literaria y espiritual del santo y una breve indicación sobre sus contenidos y estructuras. Una breve bibliografía cierra esta introducción.

E. Muñoz

SIMONIS FIDATI DE CASSIA OESA, *De gestis Domini Salvatoris*. ed. Willigis Eckermann O.S.A. Tomos 1 a 3. Augustinianum. Roma 1998-1999. CLXXXII-378, XIV-450, XII-398 págs.

Hace más de dos siglos y medio se publicó la sexta edición de la obra de Simón Fidati de Cascia; pero esta última, hasta ahora, edición carece de las modernas exigencias editoriales; por eso, la Curia Generalicia de los Agustinos en el Corpus Scriptorum Augustinianorum publica, como volumen VII, esta nueva edición —y magnífica, añadimos— proyectada en varios volúmenes, y de la que ya han salido a la luz los tres primeros tomos. Cuida la edición W. Eckermann, autor de una muy completa y científica introducción en la que nos informa abundantemente sobre la obra y el autor, describe detalladamente los 42 manuscritos, otros 26 fragmentos y siete manuscritos citados indirectamente, las seis ediciones impresas —incunable de 1485, Basilea 1517, Colonia de 1533, y dos de 1540 y Regensburg 1773-1774, de las que se ofrece reproducción de sus portadas—. También transcribe en edición crítica la «Tabula Johannis de Salerno», editor de la obra de Simón de Cassia, y añade un breve diccionario de términos raros. En el primer tomo se editan los tres primeros libros de Simón: «De mysteriis Verbi increati facti incarnati», «de Virgine Maria», y «De praecursore». El segundo tomo comprende los libros cuarto, «De vita domini salvatoris», y quinto, «De miraculis salvatoris». En el tomo tercero se publican los libros sexto y séptimo: «De parabolis Domini et Salvatoris Nostri Jesu Christi», y «De similitudinibus a Salvatore positis et assumptis». En cada tomo una introducción aporta nuevos datos sobre el autor y las circunstancias de su obra, y al final un índice reúne los lugares citados de la Sagrada Escritura en ese tomo. Es de agradecer este esfuerzo editor de una obra que ha sido objeto de numerosos estudios en tiempos recientes, incluso desde el punto de vista de su relación con Lutero.

E. Ortega

STOCK K., *Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe*. Mohr Siebeck.Tübingen 2000. 345 págs. ISBN 3-16-147478-3.

El autor indica que en este libro pretende mostrar que no solamente es tarea de la Teología sino también su posibilidad hacer patente, a partir de sus fuentes de conocimiento y de la relectura de la historia de sus teorías, la

unicidad del amor, y así vindicar el amor como fenómeno. En su exposición recorre primero las luces que aportan las teorías de Platón, Aristóteles, Agustín, Lutero, la filosofía idealista; atiende luego a la relación Eros y Agape en Barth y otros teólogos de estos tiempos; trata después de la posibilidad del amor y de su fracaso, analizando la visión bíblica del ser, la relación de la persona consigo misma, con el mundo y con Dios. Llega así al tema central, el verdadero amor de Dios, revelado por Jesucristo; analiza el texto de Pablo a los Corintios 13, «el camino mejor», el amor a sí mismo y el amor al otro, prójimo y enemigo, el amor al mundo, el amor a Dios en sus diversos aspectos. Por último reflexiona sobre la interioridad del amor y de la pasión, la personalidad humana y su diferenciación sexual, la sexualidad y la intimidad, el amor y la certeza de Dios. Concluye con unas consideraciones sobre la definición joánica, «Dios es Amor».

E. Ortega

TAMAYO ACOSTA, JUAN JOSÉ, *Hacia la comunidad 6. Dios y Jesús*, Madrid, Trotta, 2000, 82 págs.

El presente volumen continúa y culmina la reflexión de los anteriores, sobre la Iglesia, los sacramentos y la vida y muerte de Jesús, en el contexto de una reflexión sobre la marginación y los pobres. El trabajo comienza con una rica reflexión sobre la fe y la esperanza de Jesús, analiza luego su oración, en el contexto de la confianza y las dudas de fe, y culmina con dos capítulos dedicados a la resurrección de Jesús y el título de Hijo de Dios. El esquema es siempre el mismo en cada capítulo: Tesis introductorias o objetivos de la temática, claves teológicas de la reflexión, y al final un breve cuestionario y bibliografía con clara intencionalidad pedagógica. El trabajo es claro, sistemático, y conciso. Especialmente recomendable es el tratamiento del título teológico de Hijo de Dios, mostrando su significación bíblica y su desarrollo en la cristología posterior. Tamayo Acosta parte del carácter metafórico y simbólico del título, que como otras denominaciones cristológicas, busca expresar el significado divino de Jesús, confirmado por Dios en la resurrección. Los problemas comienzan cuando esos títulos se ven desde la perspectiva de la teología griega, mucho más cosista y objetivante, con lo que se traducen sus contenidos en términos de naturaleza, sustancia, persona, etc, que son conceptos extraños al uso primero de los títulos. De esta forma la helenización del cristianismo implica un cambio de significado fundamental en la cristología, lo cual plantea hoy serios problemas al cristianismo. La hermenéutica cristológica es la que hoy necesita una actualización y reforma, ya que el trasfondo filosófico de los títulos helenistas se ha perdido y resulta incluso origen de confusiones. Es una síntesis sugerente para un tema complicado.

Juan A. Estrada

*Teología: Misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemora ción.*C. IZQUIERDO . R. MUÑOZ, eds. EUNSA. Universidad de Navarra. Colección Teológica 100. 881 págs. ISBN 84-313-1837-6.

Con ocasión del volumen 100 de su Colección Teológica edita la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra esta Miscelánea estudios publicados por treinta y siete actuales profesores de la Facultad en la misma colección o en otras colecciones o revistas.

Se han estructurado en cuatro secciones: la primera, «Temas de teología sistemática», ofrece dos estudios introductorios —J.L. Lorda sobre la teología y la filosofía, y F. Conesa sobre el conocimiento por medio de la fe—, y los de J. Morales sobre la teología de las religiones, de J. Burgraff «¿Dios es nuestra madre?», dos de cristología: J.L. Illanes «Razones para creer en Cristo», L.F. Mateo-Seco «Notas introductorias al estudio de la cristología», otro de mariología, J.L. Bastero «La maternidad divina en las cristologías recientes», cuatro de temas eclesiológicos: C. Izquierdo «Cristo y el origen de la Iglesia», P. Rodríguez «La salvación en la vida de la Iglesia», J.L. Gutiérrez «Opus nostrae redemptionis exercetur», J.R. Villar «El ministerio episcopal en la communio ecclesiarum»; cierra la sección el estudio de J. Alviar «La escatología como dimensión de la existencia cristiana.

La segunda sección, «Cuestiones bíblicas», ofrece estos estudios: G. Aranda «Canon bíblico y comprensión actual de la Teología», V. Balaguer «La teología narrativa», F. Varo «El marco histórico del Antiguo Testamento. Perspectivas actuales», S. Ausín «La tradición de la Alianza en Oseas, J.Mª Casciaro «La autodonación de Dios en Cristo», A. García-Moreno «Jesucristo, Cordero de Dios», Cl. Basevi «Las posibles fuentes de Col.1, 15-20, J. Chapa «¿Es la primera carta a los Tesalonicenses una carta de consolación».

En la tercera sección, «La existencia cristiana», se reúnen estos artículos: J. Pujol «La pedagogía en la educación de la fe», E. Molina «La encíclica Veritatis Splendor y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo», A. Sarmiento «Persona, sexualidad humana y procreación», R. Pellitero «La eficacia temporal del mensaje evangélico según Yves Congar», R. Ñuñoz «La actividad comercial según Martín de Azpilcueta», T. López «Valoración moral de la objeción de conciencia», J.M. Odero «Tolerancia y ecumenismo» y J. Sesé «La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual».

En la última sección, «Iglesia en la historia», encontramos los estudios de D. Ramos-Lissón «La conversión personal en la literatura martirial de los siglos I-II, M. Merino, «Los Stromata de Clemente de Alejandría», M. Lluch «El matrimonio en la Summa Halensis, E. Reinhardt «El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana creada ad imaginem Dei, en Santo Tomás de Aquino, «J.I. Saranyana, «A propósito de la disputa de Barcelona de 1263», E. Luque «El debate epistemológico sobre la historia de la Iglesia, E. de la Lama

«En torno al concepto de cristiandad», Pr. Tineo «La formación teológica en los seminarios españoles, 1890-1925», y A.M. Pazos «El iter del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899». Con razón se dice en la introducción del libro que estos estudios «a pesar de no haber sido elaborados para formar parte de este volumen, forman un conjunto bastante trabado que supone una aportación específica a la teología».

E. Ortega

URBAN HANS-JÖRG, *«Damit die Welt glaube». Das ökumensiche Prozeß im Dienst des christlichen Zeugnisses*. Bonifatius. Paderborn 2000. 302 págs. ISBN 3-89710-153-X.

Al cumplir 60 años el profesor Hans-Jörg Urban, director desde 1975 del Joham-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, este Instituto publica diecinueve artículos y escritos suyos sobre ecumenismo, aparecidos en diversas revistas en los últimos veinte años. Se agrupan en cuatro secciones, que llevan estos títulos: I. Doctrina, Confesión y Comunidad en la fe. II. Comunidad eclesial, Confesión, Iglesia. III. Oficio, Oficio de Pedro. IV. El ecumenismo en proceso. Destacamos entre los más recientes artículos el publicado en 1997, «Reflexiones teológica sobre el proceso conciliar», los publicados en 1998, «El papado. Historia, importancia, oposición, perspectivas», y «Sobre la situación del ecumenismo», y el de 1999, «Ecumenismo en el dintel del siglo 21. Situación, problemas y expectativas realísticas».

E. Ortega

YANES, E., *En el Espíritu y la Verdad. Espiritualidad trinitaria*. BAC. Estudios y Ensayos. Espiritualidad 5. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 314 págs. ISBN 84-7914-473-4.

Como dice el autor, arzobispo de Zaragoza, en la introducción, ha pretendido en estas páginas «exponer algunos rasgos del estilo de vida cristiana orientada hacia la comunión de fe y de amor con la Santísima Trinidad». Lo hace de forma esquemática, apoyándose en la Sagrada Escritura, en el testimonio de los santos y maestros de la vida espiritual y en el magisterio eclesial; a veces, en vez de una exposición doctrinal o teológica-sistemática, prefiere proponer fórmulas de oración. Esto lo encontramos principalmente en los primeros capítulos, en los que se advierte un contenido más directamente trinitario; otros capítulos, más breves, tratan una gran amplitud de temas, como el diálogo en la Iglesia y desde la Iglesia, la alegría cristiana, los bienes de la paciencia, la vida litúrgica, la proyección misionera, la falta de evangelizadores, la devoción a la Santísima Virgen María.

E. Muñoz

ZIEGENAUS, A., *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, MM Verlag, Aachen 2000, 483 pp.

La presente Cristología de Ziegenaus, docente en la universidad de Augsburgo, está inserta como volumen IV en la colección «Katholische Dogmatik» que dirige el mismo autor junto con L. Scheffczyk. Estamos ante un nuevo manual de Cristología de gran formato, estructurado en tres pasos. El primer capítulo, «El acceso a Jesucristo» (pp. 5-125), bosqueja el estado de la cuestión cristológica en general. Para ello, da cuenta inicialmente de las vicisitudes fundamentales que ha tenido la Cristología contemporánea desde Reimarus hasta los postbulmannianos. Se pasa entonces a hacer una presentación de los títulos cristológicos por los que optó la iglesia primitiva. Y, por fin, se hace una semblanza crítica de las reflexiones cristológicas sistemáticas más recientes (Guardini, de Chardin, Schoonenberg, Rahner y Pannenberg). El segundo capítulo, «Jesucristo en la doctrina de la Iglesia» (pp. 126-280), recorre brevemente las cristologías presentes en el Nuevo Testamento para desarrollar con mucha más amplitud la gestación de la cristología dogmática. Y el tercer capítulo, «Los misterios de la acción salvífica de Jesucristo» (pp. 281-447), es el que se dedica a desbrozar los hitos cristológicos fundamentales leídos desde su dimensión soteriológica: por un lado, la Pascua (muerte, descenso a los infiernos y resurrección); por otro, los «misterios» del Jesús terreno (vida escondida, bautismo, tentación en el desierto, actividad taumatúrgica, autoridad de su palabra, conciencia jesuana y transfiguración). Vista en su conjunto, Ziegenaus ofrece una Cristología que intenta rescatar y sopesar positivamente las premisas esenciales de la cristología descendente.

La propuesta no es nueva, pero sí explicable en un contexto como el actual en el que la cristología inductiva está siendo contestada después de su éxito en la historia reciente de la teología. Ziegenaus, aunque es atento con los logros que se han obtenido por esa vía, se decanta abiertamente por una cristología que maneje explícitamente la divinidad de Jesucristo como un dato mucho más evidente para el mismo Jesús y para sus discípulos del que prefiere suponer la cristología inductiva. La obra, sin duda, merece la atención. Dos objeciones nos parecen pertinentes. Una es que, en tanto que manual, extrañamos referencias y bibliografía sobre la investigación que está realizando la cristología más reciente, especialmente la norteamericana. Otra es que, auscultando el momento cultural en el que vivimos, cabe la duda de si la metodología del discurso cristológico que realiza la cristología descendente es la más oportuna. El desafío no consiste sólo en recordarle a nuestro mundo secularizado que Jesús es divino, para evitar así que lo degrade a una mera figura histórica ejemplar. El desafío también está en explicar qué es eso que se da en Jesús y sólo en él, que el Cristianismo llama divinidad, justamente en un momento en el concepto de lo divino pierde hoy significado. La Cristología

debería entonces ayudar a recomponerlo. Y es por eso por lo que, a pesar de sus vaguedades, la cristología «desde abajo» no deja de perder atractivo.

Francisco José Ruiz Pérez, SJ

## 4. Liturgia

BAUDRY, G.-H., *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut.* Paris, Beauchesne, 2001, 196 págs. ISBN 2-7010-1415-8.

Nos encontramos ante una obra que pone al alcance de todos los que se interesan por conocer en profundidad la teología y liturgia del Bautismo los elementos fundamentales de este Sacramento. Así, a lo largo de nueve capítulos, va recorriendo no sólo los signos sensibles que se dan en el Bautismo, como son el agua, el aceite con que se hacen las unciones prebautismal y posbautismal, la vestidura blanca, los alimentos que se daban en la antigüedad, como la copa de agua pura, la leche y la miel; sino además otros aspectos más profundos, como son el Bautismo signo de la sepultura y Resurrección de Cristo, el Bautismo como iluminación, incluyendo el antiguo "símbolo solar", y la simbólica de las "dos vías" en la Iniciación cristiana de adultos. Para presentar este estudio, el autor se basa ampliamente en la Biblia, y en la más genuina tradición patrística. No falta una alusión a la Confirmación, como complemento del Bautismo. En resumen, se trata de una obra altamente provechosa para profundizar en el conocimiento y en la vivencia de la Iniciación cristiana, de tal manera que su lectura ayudará muy especialmente a los que han de preparar tanto a padres y padrinos para el Bautismo de niños, como a los que preparen adultos o "niños en edad catequética" para su Iniciación cristiana. Puede ser también muy útil para los catequistas de Confirmación, así como para todo cristiano, que desee conocer y vivir más profundamente sus raíces adquiridas en la Iniciación cristiana.

J.M. Rodríguez-Izquierdo.

WEBER, E, *La recherche hymnologique.* Paris, Beauchesne, 2001, 232 págs. ISBN 2-7010-1416-6.

La presente obra pretende reivindicar la importancia del estudio científico de la himnología cristiana en Francia; para ello ofrece en diez capítulos un estudio del tema, abierto tanto al ámbito católico, como al de las iglesias luteranas en ambientes de lengua alemana y francesa. Después de trazar una historia de la himnología, desde la herencia de los Padres de la Iglesia hasta el s. XX, va examinando las instituciones, centros y organización de estudio, así

como los diversos servicios que se prestan en este campo (cantores, directores de coros, organistas...). En una segunda parte del libro estudia con mayor profundidad la himnología del s. XX, en una perspectiva interdisciplinar e interconfesional, así como los calendarios litúrgicos católico y luterano, y la "Misa" católico-romana y la establecida por Martín Lutero. No falta el estudio de los diversos tipos de canto litúrgico, entre los cuales podemos mencionar el Magnificat, Misa, Motete, Oratorio, Pasión, Salmo polifónico, Requiem..., y en el último capítulo trata de los distintos géneros de piezas que pueden interpretarse para órgano. Contiene también una amplísima bibliografía. En resumen, la obra puede ser muy útil para conocer en profundidad el valor y la evolución de la música religiosa en ámbito católico y luterano, lo cual añade al libro un interés desde el punto de vista ecuménico.

J.M. Rodríguez-Izquierdo.

## 5. Moral

BENNÀSSAR, B., *Dios. Futuro humano para todos*. BAC Ensayos 13. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 129 págs. ISBN 84-7914-558-7.

El autor cita en el prólogo unas palabras de Metz: «Un sacerdote y un levita ven al herido, pero pasan de largo, porque tienen intereses más importantes que atender. [...] El cristianismo perdió muy pronto su elemental sensibilidad hacia el sufrimiento. [...] El cristianismo se transformó de una religión primariamente sensible al sufrimiento en una religión primariamente sensible al pecado». En los cuatro capítulos del libro el autor va contraponiendo una serie de vivencias contrarias: I. «Hombre des-fondado, des-fundamentado (hundido), des-confiado«, y «Hombre refundamentado: confiado, amado, admirado»; II. «Hombre sordomudo, desobedecido y desobediente, anónimo y manipulado» y «Hombre re-hecho: obediente (atento) y obedecido (escuchado)». III. «Hombre agredido y agresor, violentado y violento, corrompido y corruptor» y «Hombre restablecido: compasivo, misericordioso, samaritano, amigo». IV. «Hombre des-animado, des-motivado, des-valorado, des-esperanzado» y «Hombre reanimado: esperanzado(r), resistente, paciente, imaginativo». Y en las páginas finales cita el autor unas palabras de Juan Pablo II: «La opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los que sufren en el cuerpo y en el espíritu asumirá el carácter de un camino de auténtica conversión al Evangelio; [...] el modelo en que hemos de inspirarnos lo muestra Jesús mismo en la figura del buen samaritano». ¡Dios ilumine a su Iglesia en su caminar por el tercer milenio!

E. Muñoz

BLÁZQUEZ, NICETO, *Bioética. La nueva ciencia de la vida*, Filosofía y Ciencias 7. Biblioteca de Autores Católicos., Madrid 2000, 482 págs. ISBN 84-7914-487-4.

En el año 1996, el autor ya había publicado, en esta misma editorial, una *Bioética Fundamental*, con la colaboración técnica de un profesor de Biología celular. De ella ya había hecho una recensión en esta revista. En esta nueva edición, se prescinde de las bases científicas, que ocupaban la primera parte de la anterior, recoge los temas básicos sobre los que ya había tratado, añade algún capítulo nuevo y completa la bibliografía más reciente. Ofrece, por tanto, una información completa sobre todos los puntos discutidos en la actualidad. Llama, sin embargo, la atención la benevolencia con que interpreta algunos puntos de la enseñanza católica, como en el caso de los métodos anticonceptivos, y el mayor rigorismo que aplica en otros, como en el tema de la transexualidad. No creo tampoco que en una obra científica, como ésta, tenga especial valor las numerosas referencias que hace a los artículos de periódicos.

E. López Azpitarte

CALVEZ J.-Y., *Changer le capitalisme*. Bayard. Paris 2001. 123 págs. ISBN 2-227-31725-6.

«La tesis central de esta obra se puede resumir en algunas palabras lapidarias: un régimen de relaciones sociales de libertad, pero sin reparto de responsabilidades, se contradice y está abocado a la dominación, aunque sea discreta, de unos pocos y presagia la crispación de un gran número. Y esto se traduce, según los casos y períodos, en apatía o revueltas. En nuestros días se vive en la injusticia sin felicidad y sin alegría». En sucesivos capítulos el autor presenta el problema actual que es el capitalismo desigual imperante, sus causas, la posibilidad de superarlo y la doctrina insistente de la Iglesia, y propone diversas actuaciones de las que existen ya algunos atisbos: que una buena parte del capital retenido por la colectividad sirva directa y visiblemente a la difusión de la propiedad del capital, que se fomenten los capitales «éticos», que se fomente la propiedad en forma asociada dirigida por una sindicación activa, que se fomente el ejercicio de la responsabilidad dentro de la empresa, que se fomente la educación societaria, etc. Concluye que el problema del capitalismo desigual desborda la economía en cuanto tal; es un problema político y un problema moral. Se puede y debe añadir que es un problema que desafía a los cristianos, a su mandato del nuevo amor fraterno, que debe ser el objetivo fundamental de la nueva evangelización en el nuevo milenio.

E. Ortega

CANGIOTTI, M., *L'uomo gusto. Esperienza etica ed esperienza politica*, Brescia, Morcelliana, 1999, 185 págs. ISBN 88-372-1744-7.

La tesis fundamental de este ensayo sostiene la necesidad de una relación entre la ética y la política. Esta tesis tiene un complemento que ratifica su importancia: toda concepción de la política que niega la vinculación de ésta con la ética, y propugna una racionalidad específica para ella, conduce irremisiblemente al totalitarismo.

Para ilustrar la tesis del libro, su autor, que es profesor de Filosofía política en la Universidad de Urbino, estudia sucesivamente lo que es la experiencia ética y lo que es la comunidad política. La ética la entiende desde presupuestos antropológicos: este libro no llega a desarrollar un sistema ético completo (tampoco lo pretende), y se contenta con analizar sus premisas formales. El enfoque que se adopta es de carácter realista, en la línea de los escritos de Karol Wojtyla, complementados con el pensamiento de Kant y de H. Arendt. Para el concepto de comunidad política el autor se inspira en primer lugar en Aristóteles, pero las limitaciones de esta concepción clásica le llevan, una vez más, a buscar nuevos elementos más acordes con la realidad actual en H. Arendt. Es así como va quedando de relieve la dimensión ética inherente a toda actividad política.

Una vez mostrada la necesidad de una relación entre ética y política, busca el autor algunas propuestas en que esta relación no quede sólo afirmada teóricamente, sino realizada en la práctica. Esta síntesis práctica no puede acontecer sino en el sujeto humano, que la tradición bíblica designa como "vir iustus" y la filosofía clásica como "phronimos". Y de nuevo aquí se busca la luz en los escritos de algunos autores, concretamente en este caso E. Voegelin y I. Mancini.

Ildefonso Camacho

ESLIN, J.-C., *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Paris, Editions du Seuil, 1999, 285 págs. ISBN 2-02-023500-5.

En este libro, de dimensiones reducidas, se ofrece una panorámica bastante completa de las distintas teorías para explicar las relaciones entre la religión y la política. Su punto de partida es el convencimiento de que las circunstancias históricas condicionan grandemente dichas teorías del pensamiento teológico-político. El análisis se circunscribe casi exclusivamente a la tradición cristiana occidental, pero insertándola en la herencia del mundo antiguo. Si la cultura griega y la romana tienden a considerar de forma unitaria lo político y lo religioso, el judaísmo y sobre todo el cristianismo mantienen como algo sustancial a ellos una dualidad entre ambas instancias. En este sentido se dará muchos siglos después una innegable sintonía entre cristianismo y pensamiento moderno, a pesar de los desencuentros radicales que se produjeron entre ellos. Y, sin

embargo, el mundo contemporáneo vuelve a orientarse más bien hacia la unidad bajo la pretensión actual de la política de absorberlo todo.

Como decimos, siempre se busca comprender las teorías teológico-políticas desde los acontecimientos históricos. Así se puede captar cómo se alcanza en cada momento una equilibrio entre lo político y lo religioso, donde unas veces pesa más la fuerza de una de las partes, mientras que en otras ocasiones lo determinante es la debilidad de una u otra. El recorrido que se hace se remonta al mundo antiguo, con un estudio sobre Cicerón y otro más general sobre el imperio romano, que se comparan con el pensamiento de Israel y con el del Nuevo Testamento: con ello queda patente la diferencia entre unidad y dualidad en los planteamientos. Ya en la era cristiana, Constantino representa un hito trascendental, como ocurrirá más tarde con los cambios políticos que rodean a Lutero y a Calvino y que se prolongan hasta desembocar en la creación del Estado moderno y en la revoluciones del siglo XVIII. Con esto quedan señalados los momentos más importantes de su recorrido, que el autor cierra con sendos estudios de la democracia cristiana y de la Declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa.

La panorámica de Jean-Claude Eslin es valiosa por su visión del conjunto, aunque no puede entrar en los detalles de cada momento, y menos aún de cada uno de los autores que estudia (muchos más de los enumerados más arriba). Su lectura contribuirá a llenar ese vacío de ignorancia que el autor deplora en la introducción: según él, las relaciones entre lo político y lo religioso cada vez se entienden peor –o sencillamente no se entienden– en nuestro mundo contemporáneo, quizás como consecuencia de esa idea tan extendida de la religión como hecho privado o de la pretensión de la democracia a encontrar en sí misma su último fundamento.

Ildefonso Camacho

ESPEJA, J., *Creer en el mundo*. BAC 2000, 34. Biblioteca de Autores cristianos. Madrid 2000. 123 págs. ISBN 84-7914-498-X.

El autor ha publicado tres libros sobre nuestro creer: «Creer en Jesucristo», «Creer en el Espíritu Santo», «Creer en Dios Padre»; ahora publica este «Creer en el mundo», «y en su porvenir, porque creemos que ya es conducido por el Espíritu que con admirable providencia guía el curso de los tiempos». Reflexiona primero sobre las dos dimensiones de «mundo» y propone unos indicativos para discernir una espiritualidad mundana; trata luego del cambio cultural, las características de la nueva cultura, que considera un «kairós» para la comunidad cristiana; se ocupa luego de la situación en que es injusta la justicia, y de la nueva justicia y los pobres; en los dos capítulos últimos se pregunta sobre lo que estamos diciendo de Dios y cómo hablar de Dios hoy. Amor al hombre y esperanza rezuma toda esta larga meditación.

E. Muñoz

LORENZETTI, L. - MARZANO, F. - QUAGLIO, A., *Economia / finanza. Per un'etica degli affari*, Citadella Editrice, Assisi 2000, 207 págs. ISBN 88-308-0680-3.

Se han dado cita en estas páginas tres autores de diferente procedencia: Antonio Quaglio es periodista económico; Ferruccio Marzano es profesor de Economía en Roma; Luigi Lorenzetti enseña Teología Moral en Bolonia. Cada uno de ellos aporta su punto de vista en este volumen, que pertenece a la colección "Ética y...".

Quaglio se centra sobre todo en el desarrollo de las finanzas internacionales y pasa revista a los principales usos que pueden hacerse de los capitales financieros: pretende así poner orden y ofrecer criterios para un uso aceptable de las operaciones financieras en un mundo que ofrece tantas oportunidades en este campo.

Marzano quiere investigar algunas cuestiones clave de la actividad económica desde una perspectiva ética. Para ello distingue hechos, acciones e instituciones, mostrando los distintos enfoques teóricos desde los que pueden analizarse y cómo todos ellos tienen una dimensión ética.

Por fin, Luigi Lorenzetti ofrece una panorámica sobre cómo enfocar hoy una ética económica desde una óptica cristiana: parte del interés actual por la ética aplicada, pero busca un marco adecuado para ésta en el ámbito económico. Su propuesta se encuadra en estos cuatro grandes principios: la dignidad de la persona humana; el destino universal de los bienes; la unidad del género humano y el principio de solidaridad; la opción por los pobres. A partir de ahí pasa revista a los principales problemas que se plantean hoy a una ética económica, prestando especial atención al debate actual con el pensamiento liberal, del que rechaza su pretensión de reconciliación con la Doctrina Social de la Iglesia en la encíclica "Centesimus annus".

La obra se completa con tres apéndices: el código de conducta de la ENI; una selección de textos de la Iglesia (del magisterio universal y de la Conferencia Episcopal Italiana) sobre el destino universal de los bienes y la propiedad privada; una selección de pasajes del Informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo de 1999 sobre un tema tan de actualidad hoy como es el sistema de gobierno mundial.

Ildefonso Camacho

MARTINI, C.Mª, *Sueño una Europa del espíritu*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC. Estudios y Ensayos 9. Madrid 2000. 231 págs. ISBN 84-7914-493-9.

Bajo un título —que alude al recurso literario que ha usado el autor incluso hablando en un Sínodo de Obispos— se han reunido diecinueve intervenciones del Cardenal Martini en diversos foros europeos en estos últimos quince

años. Con la autoridad y conocimientos que le han dado la presidencia del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa y sus actuaciones en reuniones ecuménicas del más alto nivel y en congresos de organizaciones europeas, Martini analiza los problemas que ha debido afrontar Europa en este final de siglo y expone sus reflexiones desde el punto de vista cristiano; las resume a veces con algún pasaje de la Sagrada Escritura, a la que ha consagrado tantos años de su actividad docente e investigadora. Subraya la responsabilidad de la Iglesia, de los cristianos todos, en la construcción de la nueva Europa, quizás una cuadratura del círculo, en palabras de R. Dahrendorf, que Martini comenta con gran seriedad. De ahí su sueño de «una Europa de los pueblos, de los ciudadanos, de los hombres y mujeres», que ofrezca «a todos y cada uno auténticos espacios de libertad, de solidaridad, de justicia y de paz». «La Iglesia ha sido llamada también a anunciar la amorosa cercanía de Dios al hombre a fin de que el hombre se haga prójimo de los demás hombres. La expresión «nueva evangelización de Europa» significa esto y nada más que esto». ¡Ojalá sea esa la idea y la realidad de la nueva evangelización de Europa!.

E. Olivares

O'DWYER R.S.M., C., *Imagining one's future: A projective approach to Christian maturity*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, 308 págs. ISBN 88-7652-860-1.

La obra nos presenta un nuevo instrumento de medida psicológica. Se trata de un test de carácter proyectivo mediante el cual se trata de medir la madurez o inmadurez de los sujetos de acuerdo con una escala determinada de ideales, actitudes y valores cristianos. Es, según reza el subtítulo de la obra, *una aproximación proyectiva a la madurez cristiana*.

La propuesta es simple y clara: se le pide a los sujetos que narren su historia personal tal como les gustaría verla en un video que, a modo de túnel del tiempo, les mostrara lo que ha ocurrido desde el día de hoy hasta un punto después del final de sus vidas.

El estudio presenta las características habituales de los trabajos realizados en el Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana de Roma, fundada por el P. Rulla. De una parte, posee un encuadre teórico de fondo muy elaborado junto con un acercamiento empírico al tema de gran rigor. En razón de ello el estudio se ha hecho merecedor del Premio Bellarmino 2000.

Tras una breve introducción se nos presenta el trasfondo teórico en el que se incardina este instrumento de medida: el valor de lo narrativo como método de investigación, sus relaciones con la teología narrativa, la medida de ideales, actitudes y valores y su contexto antropológico: es decir, el de una antropología cristiana que deriva esencialmente de la concepción teórica de la psicología de Rulla, Ridick e Imoda. Sin duda, en este último apartado es donde encontramos

las bases teóricas fundamentales para la elaboración de la prueba y, como señalaré más adelante, lo más problemático de ella.

En la tercera parte se nos presenta el método experimental: el instrumento que se usa y un análisis de las variables que se miden en la prueba: Piedad, poder, seguridad, agresividad, castidad, obediencia, pobreza, responsabilidad, tendencia a ayudar, etc. En la parte cuarta se presentan los resultados obtenidos, los datos pertinentes sobre la validación de la prueba y, por último, en la parte final se analizan las implicaciones de la misma. Tres anexos completan el volumen ilustrando con ejemplos una serie de protocolos, las diferencias obtenidas entre hombres y mujeres, etc.

La propuesta puede provocar, sin duda, un enorme interés, e incluso me permitiría señalar que una peligrosa seducción. Medir el grado de madurez cristiana de un sujeto puede responder a una aspiración de hondas motivaciones. Otra cuestión es que tal propósito no se encuentre exento de una serie de riesgos, a mi modo de ver, importantes. El más significativo quizás el de confundir la madurez cristiana con una formulación muy particular de la misma que, de hecho, ha ofrecido y ofrece serias interrogaciones en muchos sectores de la espiritualidad cristiana. ¿Qué concepción teológica y espiritual existe detrás de la medida del sufrimiento, la obediencia, la castidad, la humildad, etc.?, ¿qué se entiende globalmente por madurez? (sobre todo si tenemos en cuenta las implicaciones ideológicas y los intereses no reconocidos que tan fácilmente se esconden detrás de dicho concepto), ¿qué se pretende finalmente con una medida de la virtud?, ¿qué resultados hubieran obtenido en la prueba una Teresa de Lisieux o un San Juan de Dios? Y todavía más: ¿adónde conduce ese intento de síntesis entre psicología y espiritualidad en la que tanto una como otra arriesgan perder su identidad, su autonomía y, por tanto, sus posibilidades de auténtico encuentro y fecundo diálogo? Dada las actuales tendencias existentes hacia una psicologización de la espiritualidad y una sacralización de la psicología, he de confesar que la propuesta, reconociendo sus innegables valores, me produce una poderosa inquietud.

C. Domínguez

PECORARI, P., *L'economia virtuosa. Orientamienti cultural dei cattolici italiani dall'Unità alla seconda Repubblica*, Roma, Edizioni Studium, 1999, 194 págs. ISBN 88-382-3832-4.

El punto de convergencia de los cuatro ensayos recogidos en este libro es la relación entre ética y economía, a que se refiere el título. El subtítulo, en cambio, corresponde literalmente al primero de estos cuatro ensayos. Los temas escogidos para estos cuatro estudios son diversos: sobre la cultura económica italiana lo largo del último siglo; sobre el préstamo con interés en los autores católicos en el siglo XIX hasta Giuseppe Toniolo; sobre la presentación que hace Toniolo de Girolamo Savonarola como reformador social; sobre el sema-

nario diocesano de la diócesis de Treviso en sus primeros tiempos a partir de la publicación de la encíclica "Rerum novarum".

En todos estos trabajos Paolo Pecorari, que es profesor ordinario de Historia Económica de la Universidad de Udine, pone de relieve la contribución del pensamiento católico para superar una concepción de la economía como ciencia que se rige por leyes inmutables frente a las que el ser humano nada puede hacer. Negar este punto de vista, que estuvo tan de moda en el siglo XIX, significa reivindicar como irrenunciable la dimensión ética de la economía. Lo interesante de esta obra es que todo eso no lo analiza el autor mediante un estudio teórico o sistemático, sino a través de diferentes líneas temáticas o autores. Entre estos ocupa un lugar preferente Giuseppe Toniolo.

La obra se completa con un extenso escrito de Danilo Veneruso (pp. 109-185) que estudia los cambios en las relaciones entre sociedad y Estado en la Edad Moderna y Contemporánea: para buscarle una explicación a éstos el autor se remonta a la doble tradición hebraica y clásica sobre la función del poder.

Ildefonso Camacho

*Políticas familiares y nuevos tipos de familia*. ed. JOSÉ LUIS PARADAS. Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 29. Murcia 1999. 235 págs. ISBN 84-86042-40-2.

En los días 4 y 5 de noviembre de 1998 se tuvieron en Murcia las VII Jornadas Nacionales de la Familia, cuyas ponencias, comunicaciones y aportaciones en el Panel de expertos recoge el presente volumen. Juan Ortín disertó sobre la evolución de la institución familiar en el pasado y en el presente y la que se prevé en el futuro, dadas las nuevas características de la familia; José Luis Paradas estudió la resonancia en la familia de las políticas en sus diversos aspectos; José Parra expuso las políticas familiares en tiempos de reconciliación entre la sociedad y la familia; Mª de los Ángeles Jiménez Tallón destacó que en España había un 10% de familias monoparentales de diversas características e indicó los cambios de la política social ante los cambios demográficos; Antonio Martínez Blanco expuso los derechos humanos del hombre y de la mujer en cuanto casados, o formando pareja, y los derechos de los hijos, y la relación de estos derechos con la doctrina vigente de la Iglesia; Dionisio Borobbio trató de la actitud de la Iglesia ante las nuevas situaciones familiares. En las comunicaciones, Carmen Calderón expuso un estudio clínico de la mujer maltratada en la región de Murcia, años 1996-1998; Ramona Alonso analizó, a partir de su experiencia como directora del «Proyecto Hombre», el papel de la familia en el proceso de recuperación de los drogodependientes. En el Panel de expertos Pedro Sánchez Vera trató de las políticas familiares y nuevos tipos de familia, Pedro J. Navarro partió de la incidencia de los MCS en los modelos familiares o de convivencia, y Pedro Martínez Sastre indicó las causas que

originan normalmente los problemas familiares. En las Jornadas se percibió el actual cambio de valores que repercute en el sentido de la unión conyugal, debido a la aparición pública de las uniones de hecho que ahora optan al reconocimiento familiar, político y social.

E. Ruiz

RHONHEIMER, MARTIN, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona 2000, 576 págs. ISBN 84-313-1805-8.

Se trata de un estudio serio y profundo sobre la doctrina de santo Tomás, en el que muchos se apoyan para criticar o defender algunos puntos discutidos en el campo de la moral católica. Aunque publicado en el año 1987, tiene un capítulo final en el que responde a las críticas que suscitó su publicación, y añade una bibliografía complementaria. La discusión no queda cerrada con este estudio para especialistas en la materia, pero cualquiera que desee conocer las interpretaciones defendidas por estos autores, encontrará aquí una buena información.

E. López Azpitarte.

ROYO, A., *Ser o no ser santo. Ésta es la cuestión.* BAC Espiritualidad 11. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 212 págs. ISBN 84-7914-499-8.

El autor publicó hace más de cuarenta años una extensa «Teología de la perfección cristiana», BAC Normal 114, más de mil páginas, que ha tenido un gran éxito —150.000 ejemplares—, y ocho ediciones españolas, tres en U.S.A. y siete italianas. La gran extensión de su libro ha decidido al autor a escribir esta «breve exposición de lo más importante y esencial de la obra extensa». Conserva, pues, el enfoque y las características egocentradas del concepto de santidad doctrinalmente prevalente en el que ya es el siglo pasado, común también en el anterior milenio. En una primera parte expone el concepto de santidad en general, el llamamiento universal a ella y el por qué de tantos fracasos. En la parte segunda desarrolla los principios fundamentales: la gracia de Dios, las virtudes, la inhabitación de la Santísima Trinidad, los dones del Espíritu Santo. En la parte tercera expone el camino hacia la santidad: sacramentos, virtudes teologales, morales infusas, cardinales, derivadas o anejas. En la última parte trata de la oración como medio de santificación. En los albores del tercer milenio se echa de menos el superior relieve evangélico que tiene amor al prójimo.

E. Muñoz

SEGALLA, G., *Un'etica per tre comunità. L'etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca*, Brescia, Paideia Editrice, 2000, 220 págs.

Los tres capítulos de este libro, que fueron publicados por separado en la revista "Teologia" entre 1995 y 1999, recogen los frutos de sendos seminarios de investigación organizados por el autor en la Facultad de Teología de Italia Septentrional (Milán). Cada uno de ellos estudia la ética de uno de los tres sinópticos.

Una buena parte de estos estudios consiste en presentar las principales tendencias en la interpretación de cada sinóptico, siguiendo a los autores más relevantes, para encuadrar ahí la ética que se ofrece en ellos. La revisión bibliográfica es muy amplia y se hace un esfuerzo meritorio por clasificar a los autores.

A esta revisión bibliográfica sigue una propuesta de presentación de la ética de cada sinóptico, que no se hace siempre con el mismo esquema. La ética mateana tiene sus coordenadas esenciales en la "justicia mayor", en la voluntad salvífica de Dios, en el Reino de Dios, en los mandamientos que se sintetizan en el amor. Si Mt está más relacionado con el mundo hebreo, Mc parte de éste pero para abrirse a la universalidad de los pueblos. Su síntesis está en el "convertíos y creed el Evangelio" (Mc 1,15), que es la clave del seguimiento de Jesús y que supone una forma distinta de situarse en el mundo. Lc, por su parte, es el que mejor refleja el ambiente helenista, al que presenta una ética de carácter narrativo: en este evangelio se hace desfilar una serie de personajes, que son modelos y contramodelos, cuya última referencia en el modelo supremo de Jesús. Es además una ética construida desde los pobres, que tiene sus ejes esenciales en el despego del dinero, la beneficencia (capacidad de dar) y el amor misericordioso (servir sin esperar nada a cambio).

Es claro que en ninguno de los tres casos estamos ante una ética de normas: las éticas que ofrecen los sinópticos se presentan más bien como una ética de valores, como un ideal que se brinda al ser humano como un camino de plenitud y realización para él. En este sentido encajarían perfectamente con lo que hoy llamamos "éticas de máximos". El estudio de Segalla confirma que este camino es más adecuado para entender la ética de los sinópticos y, en último término, la ética cristiana.

Ildefonso Camacho

M. TOSO, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Roma, LAS, 2000, 492 págs.

Mario Toso tiene razones de sobra para ser reconocido como uno de los principales especialistas en Doctrina Social de la Iglesia hoy. Basta para ello con citar su obra *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II* (Roma, LAS, 1995). Esta nueva obra tiene también un con-

tenido de conjunto, para la que se ha valido de trabajos puntuales anteriores (cf. Los 13 artículos suyos, que cita como fuentes en la pág. 461).

Con estos materiales previos ha construido una obra voluminosa, dividida en dos partes. La primera es de contenido más general y refleja preocupaciones conocidas del autor acerca del status propio de la Doctrina Social de la Iglesia: su naturaleza y el lugar que ocupa en la Iglesia en relación con la misión evangelizadora de ésta. Para clarificar esta cuestión se vale sobre todo de los documentos de la época que se inicia con Juan XXIII, reconociendo así el giro decisivo que se produce en la Doctrina Social en torno al concilio Vaticano II. Igualmente se estudian en esta primera parte la formación en estas materias de los sacerdotes y de los laicos. La preocupación catequética y pastoral de autor aparecen aquí muy destacadas. La segunda parte se ocupa de contenidos más específicos de la Doctrina Social de la Iglesia, desde cuestiones más generales (caridad, derechos humanos, etc.) hasta las más concretas y actuales (finanzas, construcción europea, tercer sector, medio ambiente, etc.). Esta segunda parte adolece de cierta falta de sistematización: se habla del trabajo humano (en relación con la familia, lo que es un enfoque original), pero no de la propiedad; se echa de menos un estudio más orgánico de los sistemas económicos, especialmente del capitalismo en el momento actual (a pesar de las referencias a él en otros capítulos); son interesantes por su novedad los capítulos sobre ética y finanzas, sobre la cuestión agraria y sobre el tercer sector.

Mario Toso muestra una sensibilidad grande hacia los problemas específicos de nuestro tiempo, que analiza a partir de una abundante bibliografía. Conoce bien los documentos oficiales de la Iglesia, donde siempre encuentra referencias aprovechables para iluminar los problemas. Y se ocupa sistemáticamente de llegar hasta la dimensiones ético-filosóficas y teológicas de los temas. Para eso no rehuye la polémica con las corrientes filosóficas actuales (neoliberalismo, neocontractualismo, utilitarismo, comunitarismo, etc.), lo que da ocasión para destacar más el valor de la aportación de la Doctrina Social de la Iglesia: pero quizás aquí se ocupa excesivamente de subrayar las contraposiciones (a veces irreductibles) y se interesa menos por los puntos de contacto o de complementariedad de esas corrientes con el pensamiento cristiano.

Ildefonso Camacho

## 6. Derecho canónico

DORTEL-CLAUDOT, M., *Les Laïcs Associés. Participation des laïcs au charisme d'un Institut Religieux.* Médiasêvres. 2001. 103 págs. ISBN 2-900-388-55-4.

Hace seis años el autor dictó este curso en el Centre Sèvres; le agradecemos que, superando inevitables dificultades de otros empeños, nos lo ofrezca,

aun conservando el estilo oral con que fue propuesto. Advierte desde el primer momento del sentido, no exacto canónicamente que da a algunos términos; por ejemplo, en el de instituto «religioso» incluye las sociedades de vida apostólica; no trata de los institutos seculares, etc. En un primer capítulo describe las etapas por las que se ha llegado a la situación actual; aporta información amplia, referente a muy variados institutos y carismas religiosos, aunque con especial referencia a lo acontecido en Francia. Puntualiza también los conceptos que se manejan en todas estas informaciones y reflexiones, como son carisma, familia, espiritualidad, etc., y los modos muy diferentes de participar en estas realidades, y el límite a que puede llegar esa participación en el carisma de un instituto religioso. Presta especial atención a las normas del código de derecho canónico y documentos pontificios posteriores que se les pueden aplicar, aunque no todos hayan significado un progreso en la línea marcada. Propone también los diversos lazos institucionales entre los grupos de laicos asociados y el instituto religioso, la diversidad que muestran en su organización interna, y la participación de algunos de estos grupos en las instancias directivas del instituto al que están asociados. Por último aborda los diversos tipos de reconocimiento eclesial, indirecto o directo, que pueden obtener. La bibliografía ha sido puesta al día; además el autor nos informa de otros trabajos posteriores que pueden completar la panorámica que él nos ha ofrecido. En estos momentos en que surgen en la Iglesia nuevas formas de vida, dotadas de gran empuje vital, se reciben con gran interés las informaciones y reflexiones que ofrece esta publicación de Médiasèvres.

E. Olivares

*Synopsis Corporis Iuris Canonici*, Hrsg JOACHIM BUDIN / GERD LUDWIG. Pustet. Regensburg 2001. 397 págs. ISBN 3-7917-1745-6.

Sumamente útil e interesante es para los canonistas esta Sinopsis de los derechos vigentes y inmediatamente precedente en la universal Iglesia. Nos ofrece en primer lugar la correspondencia entre los Códigos de derecho canónico de 1983 y de 1917, el Código de las Iglesias Orientales de 1990 y los cuatro precedentes «Motu proprio» que promulgaron parcialmente para esas iglesias cánones correspondientes a algunas materias, «Crebrae Allatae», 1949, «Sollicitudinem nostram», 1950, «Postquam apostolicis litteris», 1952, y «Cleri sanctitati», 1957; y nos ofrece esa correspondencia a partir de cada uno de esos bloques legales, a partir del Código latino de 1983, del de 1917, del Código oriental de 1990, y a partir de los cuatro «Motu proprio» indicados. Como apéndice I° ofrece también la correspondencia de las normas referentes a la Curia romana a partir de la Constitución «Pastor Bonus», del C.I.C. de 1917, de los «Motu proprio», del C.I.C. de 1983, y del C.C.I.O. de 1990. Y como apéndice II° nos ofrece la correspondencia de las normas sobre el proceso de canonización de los santos a partir de la Constitución «Divinus perfectionis

Magister» y del C.I.C. 1917, que son los textos legales que tratan de esa materia. Esta visión sinóptica resalta claramente las diferencias entre el C.I.C. vigente y el anterior, y entre el Código de las Iglesias orientales y el Código latino. No ha sido tarea fácil en no pocos casos decidir la correspondencia entre esas diferentes normas legales; los autores exponen siete normas que han seguido para solventar esas dificultades. Y aunque muestran su interés y agradecimiento por las indicaciones que se le puedan hacer, vaya ante todo la más sincera felicitación con el acierto y exactitud el trabajo realizado.

E. Olivares

## 7. Historia de la Iglesia.

AMERUZES DE TREBISONDA, JORGE, *El diálogo de la fe con el sultán de los Turcos*. Ed. crítica, traducción y notas de ÓSCAR DE LA CRUZ. Nueva Roma 9. CSIC. Madrid 2000. 194 págs + 7 lám. ISBN 84-00-07970-1.

Jorge Ameruzes (c. 1400-1470) es un humanista bizantino que permaneció en en su patria después de la ocupación por los turcos. Participó como seglar en el concilio de Florencia. Fue muy discutida su actitud ante el sultán, ante el que gozó de cierta consideraciones. Escribió este «Diálogo sobre la fe» entre un filósofo y el sultán, en el que argumenta a favor de la fe cristiana, incluso partiendo del islam coránico, pero también encuentra puntos en común de las dos religiones. De esta obra se conserva en la Biblioteca Nacional de Francia, ms. lat. 3395, fols. 83r-144r, que es el que ha servido de base al editor y traductor. En las notas da cuenta de un borrador del mismo Diálogo, que se encuentra en el mismo ms., fols. 146r-176v; es la primera edición de este borrador. El Diálogo se interrumpe en el fol. 144r; Magnus Curcius añadió un resumen de la parte que falta; en este edición la incorpora también el editor.

E. Talavera

ANTOINE, CH., *Le sang des justes. Mgr. Romero, les jesuites et l'Amerique latine*. Desclé de Brouwer. Paris 2000. 192 págs. ISBN 2-220-04344-4.

«En El Salvador, país que se encuentra entonces en la sangrienta guerra anticomunista, miles y miles de miembros de comunidades eclesiales de base, de catequistas, de militantes de medios populares, sacerdotes y religiosos serán arrojados al horno ardiente en que se ha convertido América latina en esa época: una guerra bajo el pretexto de combate contra el comunismo, pero que escondía mal la defensa de los intereses políticos y económicos de sus protagonistas. Y surgieron figuras prestigiosas que contribuyeron a dar a conocer a la opinión pública la heroicidad de las víctimas y su causa».

El autor describe con estilo ágil esos acontecimientos; tras el pórtico del asesinato de los seis jesuitas y dos empleadas de la comunidad de la universidad de San Salvador y la denuncia de sus autores materiales y de los militares que dieron esas órdenes, expone la actualización que han hecho los jesuitas de su misión apostólica y su puesta en práctica en ese país, describe la entrada en escena de los escuadrones de la muerte en El Salvador y sus consecuentes asesinatos de sacerdotes, la guerra civil que estalló, las dificultades de una paz negociada. Deja una lamentable impresión la actitud de no pocos de los obispos, comprometidos con los militares, a excepción de algunas figuras, como el mártir Oscar Romero después de su conversión, o el arzobispo Rivera. Junto a ellos descuellan los otros mártires a los que el autor dedica su libro, y a los que rinde el debido homenaje de admiración en sus páginas.

E. Olivares

ARANDA, J., *Jesús caído y la semana santa de Córdoba durante los siglos XVII al XX*. CajaSur. Córdoba 1997. 227 págs. ISBN 84-605-5961-0.

El autor estudia la evolución histórica de la arraigada devoción popular a Jesús Caído y de la cofradía de su advocación; ha sido el fruto de una ardua investigación. En el primer capítulo aborda el papel de los carmelitas descalzos en la Córdoba del siglo XVII y su vinculación a la imagen de Jesús Caído, y otras advocaciones de su iglesia conventual; en el segundo expone el período de fervor desde la dedicación de la capilla en 1676 hasta la fundación de la cofradía en 1765; la trayectoria de ésta la estudia el capítulo tercero. La crisis de 1820-1850 y la reorganización posterior de la confradía es ibjeto del capítulo cuarto. El los capítulos quinto y sexto expone la pujanza del primer tercio del siglo XX, la decadencia durante la segnuda república, y los altibajos en los años posteriores.

Numerosas fotografías y un interesante apéndice documental acompañan esta interesante investigación sobre la religiosidad popular cordobesa.

E. Olivares

ARANDA, J., *La devoción a la Virgen de la Fuensanta en Montoro durante los siglos XVI al XX*. Ayuntamiento de Montoro-Cofradía de la Fuensanta. Cordoba 1997. 220 págs. ISBN 84-605-6279-4.

Tras una ímproba búsqueda en protocolos notariales y otros archivos traza el autor la evolución histórica de la devoción popular a la Virgen de la Fuensanta y de su cofradía. En el primer capítulo estudia las advocaciones marianas veneradas en Montoro en los siglos XVI y XVII; en el segundo y tercero el arraigo popular de la Virgen de la Fuensanta en Montoro en esos dos siglos y su acentuación en el XVIII; en el capítulo cuarto expone la remodelación del san-

tuario, el resurgir del fervor y la revitalización de la cofradía en el siglo XIX. Las crisis de la hermandad durante la 2ª república y la guerra civil la estudia en el capítulo quinto; en el sexto indica los altibajos en los años 1940-1997.

E. Olivares

ARANDA, J., *Historia de la semana santa de Santaella durante los siglos XVI al XX*. Círculo de Labradores de Santaella. Córdona 1998. 238 págs. 84-605-7936-0.

El seis capítulos aborda el autor la religiosidad popular en los siglos XVI y XVII —pujanza del movimiento cofrade, arraigo de devociones locales, nacimiento de las hermandades penitenciales de la Vera Cruz y Jesús Nazareno—, el auge de la etapa barroca del siglo XVII y primer tercio del XVIII, las repercusiones de los planteamientos ilustrados y postura crítica de los obispos en la segunda mitad del siglo XVIII, los altibajos que sufren las hermandades y procesiones en la centuria XIX y polémica actuación del obispo Trevilla, y finalmente, en el siglo XX el auge durante los años de la dictadura, la postración durante la 2ª república, los vaivenes entre 1937 y 1970, y la pujanza de los últimos años.

E. Olivares

ARANDA, J., *Córdoba y la devoción a la Virgen de los Dolores. Tres siglos de historia*. CajaSur. Córdoba 2000. 438 págs. ISBN 84-7959-364-4.

El autor, renombrado especialista en temas de religiosidad popular cordobesa, estructura su obra en ocho capítulos, que analizan las vicisitudes de la devoción a la Virgen de los Dolores, venerada en la iglesia del hospital de San Jacinto. El capítulo primero aborda la trayectoria del hospital de San Juan y San Jacinto durante los siglos XVI y XVII; la propagación de la devoción a la Virgen de los Dolores en la Córdoba del último cuarto del siglo XVII y la proyectada fundación de la orden tercera de los Siervos de María constituye el núcleo del capítulo segundo. El capítulo tercero abarca la primera mitad del siglo XVIII y estudia el nacimiento de la congregación hospitalaria de San Jacinto, los altibajos de la orden servita y la fundación de la hermandad rosariana de la imagen. El capítulo cuarto analiza la trayectoria de la congregación de los Dolores en la segunda mitad del siglo XVIII. Una fase de crisis y la nueva vitalidad de la congregación en los años 1801-1868, reflejada en el protagonismo de la Virgen de los Dolores en la procesión oficial del Santo Entierro es el contenido del capítulo quinto. El sexto presenta el dinamismo de la hermandad en el último cuarto del siglo XIX. En el primer tercio del siglo XX asistimos al apogeo de los años veinte y a la situación crítica de los años de la II república. Los restantes años del siglo que ya es pasado es el marco del

capítulo octavo, en el que destaca la coronación canónica de la imagen titular. El índice de fuentes manuscritas consultadas en once archivos es un indicio de la seriedad de la investigación realizada.

E. Olivares

BAATZ, URSULA, *Hugo Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos. Biografía.* Experiencias 11. Desclée. Bilbao 2001. 487 págs. ISBN 84-330-1554-0.

Agradecemos a la autora, discípula de Lassalle desde 1976, y a Ana María Schlüter Rodés, autorizada como maestra de Zen en 1985 y que ha hecho la revisión y traducción castellana, este libro que resalta la figura gigante de este jesuita, incansable viajero por todo el mundo en su empeño por tender un puente desde una devoción muy convencional del siglo XIX al Zenbudismo, sin traicionar ni cuestionar su identidad cristiana; juzgaba que el mensaje de Cristo no debe quedar confinado en las formas de pensar y vivir occidentales. Con esta convicción comenzó a practicar el zen en 1956, y en 1967 a introducir a europeos en su práctica. La biografía se basa en sus cartas, manuscritos para conferencias y en las diez mil páginas de su diario, escrito con letra pequeña. Fueron muchas las dificultades que encontró; entre los superiores y compañeros jesuitas y en las instituciones eclesiásticas; también surgieron obstáculos para sus publicaciones y proyectos de encontrar continuadores; todas estas contariedades las asumió Lassalle, pero no le hicieron desistir de su camino. Produce una sensación de vértigo la sola narración de los viajes por tantos países de Asia y Europa principalmente, y de las conferencias y sesiones de zen que dio en tantas ciudades. En el libro, además de muy frecuentes referencias a los métodos de contemplación budistas, dos excursus reflexionan más especialmente sobre la cristianización de Japón y sobre la trasmisión religiosa fuera de las Escrituras. Parece claro que esta convergencia del zen, tan centrado en el sujeto que lo practica, solo puede darse con una espiritualidad también centrada en sí mismo, y tiene menos adaptabilidad a una espiritualidad cristiana que se centre en el supremo mandato de Cristo.

E. Talavera

BERMEJO, L.M. S.J., *Unto the Indies. Life of St Francis Xavier.* Gujarat Sahitya Prakash. ANAD, India. 2000. 328 págs.

Después de la monumental vida de San Francisco Javier en 4 volúmenes, publicada por G. Schurhammer, 1955-1973, quien quiera escribir una vida del santo no puede hacer otra cosa que seleccionar entre la enorme abundancia de datos que contienen esos volúmenes. Pero L.M. Bermejo pretende algo más; pone en evidencia una falta de rigor histórico de Schurhammer en la presentación de la figura de San Francisco Javier al no reconocer en él defecto alguno; es un fenómeno que se advierte también en la bula de su canonización,

como en otros documentos pontificios de ese género; a S. Francisco Javier se le atribuyen además numerosos milagros que no están verificados; Bermejo repite con Texeira, el primer biógrafo del santo, que «Dios no necesita nuestras mentiras». A lo largo de toda la obra el autor subraya insistentemente los defectos en el carácter —testadurez de vasco— y en las actuaciones del santo; los resume en estos siete aspectos: sus frecuentes y prolongados viajes apostólicos que le impedían atender a su oficio de superior, su costumbre de tomar decisiones sin consultar con nadie, su opinión pesimista sobre las vocaciones de la India, su apresuramiento en bautizar adultos sin previa instrucción; sus expulsiones drásticas de jesuitas, en especial de Antonio Gomes, evitando que recurriera a S. Ignacio; sus sugerencias poco prácticas sobre el envío de jesuitas de Europa a India; el uso desorbitado de la imposición de órdenes «en virtud de santa obediencia». A lo largo del libro muestra su extrañeza ante algunas sugerencias del santo, como el de someter la actividad apostólica de los jesuitas al gobernador de la India, o el propugnar se implantase la Inquisición para remedio de males morales. Hace notar también su deficiente formación teológica, que nunca procuró completar; atribuye a ese defecto su convicción de que todos los adultos no bautizados caían en el infierno; pero esta era opinión generalizada en su época, y se refleja en los Ejercicios de S. Ignacio. También discute su posibilidad de imponer preceptos de santa obediencia a quienes no eran profesos; pero todos sus súbditos de la India habían hecho voto de obediencia. El último capítulo «Luces y sombras», después de resaltar las heroicas virtudes de Javier y el aprecio en que le tenían muchos de los que lo trataron, sus elevados dones de oración y su inquebrantable confianza en Dios con la que afrontaba los peligros de muerte, insiste de nuevo en sus defectos. La impresión general es que esta vida de S. Francisco Javier se inclina hacia el polo opuesto de la vida escrita por Schurhammer; humanamente era inevitable; pero es de justicia reconocer la sincera intención del autor.

E. Olivares

BISHOP G., *Pedro Arrupe S.I.*, Gujarat Sahitya Prakahs. Anand. Gujarat. India. 2000. 349 págs. ISBN 81-87886-08-0.

Agradecemos muy vivamente al autor esta excelente biografía del P. Pedro Arrupe, riquísima en datos debidamente comprobados, muy sincera al exponer las dificultades que encontró el P. General Arrupe en el cumplimiento de su misión de acomodar la vida religiosa a los tiempos posvaticanos, y de indudable valor literario en su estructura y narración. Centra la primera parte de la vida del P. Arrupe en su estancia en Japón; narra los primeros años y juventud como estudiante y religioso en forma de su larga declaración ante los japoneses que lo acusaron de espionaje. Narra luego la historia de las dos bombas atómicas lanzadas contra Hiroshima y Nagasaki, sus antecedentes y consecuencias, y la actuación de buen samaritano del P. Arrupe en esa catás-

trofe. Sigue su actividad como maestro de novicios y como provincial, no bien entendida por algunos de sus súbditos. Y luego su elección como P. General; indica con detalle los numerosos viajes que hizo por todo el mundo en misión de aliento y de paz, y sus escritos alentadores de la vida religiosa; expone con toda sinceridad la incomprensión que padeció por parte de algunos altos dignatarios del Vaticano y los sufrimientos que le ocasionaron. Son conmovedores los datos de su larga enfermedad; durante ella quedó sin voz quien fue «voz de los que no tienen voz».

Setenta y seis fotografías ilustran algunos momentos y detalles importantes de su vida. En apéndices encontramos dos extractos de conferencias, la lista de homilías, charlas, escritos, etc., el mensaje de despedida ante la congregación general que aceptó su dimisión, la bibliografía del P. Arrupe. Sus restos después de unos años fueron trasladados a la iglesia del Gesù, Roma, cerca del sepulcro de San Ignacio del que fue su vigésimo octavo y esclarecido sucesor, y revigorizador de su Compañía de Jesús.

E. Olivares

BLET, P., *Pio XII e la seconda guerra mondiale negli Archivi Vaticani*. Edizioni San Paolo. Cinisello Balsamo 1999. 392 págs. ISBN 88-215-4078-2.

El autor pretende en este libro hacer una síntesis del contenido de los doce volúmenes de «Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale», y de esta manera penetrar en los propósitos y actuaciones de Pío XII y de sus colaboradores en su esfuerzo continuo por conseguir la paz y ayudar a las víctimas de la guerra.

En sucesivos capítulos expone, basándose siempre en documentos, los esfuerzos de la diplomacia vaticana para evitar la guerra en 1939 y para apoyar la neutralidad de Italia; las actuaciones de Pío XII en defensa de la iglesia de Alemania y de Polonia invadida y durante los años triunfales del tercer Reich y extensión mundial de la guerra; su preocupación y actividad en defensa de los judíos en Alemania y en los países ocupados, Eslovaquia, Croacia, Rumanía y Hungría; sus esfuerzos por liberar a Roma de los bombardeos y de la guerra; las relaciones con la Francia liberada y su preocupación por la suerte de los países europeos que los aliados dejaron como presa de la Rusia soviética. En todas esas ocasiones se pregunta el autor, como lo hicieron entonces algunos eclesiásticos y lo hacen otros muchos y los lectores también, si Pío XII pudo haber hecho más, si hubiera debido hacer declaraciones públicas más enérgicas contra los violadores de los derechos humanos y de la Iglesia. El mismo Pío XII se hizo esa pregunta públicamente en mayo de 1952; y confesó que él creía haber hecho todo lo que creyó podía hacer para evitar la guerra, aliviar los sufrimientos y reducir el número de víctimas; el autor juzga que de la documentación vaticana y del resumen que él hace se llega a la misma conclusión.

E. Talavera

BUCKLEY, C.M., S.J., *When jesuits were giants. Louis-Marie Ruellan S.I. (1846-1885) and contemporaries*. Ignatius Press. San Francisco. 399 págs. ISBN 0-89870-703-X.

El autor indica que su propósito en este libro es revelar las facetas humanas, de jesuita, misionera y sacerdotal de Luis Ruellan y con esa ocasión dar a conocer a no pocos de sus contemporáneos en Francia y en los Estados Unidos. Lo va cumpliendo en todos los capítulos del libro en los que narra la vida de Ruellan; sus familiares, los que contribuyeron a su educación y vocación sacerdotal y religiosa, los que fueron sus superiores o compañeros en las diversas etapas de su vida religiosa, Angers, Paris, Laval, en Inglaterra, en Jersey, y luego en América, New York, Conewago y Spokane; también apunta algunos de los problemas de la Iglesia que le afectaron, como la crisis del neotomismo. En un capítulo especial publica el autor siete cartas de Ruellan, escritas desde la misión de las Montañas Rocosas, precedidas de un comentario. El último capítulo narra su breve estancia en Colville y los detalles de su última grave enfermedad y muerte el 6 de enero de 1885. En el epílogo describe el autor el progreso de la misión, en el que se vio un influjo beneficioso de la muerte de Ruellan. «Todo es gracia»: así resume, con Bernanos, el autor la vida de Luis-María Ruellan y de los gigantes jesuitas de su tiempo.

E. Talavera

CALVEZ, J-Y., *Compagnon de Jésus. Un itinériare*. Desclée de Brouwer. Paris 2000. 94 págs. ISBN 2-220-04766-0.

El autor ofrece unas reflexiones serenas sobre datos biográficos suyos: su vocación a la Compañía de Jesús y los años difíciles de su formación religiosa y sacerdotal, sus actividades en el estudio de las doctrinas sociales, sus años en Roma como consejero del superior general, P. Arrupe, y como miembro de las congregaciones generales 31ª y 32ª; después, una breve, aunque grave enfermedad, y su vuelta al estudio y difusión del pensamiento cristiano. Apunta su trato cercano con marxistas, y, sin embargo, su sorpresa ante la rapidez con que se desplomó toda la estructura político-marxista. Para profundizar más en algunos de los temas, añade una entrevista con el director de «Croire aujourd'hui».

E. Talavera

CÁRCEL ORTI, V., *La gran persecución. España, 1931-1939*. Planeta. Barcelona 2000. 370 págs. ISBN 84-08-03519-3.

El autor, que ya había dedicado varios libros y artículos a la persecución religiosa española durante los años de la segunda república, sintetiza en este libro, con estilo vibrante, la realidad de esa auténtica persecución religiosa

rebatiendo a quienes quieren darle otro significado. Los títulos sucesivos de los párrafos en que se divide el libro resumen la información aportada: «En España hubo una auténtica persecución religiosa desde 1931, que culminó en el holocausto de 1936 [...] ¿Cómo recibió la Iglesia a la República? La jerarquía acató al nuevo régimen. La República fue esencialmente anticlerical y anticristiana. Comenzó quemando iglesias y conventos y acabó matando curas, frailes, monjas y católicos, después de destruir un ingente patrimonio cultural. Se hizo una constitución que invitaba a la guerra civil, y además se legisló de forma sectaria y antirreligiosa [...]». Narra luego la revolución comunista de Asturias en 1934, y el holocausto en la zona republicana, 1936-1939; pondera el número de casi diez mil mártires, y termina con una reflexiones explicando la actitud agradecida y benevolente de la jerarquía eclesiástica española con el régimen de Franco, y discute la petición de perdón que exigen algunas voces a la Iglesia española. En un colofón insiste en el carácter martirial de los asesinados en la zona republicana, y en el acierto y justicia del honor que se les tributa al llevarlos a los altares. En diversas ocasiones trata también de algunos aspectos controvertidos: la carta colectiva de los obispos en 1937, la actitud de algunos obispos y de católicos extranjeros, etc. También refuta con energía a quienes niegan o atenúan de alguna manera la persecución religiosa; quizás por eso el autor ha preferido dar a su libro un tono apasionado. Dice un subtítulo de la portada: «Historia de cómo intentaron aniquilar a la Iglesia católica»; el autor lo prueba con enorme abundancia de datos.

E. Talavera

CASAROLI, A., *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*. Einaudi. Torino 2000. 335 págs. ISBN 88-06-15542-3.

Como dice la sobrina del cardenal Agustín Casaroli, Orietta, en su prólogo del libro muchas veces se le había pedido a su tío en Italia y en el extranjero que pusiera por escrito sus recuerdos; por fin, en el silencio de sus últimos años, movido del deseo de dejar a los jóvenes «una lección de historia» escribió estas páginas, que quizás hubiera él querido pulir más. Orietta entregó el manuscrito original y la copia mecanografiada, revisada por el mismo autor, al cardenal Aquiles Silvestrini, que escribe la introducción y cuidó de la edición del precioso manuscrito.- Es sumamente interesante la historia que nos legó: la historia de la Ostpolitik. Casaroli narra sus visitas y esfuerzos diplomáticos y conciliadores en las cinco naciones en que desarrolló su actividad: Hungría, Checoslovaquia, Yugoslavia, Polonia y Bulgaria. Subraya la diferencias en la situación de la Iglesia en cada uno de esos países, sus diferentes problemas, y la diversas personalidades de los obispos primados en esos países, sobre todo, Midzenty, Beran, Wyszynski, que repercutían en las relaciones con los gobernantes comunistas y condicionaban las tentativas de diálogo que deseaba iniciar o aprovechar la Santa Sede. Relata con mucho detalle las entrevistas que man-

tuvo con los representantes gubernativos, y las visitas que tuvo oportunidad de hacer a las diócesis de esos países, e informes que recibía de sus pastores y fieles. Enmarca su narración en el cuadro de la diversa actitud de los Papas ante el conjunto de países dominados por el comunismo en aquellos tristes años; tuvo la oportunidad de ser el protagonistas de las primeras esperanzas que se iban abriendo tras el telón de acero; todos esos esfuerzos de diplomacia quedaron de repente superados en 1989, al desplomarse el coloso bloque comunista.

E. Talavera

CASTÓN BOYER, P., RUIZ BECERRIL, D., *Los Religiosos y los Servicios Sociales en Andalucía*. Granada, URPA y Adhara, 2.001, págs. 77. ISBN 84-8144-218-6.

Este estudio sociológico sobre los Servicios Sociales de los Religiosos en Andalucía se ha realizado a partir de un cuestionario que en 1994 se envió a todos los Centros de la Iglesia ubicados en la Comunidad Autónoma Andaluza. La denominación de Centros religiosos abarca tanto a los centros confesionales, propiedad de las congregaciones y órdenes religiosas, como a los no confesionales de inspiración cristiana y también a los gestionados por los religiosos, aunque no sean de su propiedad. Como datos más relevantes del estudio cabe destacar que son propiedad de los religiosos el 42 % del total de los pertenecientes a la Iglesia católica en Andalucía. Las diócesis que más centros de religiosos tienen son Málaga y Sevilla. Por especialidades asistenciales, los centros más numerosos son los dedicados al cuidado de las personas de tercera edad, junto con los de menores y familia. La mayoría están concertados con la Administración autonómica y menos con la Administración local y central. Estos conciertos son valorados bastante positivamente por los religiosos, siendo lo menos valorado el retraso en el pago de las subvenciones.

Gran parte de los centros y servicios sociales de los religiosos en Andalucía tienen más de 20 años de funcionamiento, situándose como los centros de servicios sociales más antiguos de la Comunidad Autónoma. La mayoría están ubicados en barrios de clase obrera, siendo su presencia menos frecuente en otro tipo de barrios. Como indicador de un permanente servicio a los usuarios, en un 84 % de casos la propia comunidad religiosa que trabaja en el centro vive en el mismo local donde está ubicado. Es importante también el movimiento económico y de empleo que estos centros representan en la Autonomía andaluza. El mayor volumen de gasto está relacionado con el personal contratado y con las empresas de mantenimiento. Y en los ingresos la mayor partida procede de los mismos usuarios y de las aportaciones de determinadas Administraciones como la Consejería de Salud o la de Educación.

Y dado el descenso de vocaciones religiosas, los seglares representan el porcentaje más alto de empleados en sus centros. Por otro lado resulta extraño

el escaso número de centros que cuentan con voluntariado social, sólo uno de cada tres centros (aunque las respuestas a esta pregunta fueron no muy numerosas). En cualquier caso, los centros que cuentan con voluntarios tienen una media de 19 personas colaborando, con un nivel de estudios que en la mayoría de los casos se sitúa en estudios medios o superiores.

En el estudio se observa también la escasa publicidad que se hace de estos servicios, limitándose la mayoría a boletines informativos de escasa difusión. Igualmente el proceso de informatización está poco extendido, siendo algo mayor su uso en la gestión que en los expedientes de los usuarios y en los presupuestos económicos. Y con respecto al número de usuarios que atienden los centros, los autores han calculado una cifra estimativa de 1.1150 personas en 1993 para todos estos centros. Estos usuarios proceden fundamentalmente de la misma provincia o barrio más cercano al centro, lo cual es un indicador de la proximidad de los centros a los usuarios, pues no tienen que efectuar grandes desplazamientos para obtener el servicio.

La utilidad de este trabajo, además de iniciar la revisión de un sector importante de la Iglesia, proviene de su propia existencia. El desconocimiento de la acción social de la Iglesia no beneficia ni a los propios destinatarios de tanto esfuerzo y generosidad, ni a la propia Iglesia. La Junta de Andalucía, en la última *Evaluación del Plan de Servicios Sociales de Andalucía*, parece considerar la importancia de la aportación de otras entidades, como es el caso de los numerosos centros de la Iglesia en Andalucía. En este sentido habla de que «la complementariedad debe caracterizar la acción social global, superando las deficiencias del pasado y respondiendo a los problemas del presente con el concurso de todos los organismos y entidades que comparten los valores de libertad, igualdad y solidaridad que deben seguir inspirando el progreso en el siglo XXI».

Antonio Trinidad Requena

*Clavis scientiae. Miscellanea di studi offerti a Isidoro Agudo da Villapadierna in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di V. CRISCUOLO. Istituto Storico dei Capuccini. Roma 1999. 586 págs. ISSN 0067-8163.

Los compañeros del Instituto Histórico de los Capuchinos dedican este homenaje al insigne archivero y bibliógrafo, Daniel Agudo González, que en su instituto religioso lleva el nombre de Isidoro de Villapadierna. Después de una nota biográfica y de su bibliografía, Petro Maranesi trata del problema de los estudios en el pensamiento franciscano, Camilo Bérubé analiza los motivos principales de la Encarnación en el pensamiento de San Buenaventura y de Duns Escoto, Bernardino de Armellada estudia el puesto de Guillermo de Ockam en la espiritualidad del siglo XIV, Giovanna Casagrande estudia en documentos hasta ahora inéditos la figura de las mujeres penitentes en la Umbría. Vienen luego tres artículos orientados hacia la historia capuchina: Vincenzo

Criscuolo presenta un estudio histórico-jurídico sobre los testamentos y codicilos, confirmados por notarios, de novicios en el siglo XVI, Costanzo Cargnoni analiza un opúsculo de Silvestre de Rossano sobre la devoción a la Sangre de Cristo, y Servus Gieben estudia las iglesias, coros y sacristías de los conventos capuchinos en el primer siglo de su existencia. En los últimos cinco artículos del volumen Richard Gray investiga los orígenes de la misión de los capuchinos en el Congo, Mariano d'Alatri analiza la visita canónica ordenada por Inocencio X y la supresión de algunos conventos de la provincia de Roma a mitad del siglo XVII, Oktavian Schmucki presenta la biblioteca de San Fidel de Sigmaringen antes de su ingreso en los capuchinos, 1612, Benedict Vadakkekara publica cinco cartas inéditas de Anastasio Hartmann, misionero en India, y Leonhard Lehmann presenta la vida y la actividad de Eberhard Moßmaier y Konradin Roth, archiveros de la provincia de Renania-Westfalia.

E. Talavera

CONGAR, I., *Journal d'un théologien.* Presentación y notas de ÉTIENNE FOUILLOUX. Cerf. Paris 2000. 462 págs. ISBN 2-204-06531-5.

Se publican los apuntes del diario de Ives Congar escritos entre 1946 y 1956; un decenio de gran trascendencia en su vida: «el de las crecientes sospechas sobre su ortodoxia que acaban por paralizar casi completamente su obra». No es un «diario» continuo; son memorias que va escribiendo en diversas ocasiones durante esos años. Pretendió que algún día «un hombre fiel y libre» publicara estos diarios suyos, aunque en ellos expresa con toda sinceridad y crudeza sus estados de ánimo, su dolor, ante la actitud de las autoridades romanas, de sus censores vaticanos. Son retazos de una historia dolorosa que padecieron en esos años preconciliares algunos teólogos dominicos y jesuitas —de ellos algunos más destacados recibieron en reparación posteriormente el nombramiento de cardenales—, y son retazos también de la historia de las dificultades que experimentaron quienes propugnaban un ecumenismo, muy dispar del oficial de entonces, y que hizo suyo el Concilio Vaticano II. El editor presenta cada una de las secciones de este diario: «Mi testimonio», «Viaje a Roma con el P. Féret. Mayo 1946», «Primeras alarmas, 1946-1950», «Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia, amenazada», «La crisis de 1954», «Asuntos de Roma», «Intermedios», «Y Lázaro a su vez males». Entristecen las incomprensiones, los destierros, las apariencias engañosas, las desconfianzas que sufrió este gran luchador por la Verdad. Esperamos la publicación del diario de Congar durante su colaboración como experto en el Concilio Vaticano II; en el epílogo del presente se anuncia el amanecer que fue para Congar en su tercer destierro de Estrasburgo la lectura en un periódico de la primera noticia de su nombramiento como consultor de la comisión teológica del Vaticano II.

E. Talavera

DANIEL-ANGE, *L'étreinte de feu. L'icône de la Trinité de Roublov*. Le Sarment. Fayard. Paris 2000. 319 págs. ISBN 2-86679-300-5.

Edición de lujo, por su presentación, tipografía y contenido, es ésta en la que aparece por segunda vez después de veinte años las meditaciones del autor ante el icono de la aparición de tres ángeles a Abrahán, pintado por Roublov hacia 1422; estuvo en el iconostasio de la iglesia de la Santísima Trinidad, y ahora en un museo de Moscou «expuesto a la mirada y a las plegarias» de los que lo contemplan. Divide el autor sus meditaciones en cuatro vigilias: Antevigilia —El icono, mirada de otra parte—, Vigilia de oro —el amor en fiesta—; Vigilia de sombra —el jardín abierto—; Vigilia del alba —el invitado inesperado—. Muchas de estas meditaciones son textos de los Padres de la Iglesia del primer milenio, el unitario; otras son textos litúrgicos orientales; otras son textos de los Papas y Patriarcas que recientemente han procurado el acercamiento de las Iglesias separadas; otras son del autor; todas enmarcadas en textos de esos mismos Padres de la Iglesia, e iluminadas con espléndidas fotografías de iconos e iglesias orientales. Al final del libro encontramos una selección de reacciones de niños delante del icono antes y después de la explicación recibida sobre su significado: el autor ha fundado la «Jeneusse Lumière», escuela católica de oración y evangelización, por la que han pasado más de cuatrocientos jóvenes de cuarenta países.

E. Talavera

DAWSON CHR., *El espíritu del Movimiento de Oxford*. Rialp. Madrid 2000. 158 págs. ISBN 84-321-3301-9.

Cristopher Dawson, 1889-1970, educado en el anglicanismo, se hizo católico a los veinticinco años. Como escritor dedicó una atención preferente al Movimiento de Oxford o Movimiento Tractariano, 1833-1845; en sus escritos acude a los Tractos, iniciados por Newman en 1833, a la correspondencia entre los protagonistas principales, Newman, Keble, Froude, y a las poesías de «Lyra Apostolica». Este estudio, muy estimado por la crítica, tiene el estilo literario más bien de charla a personas bien informadas de la historia y particularidades de ese Movimiento; el traductor, José Morales, en la presente edición ha añadido unas notas que procuran orientar algo a los lectores menos iniciados.

E. Talavera

DECLERCQ, G., *Anno Domini. Les origines de l' ère chrétienne*. Brepols. Tournhout. 2000.212 págs. ISBN 2-503-51051-5.

El sistema cronológico más utilizado en el mundo es el basado en el «Año de Nuestro Señor», la era cristiana. Fue su creador el monje escita Dionisio el Exiguo, con la intención de fijar la fecha de la Pascua. En esta obra su autor

describe no solamente los orígenes y las primeras aplicaciones del sistema de Dionisio el Exiguo, desde su creación hasta su adopción en la Europa occidental en el siglo XI; describe también los sistemas cronológicos de la antigüedad tardía y el contexto en que fue creada esta nueva era; trata de la emergencia de esquemas cristianos de cronología, especialmente las eras de la creación, que se desarrollaron en Oriente a partir del siglo III; examina la controversia sobre la Pascua, y los trabajos de cómputo de Víctor de Aquitania y de Dionisio, en particular su modo de determinar la Encarnación de Jesucristo como año primero de la era; y destaca la contribución de los anglosajones en la introducción de esta era cristiana en los siglos VII a XI. En un epílogo expone el debate al fin del primer milenio sobre el error del cómputo de Dionisio. Reproduce no pocas tablas de las diversas cronologías. A pesar del esfuerzo del autor por abreviar y simplificar, su libro nos ofrece una gran cantidad de datos.

E. Talavera

*Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*. hrsg WOLF H., ARNOLD CL. Schöningh. Paderborn 2000. 252 págs. ISBN 3-506-73764-3.

Se van publicando estudios sobre la participación e influjos de las diversas Iglesias y sus obispos en el Concilio Vaticano II. En este línea se enmarcan los trabajos presentados en el cuarto simposio del «Arbeitskreis», «Die deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen durch die Moderne - ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil», tenido en la Wilhelm-Kempf-Haus, de Wiesbaden-Naurod, en los días 7 al 10 de octubre de 1998, con el título de «Los alemanes y el Vaticano II: preparación, realización, recepción del Concilio». Tras una introducción de los editores, R. Götz expone el papel que desempeñaron los obispos alemanes en el Concilio; Sylvie Toscer trata de la obra asistencial «Misereor» y la actuación del cardenal Frings en el Concilio; G. Wassilowsky se fija en algunos textos presentados al concilio por un grupo de teólogos alemanes; L. E. Schulte destaca el influjo de Friedriech Wulf S.I. en la evolución y recepción del decreto «Perfectae Caritatis». Sobre la actuación de episcopados de lengua alemana encontramos las aportaciones de R. Zinnhobler, que expone la actuación del episcopado de Austria, M. Ries, la actuación del episcopado de Suiza, J. Pilvousek la de los obispos de la DDR. W. Damberg trata de la prehistoria y recepción del Vaticano II en el obispado de Münster; O. Schütz estudia la aportación de las Academias católicas de Alemania en la preparación, acompañamiento y recepción del Vaticano II; N. Lüdecke analiza en qué grado el Código de derecho canónico de 1983 es el coronamiento del Vaticano II, como auspiciaba Juan XXIII.

E. Talavera

ECHEVARRÍA, J., *Memoria del beato Josemaría Escrivá. Entrevista con Salvador Bernal*. RIALP. 3ª edición. Madrid 2000. 357 págs. ISBN 84-321-3305-1.

El actual Prelado del Opus Dei, Mons. Javier Echevarría convivió con el fundador del Opus Dei desde 1950 hasta 1975. En este libro se relatan muchos recuerdos personales, muy vivos, en forma de entrevista, y se aportan datos inéditos, que revelan los perfiles espirituales del beato Josemaría. Los distribuye el autor en cuatro capítulos, que no se distinguen por una diferencia clara de contenido. Nos informan, por ejemplo, de las enfermedades que padecía pacientemente y que no le impidieron los agotadores viajes de promoción y consolidación de la Obra; destacan los rasgos, muy marcados, de su personalidad, las características de su espiritualidad, devota e intensa, su actitud de desprendimiento, incluso ante la Obra que Dios le había encomendado. La lectura del libro conduce a un conocimiento más completo de los dones humanos y sobrenaturales del fundador del Opus Dei.

E. Muñoz

FARRELY, BRIAN O.P., *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos*. Edibesa. Madrid 2000. 358 págs. ISBN 84-8407-189-8.

Se aprecia en gran manera en este estudio biográfico y doctrinal una gran claridad de exposición. Esta dividido en tres secciones, dedicada cada una a uno de los tres personajes estudiados. En breves y diáfanos capítulos expone el autor los datos sobre la vida y obra de Eckhart, su doctrina mística, la denuncia de heterodoxia que sufrió y la subsiguiente bula «In agro dominico» de 27 de marzo de 1329 que dio el juicio definitivo. De los otros dos escritores también expone los datos biográfios y un resumen de su doctrina. Subraya el influjo que ejercieron en los místicos de siglos posteriores, concretamente en los místicos españoles del siglo XVI. De los tres escritores añade una selección de sus pensamientos y la bibliografía, de hecho no española.

E. Talavera

FERRER, E., *Juan Pablo II. Pregonero de la Verdad*. Desclée de Brouwer. Bilbao 2000. 764 págs. ISBN 84-330-1534-6.

Ha acertado plenamente el autor en su propósito de describir la vida tan activa, entregada a los demás y profundamente sobrenatural de Juan Pablo II. Para ello ha consultado unos cien libros publicados sobre el actual Papa, además de otros relacionados con temas tangenciales; ha conversado con antiguos compañeros, amigos y conocidos del Papa, polacos católicos y judíos; ha reunido buena cantidad de anécdotas que dan a la narración momentos emotivos

y de calor humano. Ha sabido intercalar con agilidad entre la actividad viajera la labor docente del Papa, apuntando brevemente sus enseñanzas contenidas en los más de cincuenta documentos que cita, y en las homilías y discursos que ha pronunciado en los noventa y dos viajes, que llevó a cabo hasta el fin del pasado año. En ocho capítulos de la primera parte narra los años polacos del Papa —primeros años, estudios universitarios, obrero, sacerdote, obispo, padre conciliar, cardenal, su sínodo de Cracovia—; en la segunda parte dedica uno o dos capítulos a cada uno de los veintidós años de sumo pontificado que abarca la biografía; aunque el esquema es el mismo, viajes y más viajes, enseñanzas y anécdotas, el estilo ágil, periodístico, mantiene la atención del lector. Destaca también la información que ofrece el libro sobre la situación política de los países que visitaba y la repercusión en ellos de esas visitas e intervenciones; de modo especial su influjo en la situación político-religiosa de su patria; también sus esfuerzos ecuménicos y de reconciliación con judíos y árabes. Con sinceridad indica también el autor el historial médico del Papa, las trece enfermedades o intervenciones quirúrgicas que ha ido padeciendo desde el atentado en la Plaza de San Pedro. Las fotografías reflejan los mismos méritos de la narración.

E. Talavera

GASTALDELLI, F., *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali.* Collectanea 12. Centro italiano di Studi sull'alto medioevo. Spoleto 2000.404 págs. ISBN 88-7988-241-4.

En este volumen se ofrecen en reproducción anastática tres artículos de Ferruccio Gastardelli sobre el tratado «Moralia in Job» de San Gregorio Magno, otros cuatro — «amor y contemplación en textos inéditos de Claraval», «Nota sobre el códice 614 de la Biblioteca capitular de Lucca», Arnolfo de Lisieux con un texto inédito, La «Summa sententiarum» de Otón de Lucca— otros tres artículos sobre Guillermo de Lucca y su comentario al Pseudonisio; los diez publicados en la revista «Salesianum» entre 1965 y 1979. Se reproducen también seis párrafos de la introducción del mismo autor a la edición del «Comentum in tertiam ierarchiam Dionisii que est de divinis nominibus» de Guillermo de Lucca, publicado en 1983 en la editorial florentina de Leo S. Olschki. Son estudios de indudable interés sobre autores medievales.

E. Talavera

GERSON L., MAZZOLA S., MORRISON V., *Roma. Guía para la ciudad eterna.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 272 págs. ISBN 84-7914-475-0.

Excelente es el calificativo que merece esta Guía de Roma. Está dividida en cinco grandes secciones: cada una de ellas comienza con un plano del recor-

rido que se explica en la sección, y se subdivide en varios capítulos. Así la primera sección: «Roma, civitas Domini», se subdivide en los capítulos: La Roma de los primeros cristianos, La batalla contra el paganismo, La iglesia doméstica y los primeros ritos de los primeros cristianos; cada uno de ellos explica los monumentos que hacen referencia a esa época. La segunda sección, «Roma, Ciudad de mártires y santos», ofrece los capítulos: Los mártires y sus iglesias, Santos intercesores y protectores, Los santos de la contrarreforma. Cuatro capítulos encontramos en la sección tercera, «El culto a la Virgen en Roma»: El triunfo de la Virgen, Los milagros de María, María madre de los cristianos, La Virgen en las calles de Roma. La cuarta sección, «Roma, custodiada por los ángeles», ofrece tres capítulos: La intervención de los ángeles, Amigo celestiales, Las funciones de los ángeles. La sección quinta, «Roma, ciudad de papas y jubileos», tiene dos capítulos: Las cuatro puertas santas, Recorrido devocional. En la parte central de las páginas se explican los monumentos cuya visita se propone, mientras que en columna lateral se aportan datos históricos relacionados con ellos. Todas las páginas y columnas van ilustradas con reproducciones en color de los monumentos y objetos sagrados. No faltan los datos turísticos de direcciones y horarios de visita de los monumentos, ni los datos históricos de emperadores, papas y de la ciudad, además de un breve glosario e índice de monumentos. Es una guía, muy completa, que descubre los inmensos tesoros de la ciudad de Roma a sus visitantes y a quienes han vivido algunos años en ella.

E. Muñoz

GONZÁLEZ GARCÍA, BTO. MANUEL, *Obras completas*. I, II. Edición de TOMÁS ÁLVAREZ. Monte Carmelo-Granito de Arena. Burgos. 1998. 1370 + 1335 págs. ISBN 84-7239-443-3.

En la oportunidad de la beatificación del «Obispo del Sagrario abandonado», sevillano, «seise» de la catedral en su infancia y propuesto como patrono de ellos tras su beatificación, se publican estos dos primeros tomos de sus Obras completas, que abarcan sus Escritos eucarísticos (tomo I), y sus Escritos de espiritualidad sacerdotal y pastorales (tomo II); en el tercer tomo se publicarán sus escritos catequísticos; y se proyecta la publicación de parte, al menos, de su copiosa correspondencia epistolar. Un índice de sus treinta y tres obras y abundantes ediciones de ellas nos indican la fecunda labor docente que desarrolló por medio de sus escritos, sencillos y populares, este venerado obispo. La breve biografía que precede el tomo I° explica la espiritualidad tan característica de este apóstol de los sagrarios abandonados y fundador de instituciones que viven esa espiritualidad; lo ha subrayado el breve de su reciente beatificación; a él debemos, sin duda, una mayor atención en España a la presencia eucarística de Cristo reservada en los sagrarios. La presente edición de sus obras, muy manual y bien presentada, tiene el acierto de llevar

una numeración común y seguida de los párrafos de todas sus obras. Estaría fuera de lugar para el público español hacer una presentación del pensamiento y piedad del arcipreste de Huelva, y obispo de Málaga y de Palencia en los difíciles tiempos de la segunda república y subsiguiente guerra civil; cualquiera de los párrafos numerados escogidos al azar es fuente de reflexiva meditación y piadoso coloquio con Dios, con Cristo, con la Virgen María.

E. Olivares

ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras selectas*. Traducción, introducciones y notas por P. Enrique Llamas OCD. BAC Espiritualidad 16. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 218 págs. ISBN 84-7914-554-4.

Se publican seis obras y documentos de carácter histórico-doctrinal de mayor importancia de la Bta Isabel: Diario —dos manuscritos de 1899 y 1900—, Notas íntimas —anteriores a su ingreso en el Carmelo y durante sus años de religiosa—, El cielo en la fe —veinte oraciones, 1906—; Últimos ejercicios —reflexiones durante 16 días, 1906—; y los dos documentos del mismo año 1906, Grandeza de nuestra vocación —carta de la Bta. a una íntima amiga—, y Déjate amar « texto espiritual dedicado a una religiosa de su convento—; no se ha incluido ninguna de sus 124 Poesías ni de sus 346 cartas. Enrique Llamas escribe una aproximación biográfica, estudia su misión en la Iglesia —mensajes y escritos—, e introduce cada unos de los seis documentos seleccionados. Encontramos también una cronología, y una bibliografía de fuentes y escritos de la Beata y de obras sobre ella.

E. Muñoz

JONAS R., *France and the cult of the Sacred Heart. An epic tale for modern times*. University of California Press. Berkeley. 308 págs. ISBN 0-520-22136-2.

En el capítulo primero expone el autor las apariciones del Sagrado Corazón a Sta. Margarita Mª de Alacoque, y sus mensajes a la misma santa, a la comunidad de salesas, y luego al rey de Francia; esas revelaciones tomaron mayor consistencia con la intervención del confesor S. Claudio de la Colombière, jesuita; a los jesuitas el Sagrado Corazón encomendó en otra visión de la santa la empresa de propagar esta devoción; el autor destaca los aspectos egocentristas de esas revelaciones y su afinidad con el Dios celoso del Antiguo Testamento. En el segundo capítulo refiere la continuación de esas revelaciones por medio de otra salesa, Ana-Magdalena Rémuzat, en Marsella, con el apoyo del obispo Belsunce, que consiguió la consagración la ciudad al Sagrado Corazón en gratitud por la liberación de la epidemia de 1720; a esta salesa se atribuye el popular «Detente». En el capítulo tercero destaca el autor algunos rasgos e incidencias de la revolución francesa, 1789, y el recurso a las re-

presentaciones del Sagrado Corazón contra los peligros de aquellos días. El cuarto capítulo narra el recurso de Luis XVI y su familia al Sagrado Corazón para salvar sus vidas y la patria de los males de la revolución; la devoción había llegado a la corte por influjo del confesor Hébert, eudista; llegó a ser un símbolo de la contra-revolución, de los insurrectos de la Vendée. El quinto capítulo trata de la restauración monárquica en Luis XVIII que comportó una restauración católica con la contribución de sociedades misioneras, nuevas congregaciones religiosas dedicadas al Sagrado Corazón, y nuevas visiones de religiosas. El capítulo sexto expone el desastre de la guerra franco-prusiana de 1870 que dio lugar a nuevas consagraciones públicas al Sagrado Corazón y al recurso a sus insignias como estandarte en las batallas. El séptimo capítulo trata de los proyectos de construcción del templo de Montmartre, la elección del sitio y las críticas al proyecto elegido. Esa basílica fue considerada la representación de la penitencia de la nueva Magdalena, Francia; a su construcción contribuyeron en diversa medida, mediante diversos recursos, una gran multitud de fieles; muchas peregrinaciones acudieron allá durante la construcción del templo. El capítulo final reflexiona sobre algunas representaciones que se muestran en sus mosaicos, y sobre la realización de las promesas que se referían a la preeminencia de Francia en la instauración del reinado del Corazón de Jesús.- Además de abundantes notas a pie de página, concluye el estudio con una muy amplia bibliografía de los muchos archivos y fuentes publicadas que ha consultado el autor.

E. Talavera

KÖHN, J., *Beobachter des Vatikanum I. Die römische Tagebucher des P. Georg Ulber OSB.* Quellen und Studien zur neueren Theologiegescchichte 4. Friedrich Pustet. Regensburg 2000. 423 págs. ISBN 3-7917-1704-9.

El benedictino de Einsideln, Georg Ulber, acompañó a su abad Heinrich Schmid y fue su teólogo y secretario durante las sesiones del Vaticano I. Desde el 14 de noviembre de 1969 hasta el final de concilio escribió un interesante diario, conservado en el archivo de la abadía, y que publica por vez primera Joachim Köhn. Antepone unos capítulos en los que pondera el valor histórico del diario y la biografía de su autor, expone las intervenciones de los padres conciliares suizos, y de modo especial las de los benedictinos, se detiene en la problemática de la inoportunidad de la definición de la infalibilidad que no pocos en principio sostenían, entre ellos, el abad de Einsideln, como muestra su voto, reproducido al final del volumen, en el que al final acepta la definición, ya inevitable, en los términos que había explicado Dechamps. Trata también Köhn otros temas, que aparecen en el diario de Ulber, como son el aula conciliar, el orden del día, las discusiones sobre la constitución «Dei Filius», las largas discusiones sobre el pequeño catecismo, la libertad de expresión en el concilio, el poco observado secreto pontificio. Expone, por último, las

fuentes de información del diario de Ulber, su actuación como teólogo, sus impresiones poco positivas sobre la liturgia y la música sagrada en Roma, y otros detalles y cosas sorprendentes de la vida diaria romana. La transcripción del interesante y detallista diario abarca las páginas 91 a 414 del volumen. Lo precede una selecta bibliografía de fuentes y estudios.

E. Talavera

*La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente.* Catalogo a cura de GIANCARLO ROCCA. Edizioni Paoline. 2000. 646 págs.

En el Museo nacional del Castel Sant'Angelo, del 18 de enero al 31 de marzo de 2000, se celebró una exposición sobre los hábitos que los religiosos han adoptado; contribuyeron entidades civiles y numerosos institutos religiosos. A la edición del presente volumen —de magnífica presentación— han contribuido también numerosas entidades y especialistas. En unas amplias introducciones se trata de la historia del traje y de la vida consagrada, la indumentaria de los religiosos, la formación y evolución del hábito monástico, el clerical de los canónigos regulares, el de los monjes guerreros, de las órdenes mendicantes, el no-hábito de los clérigos regulares, y su evolución a la actualidad; también se expone la adaptación del hábito en las misiones y la sociología del hábito religioso; pretenden estas notas encuadrar este estudio más allá de la mera curiosidad. El catálogo reproduce en color y en negro los hábitos, o el traje, de 230 institutos religiosos, y detalla la historia y la composición de esos hábitos o de sus equivalentes vestidos, incluso los modernos modelos que han ideado algunos institutos femeninos; en cada caso se añaden unas referencias bibliográficas. Los artículos van firmados por sus autores.

E. Talavera

LÉGERET, J., *L'énigme amish. Vivre au XXI siècle comme au XVII.* Labor et Fides. Genève. 2000. 252 págs. ISBN 2-8309-0983-6.

Este libro nos ofrece una descripción muy completa de las creencias y actitudes religiosas, de la vida social, de la actitud ante la civilización actual, etc., de los miembros de los grupos Amish, procedentes de los anabaptistas europeos establecidos en algunas regiones de Estados Unidos. Con estilo de reportaje periodístico informa el autor en primer lugar de la historia de estos grupos amish, y describe con detalle bajo todos sus aspectos su vida religiosa —su separación del mundo, sus servicios religiosos, ceremonias del bautismo y comunión, la excomunión, confesión y perdón total, su interpretación literal de la Biblia y de sus peculiares escritos religiosos, su práctica de la no violencia —, y luego, detalladamente también, su vida secular —vestidos, lengua especial, escuela, compromisos con la tecnología, agricultura, situación de la mujer, tejido de sus «quilts», comidas, descansos, salud, nacimiento y

muerte, jubilación, su nuevo capitalismo—. Tras unas reflexiones sobre las posibilidades de supervivencia de estos grupos, nos presentan en anexos los libros, himnos, personajes, y la prensa especial de los amish. Concluye el libro con la bibliografía inglesa y francesa, la filmografía sobre los amish, y publicaciones sobre sus tejidos »quilts».

E. Muñoz

*Les carnets du cardinal Alfred Baudrillart. 1 janvier-31 décembre 1921.* Texte présenté, établi et annoté par PAUL CHRISTOPHE. Cerf. Paris 200. 1048 págs. ISBN 2-204-06345-2.

Estos apuntes del diario del cardenal Baudrillart muestran la complejidad de la política internacional, la tortuosa reorganización de los estados europeos, el fracaso de los tratados de paz, la desconfianza entre los aliados de la guerra, las oscilaciones de la política interior en Francia y de la restauración de las relaciones con la Santa Sede. Revelan sus inquietudes ante el avance del bolchevismo y las huelgas revolucionarias de los obreros. Muestran sus inquietudes por el Instituto Católico de Paris, del que era su rector, y por las actitudes encontradas de los obispos franceses en no pocos asuntos de la Iglesia en Francia. Son interesantes las breves indicaciones que hace sobre Benedicto XV, Gasparri, cardenales de la curia vaticana, y otros personajes eclesiásticos. Confía a sus páginas sus reacciones sobre su posible nombramiento de arzobispo de Paris, y ante el de obispo titular de Himeria que al fin se le otorgó en 1921; apunta también las actitudes humanas —en todos los sentidos de este adjetivo—, que se dan de hecho en torno a la concesión de las dignidades eclesiásticas. Narra con detalle su viaje por Túnez y Argelia, y otras peregrinaciones que hicieron mella en su espíritu. El índice de nombres —66 páginas a doble columna— facilita la consulta rápida sobre las relaciones de Baudrillart y sus impresiones sobre muchos personajes de esos tres años. Como él barruntaba, en estas libretas de apuntes personales escribió para la historia de Francia y de la Iglesia.

E. Talavera

*Lettere di Dom Jean Leclercq (1911-1993)*, a cura di VALERIO CATTANA,OSB, CLAUDIA GALLI, HENRI ROCHAIS. Badia di Santa Maria del Monte. Cesena 2000. LII + 1773 págs. 75 fotografías.

Excelente edición de las cartas del incansable investigador y viajero Dom Jean Leclerq. Se editan 413 cartas a su madre —las que refieren sus viajes por todo el mundo—, 147 a Henri Rochais —tratan principalmente de la edición de las obras de San Bernardo y las investigaciones conexas—, 348 a Dom Valerio Cattana —sobre todo referentes a las traducciones de sus obras—, 657 a varios abades de Claraval, en su mayor parte al abad Henri de Sainte Marie —

tratan de los problemas de la vida monástica en la época conciliar y después del Concilio, y de su monasterio, y fundaciones y reuniones por el mundo entero—, 73 a Don Piero Zervi,—cartas entre especialistas medievales— 15 a Sor Lázare de Seilhac —en las que se percibe su invitación a la renovación del mundo monástico femenino— y 30 a Sor Pia Valeri.—secretaria del Centro de Vanves—. Como apéndice se añaden cartas escritas a Dom Leclerq: 5 de Henri-Dominique Chenu, 23 de Henri de Lubac, 5 de Étienne Gilson, 10 de Hans Ur von Balthasar; 35 que recibió de Thomas Merton ya fueron publicadas hace diez años por Brother Patrick Hart, New York. Todas las cartas van acompañadas de una descripción material y de notas aclaratorias de personales y sucesos aludidos.- Destacamos también las 75 fotografías de las diversas etapas de su vida y de sus viajes y los mapas en los que se indican los muchos monasterios y localidades de países visitados por Dom Leclerq.

E. Talavera

LINAGE A., *Sor Juana-Inés de la Cruz, mujer y monja de Méjico*. Instituto de Historia Eclesiástica y de las Religiones. Alcalá la Real (Jaén) 2000. 93 págs. ISBN 84-8914-19-1.

El autor presenta unas notas biográficas y la obra escrita de Sor Juana-Inés de la Cruz en el marco del ambiente histórico, religioso y literario, de su época. Con exuberante erudición comenta los episodios de la vida de la escritora mejicana y su influjo en medios políticos y literarios; numerosas citas de sus versos muestran su inspiración poética. En un último capítulo informa el autor sobre las ediciones de las obras de Sor Juana-Inés y de los estudios que se han publicado sobre su persona y escritos.

E. Talavera

*Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*. Simposio Histórico, 21-25 junio 1999. Actas. Editrice Vaticana 2000. 1.548 págs. ISBN 88-209-2921-X.

Al cumplirse los cien años de la celebración en Roma del Concilio Plenario de América Latina la Pontificia Comisión para América Latina organizó un Simposio, cuyas Actas se publican en este magno y lujoso volumen. Además de los discursos inaugurales y de clausura, se publican las dos conferencias inaugurales, las nueve ponencias y sesenta y cinco comunicaciones. El conjunto de las ponencias ofrecen una visión completa de los antecedentes y desarrollo del Concilio Plenario de 1899, y son un complemento imprescindible del volumen «Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina», publicados por la mismo Comisión Pontificia en 1999. En el presente volumen J. Meyer trata de «La Iglesia y el nacimiento de la naciones iberoamericanas» y A. Gutiérrez, de «Las estructuras eclesiales y la realidad pastoral de la Iglesia

latinoamericana durante el siglo XIX»; del Concilio en sí mismo tratan A.M. Pazos que expone su preparación y convocatoria, D.R. Piccardo, su celebración, H.R. Aguer hace un análisis teológico, jurídico y pastoral de sus documentos, y F. González expone su aplicación, frutos y proyección; de la vida eclesial posterior en esa región se ocupan J. Saranyana, «Los papas del siglo XX y América Latina», A. González Zumárraga, «El episcopado Latimoamericano y las iglesias locales», y G.Doig Klinge, «Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo». Esta amplia presentación del Concilio Plenario Latinoamericano se enriquece sobremanera con las aportaciones de las sesenta y cinco comunicaciones; iluminan aspectos determinados del Concilio y de sus repercusiones en las iglesias, trazan biografías de obispos de la región, subrayan el esfuerzo de los institutos y otras instituciones misioneras, analizan las vicisitudes de la Iglesia en los estados latinoamericanos, sus esfuerzos evangelizadores, y las dificultades de esas regiones, y otros muchos aspectos que exigirían la enumeración de todas esas comunicaciones. Muchos de estos temas apenas habían sido tratados antes; por ello este volumen es una muy valiosa aportación al estudio de la historia de la evangelización en esas naciones.

E. Olivares

LUOTTO P., *Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor*. Ristampa anastatica della seconda edizione. Sismel. Edizioni del Galluzzo. Firenze 1998. 622 págs. ISBN 88-87027-33-1.

Se reproduce la segunda edición del libro con el que Paolo Luotto se propuso mostrar que el Savonarola que se describe en la Historia de los Papas, tomo III, de Ludwig Pastor es un ser imaginario. Para ello ha estudiado las obras impresas e inéditas de Savonarola, y los documentos que se habían publicado hasta entonces sobre él, y juzga haber mostrado a lo largo de los treinta y cuatro capítulos de su obra la rectitud de la doctrina y de la vida de Savonarola, especialmente respecto a la autoridad, y sobre todo a la autoridad de Alejandro VI. Al mismo tiempo muestra, particularmente en el capítulo segundo, la falta de fundamento de los juicios de Pastor sobre Savonarola.

E. Talavera

MERKL F.J., *Ein Jesuit aus Bayerisch-Schwaben bei den Chiquitos in Bolivien. Die Aufzeichnungen des Julian Knogler S.J (1717-1772) aus Gansheim, Donau-Ries*. Verlag Wißner. Ausburg 1999. 221 págs. ISBN 3-89639-169-0.

El P. Julián Knogler fue uno de los no pocos jesuitas alemanes y de otras naciones europeas que acudieron a misionar junto con los españoles en las misiones de América española. El autor reúne los datos biográficos de este jesuita

bávaro —entre ellos su viaje desde su patria a la misión y el de vuelta expulsado de allí por Carlos III—, las características de la región y de sus habitantes los Chiquitos entre que desarrolló sus diecinueve años de apostolado, los diversos aspectos de los métodos misionales que allí se empleaban —la búsqueda de los indígenas, el papel de los misioneros, las ofertas culturales y de desarrollo agrícola y manufacturas—, el juicio que tenían de los Chiquitos sus misioneros jesuitas, y unos apuntes de la historia subsiguiente a la expulsión de los jesuitas. En tres apéndices encontramos los libros de cuentas de la misión de Santa Ana, 1658-1762, en donde trabajó Knogler, quince cartas suyas a su hermana y cuñado, y dos cartas de Marquard Ursini S.J. a Magdalena Schalk sobre la muerte de Knogler. Se añade una bibliografía de fuentes inéditas, monumentales, otras fuentes no publicadas y otras impresas, y obras de consulta. Veintisiete ilustraciones completan este interesante trabajo de investigación sobre la actividad misionera y civilizadora de los jesuitas centroeuropeos en América española.

E. Talavera

MIETHKE, J., *De potestate papae.* Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 16. Mohr Siebeck. Tübingen 2000. 346 págs. ISBN 3-16-147480-5.

En un capítulo introductorio ambienta el autor el tema de su investigación describiendo la situación de la universidad escolástica en el siglo XII, el esbozo que hace Santo Tomás en su tratado «De regno» sobre la potestad regia, inspirado en la doctrina aristotélica, y las circunstancias en que llegó al papado Bonifacio VIII, en fuerte contraste con su antecesor el Papa Celestino V, el frustrado papa angélico. La dimisión de éste ocasionó fuertes reacciones y discusiones sobre la posibilidad de dimitir de los papas y sobre la legitimidad del nuevo pontífice Bonifacio VIII, que detalla el autor. Aun en su lucha con el rey de Francia, Felipe el hermoso, se puso en duda la legitimidad de la elección del papa; se oyeron entonces en la curia romana discursos sobre la potestad papal, como los de Mateo de Aquasparta y de Enrique de Cremona; y tuvo lugar la publicación de tratados, como el de Tolomeo de Luca, «Determinatio compendiosa» sobre la jurisdicción imperial y la autoridad del sumo pontífice, y el de Egidio Romano, que tanto influyó en la «Unam sanctam». La bula «Ausculta filia» de 1301 provocó la reacción del rey de Francia y de la universidad de París, que publicó «Quaestiones anonymae», y el tratado de Juan Quidort «De regia potestate et papali». El autor estudia luego el escrito de reforma de Guillermo Duranti en el concilio de Viena, la controversia entre Juan de Poully y Pedro de Palude, y el «Tractatus de potestate summi pontificis» de Guillermo de Sarzano. Más resonancia tuvo entonces el «Monarchia» de Dante Alighieri, que rebatió Guido Vernani en su tratado «De reprobatione "Monarchiae"». Juan XXII prosiguió la discusión mediante la publicación de las constituciones apostólicas «Extravagantes». Agustín de Ancona publicó por

entonces su «Summa de ecclesiastica potestate», y Alvaro Pelagio su «De statu et planctu Ecclesiae». Analiza luego el autor el «Defensor pacis» de Marsilio de Padua, las reacciones que suscitó y los escritos posteriores, como el «Translatio imperii» de Landolfo Colonna. Surgió entonces un grupo de disidentes franciscanos, en el que destaca Guillermo de Ockham, cuya teoría política expone ampliamente el autor. De gran interés es el apéndice en el que se indican los manuscritos estudiados y los archivos en que se encuentran, y en su caso, las ediciones de esos tratados; es también abundante la lista de la literatura citada.

E. Talavera

MIGLIORE, SANDRA, *San Francesco tra due secoli: 1882-1926. Sussidio bibliografico*. Istituto Storico dei Capuccini. Roma 2000. 323 págs.

En esta amplia bibliografía de 3.972 títulos se recoge la producción literaria sobre San Francisco y el franciscanismo entre los años 1882 y 1926, séptimos centenarios de su nacimiento y de su muerte. Están agrupados estos escritos en nueve secciones: Subsidios bibliográficos, Fuentes, Documentos y crónicas de los siglos XIV, XV XVI, Colecciones, Documentos literarios —biografías en diversas lenguas, poesías, prosa literaria, dramaturgia—, Temas referentes a la cultura, arte, sociología y política, Estudios particulares sobre San Francisco y los tres Órdenes; Escritos con ocasión de los dos centenarios de 1882 y 1926; Lugares franciscanos; Periódicos y revistas franciscanas. Se sigue siempre el orden alfabético. No se incluyen innumerables ediciones locales, que representan intereses exclusivamente provinciales, y las ediciones de mera divulgación. Se incluyen recensiones que presentan la amplitud de un ensayo crítico. Para la bibliografía posterior a 1930 remite la autora a la Bibliografía que publica la Collectanea Franciscana.

E. Talavera

MONREAL, L., *Iconografía del Cristianismo*. El Acantilado, 37. Barcelona 2000. 558 págs. ISBN 84-95359-28-6.

En una iluminadora introducción el autor explica el concepto y fines de una iconografía del cristianismo, y expone una breve historia de ella y sus fuentes; ilustra el análisis iconográfico con un ejemplo análitico, el políptico de la «Adoración del Cordero» de los hermanos Van Eyck. Expone luego la iconografía de las imágenes de la Trinidad y de las tres Personas, las de personajes del Antiguo Testamento siguiendo el orden alfabético, las del Nuevo Testamento, familia de Cristo, escenas de la vida de Cristo, de la Virgen María, de sus advocaciones y del Apocalipsis. Sigue una amplísima y muy interesante y práctica sección en la que se aportan datos sobre la iconografía de más de quinientos santos, con especial atención a los españoles; en cada una de sus fichas

se indican los atributos por los que son reconoscibles como tales santos. En la última sección se proponen por orden alfabético los atributos con los que se han caracterizado los santos y algunos otros temas curiosos e interesantes. En ocasiones unas viñetas, dibujos sobre los originales de las obras indicadas, explican más las iconografías.

E. Talavera

*Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit*. Istituto Paolo VI, 22. Brescia 2000. 283 págs. ISBN 88-382-3846-4

Se publican en este volumen de la Edizioni Studium las ponencia y los diálogos que tuvieron lugar en las Jornadas de estudio de Molsheim, 4 y 5 de junio de 1999. Las afinidades y amistad entre estos tres pensadores, figuras eminentes del catolicismo del reciente pasado siglo, las exponen las nueve ponencias siguientes: Guy Boissard, *La relation Montini-Journet*, Michel Cagin, *Maritain, du «Paysan du Garonne» à la profession de foi de Paul VI,* René Mougel, *La vision maritainienne des rapports de l'Église et du monde*, Charles Morerod, *Montini et l'ecclésiologie de Journet*, Georges Couttier, *Le «Paysan de la Garonne» et la lettre «Lumen Ecclesiae» de Paul VI*, Pasquale Maccchi, *La correspondence de Jacques Maritain-Pasquale Macchi*, Giorgio Rumi, *Maritain ambasciatore presso la Santa Sede e i suoi rapporti con il Sostituto G.B. Montini. Spunti e congetture*, Giorgio Campanini, *G.B. Montini e J. Maritain dai «Tres Riformatori» a «Umanesimo Integrale»*, Philippe Chanaux, *Maritain, G.B. Montini et l'ultime Pie XI.* Son muy interesantes las noticias y las reflexiones que ofrecen estos ponentes sobre temas en los que algunos de ellos han sido protagonistas, o colaboradores muy cercanos. Pero no menos interesantes son las aportaciones de los cinco debates, vivos diálogos, que aducen nuevos datos y puntos de vista, a veces algo discutibles y discutidos allí mismo, sobre algunos de los aspectos que se han tratado en las ponencias.

E. Talavera

NADAL, J., *Las Iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*. Ciudad Nueva. Madrid 2000. 210 págs. ISBN 84-89651-82-5.

Impulsado el autor por el mandamiento de Cristo del amor mutuo entre sus discípulos como el suyo, y «porque no se puede amar sin conocer», en su deseo de fomentar ese auténtico amor cristiano, presenta en estas páginas «una visión suficientemente completa de la historia de las Iglesias de Oriente». En una primera parte expone la dolorosa historia de las divisiones en la Iglesia de Cristo, la primera organización eclesiástica y formación de los ritos, el origen y fatales consecuencias de las herejías y disputas teológicas, la actitud de Roma y de Bizancio a través de los siglos. En una segunda parte trata en particular de las Iglesias apostólicas de Oriente; en primer lugar, de la Iglesia asiria

(nestoriana), de las Iglesias monofisitas —siro-occidental o jacobita, armenia, copta y etíope—; de todas ellas expone su historia, su doctrina cristológica, su liturgia y organización. Con menor detención recorre todas las Iglesias bizantinas —el patriarcado de Constantinopla, los patriarcados melquitas autocéfalos —de Alejandría, de Antioquía , de Jerusalén, y los católicos—, y los patriarcados bizantinos recientes —patriarcados de Moscú, Bulgaria, Serbia, Rumanía, Georgia—, y otras Iglesias bizantinas autocéfalas —de Grecia, Chipre, Monte Sinaí, Finlandia, Japón, China. Polonia, Albania, Chequia y Eslovaquia—. Para ayudar a la ubicación y, en lo posible, a la evolución indicada de estas Iglesias añade trece mapas con explicaciones geográficas e históricas que resumen y explicitan los datos que ha ofrecido en el texto anterior. Utilísimo también es el índice de nombres y de materias. En el epílogo insiste el autor con dolido acento en la historia de las incomprensiones que no pocos jerarcas latinos han mostrado a las Iglesias de Oriente, ofuscados por el trauma de la reforma protestante y bajo la influencia de la propia cultura occidental que les privaba de una visión exacta de las riquezas peculiares del Oriente cristiano. Con toda razón ha dicho la crítica que el autor habla «en términos claros incluso de las más oscuras cuestiones teológicas, y sobre todo logra desenmarañar para cada una de las diversas Iglesias los principales hilos de una historia extremadamente compleja y convulsa, que las tiene expuestas a continuos conflictos internos».

E. Talavera

*Paolo VI, dono d'amore alla Chiesa*, testi di GIORGIO BASADONNA. Istituto Paolo VI-Ediz. Studium. Brescia-Roma. 228 págs. ISBN 88-382-3841-3.

Excelente biografía fotográfica de Pablo VI, desde su infancia hasta su muerte, acompañada con textos oportunos de Mons. G. Basadonna; son más de cuatrocientas fotografías, muchas de las recientes en color y de gran nitidez. Todos los principales acontecimientos de la vida de este Papa quedan plasmados para siempre en estas fotografías: su infancia y juventud, su primera estancia en Roma 1920-1954, los años de su actividad apostólica con la FUCI, en la subsecretaría de estado vaticana, sus ocho años de arzobispo de Milán, 1955-1963, sus viajes, encuentros con personajes de la época y con el pueblo, sus quince años de sumo pontificado, 1963-1978, su proclamación, audiencias a personalidades, sus viajes a países del mundo entero y sus encuentros multitudinarios con el pueblo, sus empeños ecuménicos, sus descansos en Castelgandolfo, sus visitas a pobres, enfermos y obreros, el año santo 1975, las últimas fotografías de su vida, las de su muerte. Una nota breve biográfica final data los momentos más relevantes de su vida. Sin duda es un libro destinado a suscitar emociones y recuerdos únicos, y una estimulante curiosidad sobre el gran don del amor de Cristo a la Iglesia que fue Juan Bautista Montini.

E. Talavera

PERAIRE, J., *Cantando hacia la muerte. Heroico testimonio martirial del joven Francisco Castelló Aleu*. BAC Biografías 9. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 184 págs. ISBN 84-7914-569-2.

El 11 de marzo fue beatificado el joven alicantino Francisco Castelló, que a los 22 años de su vida fue asesinado por confesar su fe cristiana. El autor escribe con emoción su vida; su ambiente y educación familiar, sus años de alumno en colegios religiosos y en el Instituto Químico de Sarriá, su actividades de apostolado y caritativas, sus ilusiones como profesional en la empresa Cross, sus breves días en el servicio militar, su actuación alentadora durante su prisión, sus valientes confesiones de fe, su heroicidad ante la muerte, reflejada en sus despedidas de sus hermanas, de su tía, de su novia. Los cristianos como él merecen ser propuestos como modelos de autenticidad cristiana.

E. Muñoz

PICHLMEIER A., *Wes Geistes Kind. Zum Verhältnis von Spiritualität und Biographie am Beispiel des Ordensgründers Jean-Claude Colin*. Seelsorge 40. Echter. Würzburg 2000. 336 págs. ISBN 3-429-02168-5.

La autora, doctora en teología, encontró en la figura del fundador de la Compañía de María, Juan Claudio Colin (1790-1875) la adecuada biografía en la que se puede mostrar el fenómeno de la espiritualidad. Su estudio pretende presentar de modo sistemático en un ejemplo concreto cómo se entreteje la espiritualidad y la biografía. En el primer capítulo se abordan todos los temas que después se desarrollan analítica y hermenéuticamente; se pone en conocimiento de los lectores la persona e historia de Colin y de la espiritualidad de la Compañía de María por él fundada, y se pregunta si la espiritualidad cristiana se puede abordar biográficamente. El capítulo segundo asegura teológicamente que la atención al sujeto no implica subjetivismo; se muestra que la reflexión biográfica recibe su comprobación teológica y sociológica. El tercero se refiere a Colin; con la ayuda de las teorías del desarrollo religioso-psicológico se investigan los temas centrales de la espiritualidad de la tradición marística en el «Sitz in der Lebensgeschichte» del fundador. El capítulo cuarto trata de las relaciones entre espiritualidad y biografía. Se propone, como conclusión hermenéutica, que la biografía aporta el sentido de un texto escrito por un creyente.

E. Talavera

PUIG-RIGAU, JOSÉ ORIOL, *Escritores Cartujos de España*. 2 tomos. Analecta Cartusiana 161. Institut für Anglistik und Americanistik. Universität Salzburg. 2001. 307 págs. ISBN 3-901995-40-4.

Se reúnen en esta publicación las biografías, descripción detallada de las obras, impresas y manuscritas, de 241 monjes cartujos de España, y una indi-

cación bibliográfica sobre esos autores; incluidos los apéndices 2° y 3° abarca hasta 1999. Se añaden setenta escritos anónimos. El apéndice 1° da noticia de cartas autógrafas de cartujos de España, conservadas en la biblioteca municipal de Grenoble. Los índices de autores y de obras muestran la riqueza del contenido de esta bibliografía cartujana de España.

E. Talavera

RANCE, D., *Un siècle de témoins. Les martyrs du XX siècle*. Le Sarment. Fayard. Paris 2000. 431 págs. ISBN 2-35-9938-8.

El autor no ha pretendido escribir un tratado sobre la teología del martirio y del testimonio de la fe, ni sobre su espiritualidad, sino una especie de ensayo sobre los mártires y confesores de la fe en el siglo XX, sobre todo en los países del Este en la época comunista, que han padecido la persecución más importante de este siglo, por su duración, radicalidad y número de víctimas; el autor ya había escrito sobre estos testimonios en otros siete libros, de los cuales seis están consagrados a los mártires y testigos del Este. Se advierte en las páginas de este nuevo libro su origen en predicaciones y conferencias. Los temas desarrollados en sendos capítulos son: ¿Se puede hablar aún de mártires cristianos?; las paradojas de los mártires y confesores del siglo XX; mártires y confesores de la fe en el siglo XX según Juan Pablo II; la gran paradoja; ¡qué nos doce Cristo?; al encuentro de Cristo; Santa Teresa del Niño Jesús y Carlos de Foucauld; ¿qué es un testigo?, un combate; ser sacerdote católico en la Europa del Este en la época comunista; un combate espiritual; las armas del combate; testigos y maestros de la vida moral; la verdad os hará libres; el arma más poderosa; vencedores con Cristo; en la Iglesia y para la Iglesia. Una excelente bibliografía, agrupada por temas, completa este gran cántico, «el quinto evangelio que todo el mundo puede leer», como escribía en 1994 el marista Enrique Vergès, mártir asesinado en Alger.

E. Talavera

RANDLE, G., *La lucha espiritual en John Henry Newman*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 172 págs. ISBN 84-330-1472-2.

El autor describe el proceso de incorporación del Newman a la Iglesia católica romana como fruto de un largo discernimiento espiritual, como el descrito en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Distingue cuatro etapas: conversión o gran cambio de mente, durante el período 1816-1832; proceso de incorporación del hermano separado, 1833-1838; período de incorporación a la Iglesia católica romana o la gran revolución del espíritu, 1839-1841; confirmación de su decisión, 1842-1845. Se basa este estudio en tres de las obras de Newman: la Apología, los Escritos autobiográficos, y las Cartas y Diarios, de esos años; a través de ellas hace Randle una radiografía de su lucha

interior, y eso es posible porque como dice el mismo Newman en el prefacio de su Autobiografía, o historia de su espíritu: «Quiero que se me conozca como un hombre de carne y hueso, y no como el maniquí que se viste de mis ropas».

E. Muñoz

REPETTO J.L., *San Juan Grande. Apóstol de la misericordia.* BAC Biografías 10. Biblioteca Autores Cristianos 2001. 180 págs. ISBN 84-7914-570-6.

El 10 de diciembre de 1986 declaraba el Papa al entonces Beato Juan Grande patrono de la nueva diócesis de Jerez; diez años después fue canonizado el 2 de junio. El Deán de la Iglesia Catedral de Jerez escribe la biografía de este apóstol de los pobres, de la misericordia cristiana, muy bien enmarcada en el ambiente social y cristiano en que vivió. Fue una vocación, ante todo, de servicio a los pobres; por ella fundó hospitales, les aseguró una pervivencia, se unió a los religiosos hospitalarios que fundó en Granada S. Juan de Dios. El autor identifica también los diversos sitios donde el santo dio sus primeros pasos titubeantes y donde ejerció su misericordia.

E. Talavera

RICCARDI, A., *Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento.* Mondadori. Milano 2000. 522 págs. ISBN 88-04-47687-7.

«Al termine del secondo millennio la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di nartiri»: son palabras de Juan Pablo II, cuya realidad expone el presente libro. El concepto de martirio se ha reinterpretado en el sentido que se juzgan mártires a quienes como Maximiliano Kolbe se ofrece a la muerte en lugar de un compañero: es un «mártir del amor» fraterno.

El autor recorre los martirios de cristianos bajo el sistema soviético, el nazismo hitleriano, y el comunismo de la Europa oriental, en las misiones de Asia, Africa y en América latina, bajo el comunismo asiático o el fanatismo islámico, en los países católicos como Méjico y España, en los conflictos de Africa independiente. Un último capítulo está dedicado a los mártires de la caridad, de la justicia, de las mafias y del terrorismo, a los obispos mártires en América Latina y a las mujeres víctimas de la violencia física.

Un apéndice nos informa de los datos estadísticos que han llegado a la Comisión pontificia de los nuevos mártires hasta el 31 de marzo de este año: un total de 12.692; de ellos 8.670 en Europa, además de 1.111 en la ex-Unión Soviética.

E. Talavera

SAINT-SAMSON, JEAN DE, *Oeuvres complètes 3. Meditations et Soliloques 2.* Edizioni Carmelitane. Roma 2000. 289 págs. ISBN 88-7288-055-6.

Se publican en este volumen treinta contemplaciones de «L'Exercice des esprits amoureux solitaires en leurs solitudes»; en lo posible se ha procurado hacer una trascripción fiel del original; por ello se ha respetado la ortografía antigua, a no ser que obstaculizara demasiado la comprensión del texto; también se ha añadido al final un léxico de las palabras desaparecidas actualmente o en desuso, o cuyo sentido ha cambiado o que el autor ha utilizado en un sentido particular. La introducción nos informa de los manuscritos y de las ediciones de esta obra. También se ofrece un índice de las citas de la Sagrada Escritura, de los autores citados y una breve biografía de ellos, y una sucinta bibliografía.

E. Talavera

SÁNCHEZ REDONDO, Mª ISABEL, *Historia de la COPE (1950-1983). Una radio diferente.* Fundación Universitaria San Pablo C.E.U. Valencia 2001.253 págs. ISBN 84-95219-32-8.

«En el panorama de la radiodifusión española la labor realizada por la Iglesia Católica ha sido poco estudiada. [...] Este libro pretende, y espera conseguir, poner de manifiesto la importancia de la contribución de la Iglesia española en este campo»; ¡y lo consigue!. La autora, doctora en periodismo y profesora de la Universidad San Pablo-CEU de Valencia describe en los tres primeros capítulos la perspectiva global de la radiodifusión católica y sus inicios en Europa y en España; expone luego la gestación de la Cadena de Ondas Populares en los años 1950-1960 y los acuerdos con el Estado; trata luego de la actualización legal y organización de las emisoras de la COPE en los años 1960-1965, la SERCOPE y su organización funcional. En el capítulo cuarto se ocupa de la historia de la Radio Popular de Madrid y su paso de emisora diocesana a emisora central de la cadena nacional (1965-1970), desde los intentos, con la Fundación de El Valle de los Caídos, sus estatutos y evolución posterior hasta llegar a ser una sociedad anónima de servicios; en el quinto capítulo expone la evolución e integración de las emisoras diocesanas en el mapa radiofónico nacional (1965-1970), su problemática, su captación de publicidad, su programación, la política social de la cadena, y la formación del personal. El capítulo sexto informa de la gestación de la COPE como empresa de radiodifusión comercial, su situación económica y jurídica en el bienio 1970-1972, las repercusión del Plan de Ginebra de 1975, y su situación técnica y empresarial tras la adaptación al plan radiofónico nacional, 1980-1982. Muy aleccionadora es la labor educativa desarrollada por radio ECCA, que describe el capítulo séptimo con detalles de su organización, pedagogía, cursos, alumnado, emisoras y el reconocimiento que ha merecido. En el último capítulo encontramos

una breve reseña de la evolución de la cadena COPE desde 1983 hasta la actualidad y los interrogantes actuales. El anexo documental es muy curioso y testimonia el peso de la aportación humana en los comienzos de este apostolado radiofónico; la bibliografía suscita el interés de algo muy nuevo.- No podemos menos de subrayar la aportación tan destacada de antiguos alumnos de nuestra Facultad de Teología de Granada en el origen de Radio Vida, de las emisoras de Radio Popular en Andalucía, y especialmente en Radio ECCA de Canarias; es ingente la labor educativa de esta Radio ECCA, implantada en veintisiete provincias de España y en 14 naciones sudamericanas, y que emite a través de 13 emisoras españolas.

E. Muñoz

SAVONAROLA, G., *Verità della profezia. De veritate prophetica dyalogus.* Sismel. Edizioni Galluzzo. Firenze 1997. 229 págs. ISBN 88-87027-06-4.

Fr. Jerónimo Savonarola O.P. escribió este libro a fines de 1497 poco después de haber sido excomulgado por Alejandro VI y poco antes de su trágica muerte el 23 de mayo siguiente; había publicado este su libro en defensa de la ortodoxia de su actitud y doctrina dos o tres meses antes; ahora se publica la cuarta edición, tras las de 1498, 1507 y 1974; en páginas alternas están el texto latino y la traducción italiana. El fingido diálogo tiene lugar entre Hieronimus y siete personajes, que luego resultan ser los siete dones del Espíritu Santo. La presente edición nos ofrece en su introducción unas notas biográficas de Savonarola, una presentación abundante del contenido de los nueve libros en que se divide el escrito, y un estudio de las fuentes que utilizó Savonarola. En una nota crítica se informa de las ediciones precedentes y sus deficiencias, se describen la edición presente y sus criterios, y se da noticia de las dos traducciones italianas precedentes.

E. Talavera

SENDÍN J., *Santos de leyenda. Leyendas de santos.* BAC popular 147. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 335 págs. ISBN 84-7914-477-7.

Advierte el autor que la leyenda no es una mentira, sino una realidad que se deforma con el deseo y la fantasía de los tiempos siguientes; alguien la vive y le da existencia; luego la cuenta y crece: y al fin se escribe. Así se han formado las leyendas en torno a 57 santos que el autor ha seleccionado en este libro. No son meras biografías edificantes; copia letras de abundantes canciones que expresan la devoción legendaria de los pueblos a su patrono, al abogado a quien acuden para librarse de algún mal u obtener algún bien. Al final de cada una de estas biografías-leyendas añade el autor alguna cita de otras colecciones en las de las que él ha tomado algunos de los datos.

E. Talavera

STEIGERWALD, G., *Purpurgewänder biblischer und kirchlicher Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst*. Hereditas 16. Boregässer. Bonn 1999. 223 págs. ISBN 3-923946-43-0.

Para los pintores del primitivo cristianismo no era indiferente el tipo de vestido y su color con que se iba a representar el personaje; especial importancia tuvo la púrpura. El autor presenta sucesivamente los vestidos de púrpura de Cristo en la literatura y arte de los primeros tiempos cristianos, los trajes purpúreos con que se representaba a María, a la Iglesia, a los ángeles, a los mártires, a los personajes del antiguo y nuevo testamento, a los sumos sacerdotes del antiguo testamento, a los obispos. Estaban bien diferenciados en atención al significado teológico que se les atribuía, y al aspecto que se quería subrayar con ocasión de las controversias teológicas. Tras el análisis detallado de las diversas obras de arte estudiadas, ilustrado con cuarenta reproducciones fotográficas, sintetiza el autor su interesante estudio en unas consideraciones finales. Una abundante bibliografía recoge los libros más citados.

E. Talavera

SUSÓN, BTO. ENRIQUE, *Autobiografía espiritual (Vita)*. Edición de SALVADOR SANDOVAL. Biblioteca Dominicana. Editorial San Esteban. Salamanca 2001. 272 págs. ISBN 84-8260-082-6.

Salvador Sandoval nos ofrece esta nueva traducción castellana de la «Vita» de Enrique Susón a partir de la traducción latina de Lorenzo Surio, 1615, cotejada con las traducciones alemanas recientes. Distingue en la obra el camino espiritual del mismo Susón —vía del principiante, del proficiente, del perfecto—, contado por él mismo y redactado por su discípula Elsbeth Stagel (capítulos 2-34), el camino espiritual de Stagel (capítulos 35-49), y el coronamiento final con instrucciones sobre la perfección mística (capítulos 50-58). En una amplia introducción expone el autor los datos de la vida, no fácil, de Susón, presenta sus obras y su doctrina espiritual, las ediciones de sus escritos en diversas lenguas, la bibliografía. Sintetiza la doctrina espiritual de Susón en estos tres verbos alemanes: «un hombre desprendido debe ser ent-bildet de todas las criaturas, ge-bildet con Cristo, über-bildet en Dios». En notas indica el autor las variantes e interpolaciones que hizo en su traducción el obispo de Puebla, Méjico, Juan de Palafox, y otras indicaciones sobre la exactitud de la propia traducción.

E. Muñoz

TAMBURINI FIL., SCHMUGGE L., *Häresie und Luthertum. Quellen aus dem Archiv der Pönitentiarie in Rom (15. und 16. Jahrhundert)*. Schöningh. Paderborn 2000. 231 págs. ISBN 3-506-73269-2.

Las competencias de la Penitenciaría romana, creada en la mitad del siglo XII para resolver los casos reservados al pontífice, se extendían de hecho más allá de los casos de conciencia y dudosos, gracias a concesiones especiales que otorgaba el papa al penitenciario mayor. Se recogen ochenta y un documentos, de los cuales los nueve primeros, de los siglos XIII y XIV no tratan ni de católicos disidentes ni de hechos preluteranos, pero se transcriben para mostrar esa ampliación de competencias de la Penitenciaría. los documentos 10 al 20 se refieren a disensiones religiosas que serpenteaban claramente entre el clero y sobre todo en los monasterios de varios países europeos en los siglos XV y XVI. La mayor parte, sin embargo, de los documentos recogidos, del 21 al 81, se refieren de modo más o menos directo al período de la reforma luterana, y a países, no sólo de lengua alemana, sino también a Italia, Francia, Bélgica, España, Holanda, Polonia, Inglaterra, y a las islas de Creta y Querso. En cada documento encontramos una introducción explicativa del caso y del protagonista, y su signatura, o el libro de donde se ha tomado. Esta misma indicación, junto con la fecha, lugar, protagonista, temática se nos ofrece al final de libro en un catálogo cronológico de los documentos.

E. Talavera

TELLECHEA J.IGN., *Estuvo entre nosotros. Mis recuerdos de Juan XXIII en España*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Popular 148. Madrid 2000. 206 págs. ISBN 84-7914-488-2.

El núcleo central de estos recuerdos lo constituye el diario del entonces Cardenal Roncalli, días 15 a 30 de julio de 1954, durante su viaje de peregrinación en auto a Santiago de Compostela desde Hendaya por Loyola, Javier, Comillas, Covadonga, Lugo, y vuelta hasta la frontera de francesa por Astorga, Salamanca, Avila, Burgos, Manresa, Barcelona. En el viaje le acompañaron el autor del libro, José Ignacio Tellechea y José S. Laboa. El libro reproduce el manuscrito de las hojas de almanaque en donde escribió Juan XXIII ese diario, se transcribe el texto original italiano, se adjunta la traducción castellana, y siguen cada día unas páginas del autor que comentan los incidentes de la jornada, y añaden detalles que reflejan la bondad del futuro «papa bueno», y son pintorescos a veces. En la introducción explica el autor sus primeros contactos con Roncalli; tras el diario añade el autor otros datos de posteriores ocasiones en que pudo relacionarse con el cardenal en Venecia y con el mismo, ya Romano Pontífice, en Roma. Como apéndice añade el artículo «Juan XXIII por dentro», que publicó en 1964, en la revista Surge. La viveza de estilo y la simpatía

de las anécdotas hacen sumamente agradable la lectura del libro, y aumentan la estima por la sencillez y bondad del Papa, recientemente beatificado.

E. Talavera

*The Jesuits. Cultures, sciences, and the Arts, 1540-1773.* edited bay JOHN W. O'MALLEY S.J. ET AL. University of Toronto Press. 772 págs. ISBN 0-8020-4287-2.

Se publican en este volumen treinta y dos aportaciones de participantes en una conferencia internacional celebrada en Boston College, en mayo 1997, bajo el mismo título del volumen. Se pretendía que especialistas de diferentes disciplinas intercambiasen conocimientos y así lograr una comprensión más completa del jesuita de la «antigua Compañía», anterior a la supresión de 1773. En una primera parte, «Reconstruyendo la historia de los jesuitas», J.W. O'Malley da una visión general de la historiografía jesuita, su situación histórica en el «Early Modern Catholicisme», como él prefiere, más bien que en la contrarreforma o en la reforma católica, y analiza qué son los jesuitas y los elementos de su «modo de proceder». G.A. Bailey, reflexiona sobre la existencia de un estilo jesuítico, M. Fumaroli estudia las ventajas y defectos de la retórica renacentista y su repercusión en los jesuitas, R. Feldhay trata de la cultura científica en los jesuitas. La escena romana es el subtítulo de la segunda parte, en la que Cl. Robertson aborda la cuestión del estilo jesuítico y los dos cardenales Farnesio, L. Rice trata de las academias solemnes en el colegio romano, M.J. Gorman describe el episodio de la visita de Cristina de Suecia a dicho colegio y algunas muestras de sus valores científicos, y M. Murata analiza la obra de Atanasio Kircher «Musurgia universalis». En la tercera parte seis artículos tratan de las interrelaciones culturales en las misiones de ultramar: St.J. Harris pondera la importancia de los viajes en la aportación de los jesuitas al conocimiento geográfico, Fl. Hsia trata de las actuaciones de jesuitas en la Real Academia de las Ciencias de Paris, D. Deslandres expone el mundo misional de los jesuitas franceses de ese período, Th. da Costa trata del arte y artistas jesuitas en Europa central y en las Américas, M. Mörner analiza el papel de los jesuitas en la introducción de la cultura barroca en la región del Río de la Plata, y T.F. Kennedy se ocupa de la opera de Kapsberger con motivo de la apoteosis o canonización de S. Ignacio y S. Francisco Javier en 1622. Entre asimilación y dominación es la idea central que desarrolla la cuarta parte, «Encuentros con el otro», y que trata de la relación de los jesuitas con la cultura china —N. Standaert—, el confucianismo —Q.Zhang—, las artes en Mughal, India —G.A. Bailey—, el «Diálogo sobre la vida eterna» de Roberto de Nobili —Fr. X. Clooney—, y los jesuitas ante los pueblos indígenas de Filipinas —R. Javellana—. El subtítulo de la quinta parte es «Tradición, innovación y acomodación»: I. Lavin trata de la imagen del monarca cristiano ideal en Bernini, D. Kowal expone la contribución de los jesuitas al desarrollo

arquitectónico en la India portuguesa, J. Lara estudia la estética jesuítica de J.B. Villalpando, A. Simmons se ocupa de los comentarios de jesuitas al «De anima» de Aristóteles, M. Hellyer presenta los jesuitas físicos en la Alemania del siglo dieciocho, y St. Obirek trata de la relación de los jesuitas con el samartianismo polaco. En la parte sexta, bajo el subtítulo de «Conversión y confirmación mediante la devoción y las artes» encontramos los estudios de J.Ch. Smith sobre el arte de la salvación en Baviera, de K.J. Höltgen sobre Henry Hawkins, un escritor jesuita y la simbología en la Inglaterra de los Estuardos, de J.F. Keenan sobre la casuística y la espiritualidad jesuítica, P. Castagna sobre el uso de la música por los jesuitas en la conversión de los indígenas del Brasil, W.J. Summers sobre los jesuitas en Manila y Cl. Bargellini sobre las devociones de los jesuitas y los retablos de la Nueva España. Tres reflexiones finales sintetizan las ricas aportaciones de estos tan interesantes estudios.

E. Talavera

THEO BUSS, *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*, La Paz/Quito 1996, 327 págs.

El autor, nacido en Zurich, es pastor metodista y experto en comunicación. Ha desarrollado actividades en su patria, en Sicilia y en Bolivia.

Th. Buss entiende el ecumenismo en este libro en sentido muy amplio, pues incluye también el diálogo interreligioso y el intercultural, todo «en la perspectiva» de la teología de la liberación. Si a ello se añade un capítulo de la segunda parte sobre la inculturación del cristianismo en América Latina, nos encontramos con que el movimiento ecuménico propiamente tal apenas obtiene unas 140 páginas de las más de 320 de la obra.

Cada capítulo o «unidad» termina con un cuestionario de recapitulación, y las dos partes del libro se cierran con sendas listas de bibliografía. En la de ecumenismo se echa de menos una referencia a las revistas más serias, al menos las que se editan en lenguas de fácil acceso para el lector ordinario; ellas le garantizarían una actualización permanente, a medida que los libros citados envejecen. Pienso en Diálogo ecuménico (Salamanca), Irénikon e Istina (París), las italianas Studi ecumenici y Nicolaus (Venecia y Bari), y dos en inglés, Journal of Ecumenical Studies (Philadelphia) y The Ecumenical Review (del WCC). Todas de Europa y América del Norte, pese al recelo de TB -pero de ahí también son casi todas las obras que él recomienda.

La lectura de la obra deja la impresión de una mezcla algo forzada de muchos temas. Caso extremo quizá sea el de la «unidad 4ª» ya mencionada, «El cristianismo se ha inculturado paulatinamente durante siglos», capítulo variopinto en el que se acumulan asuntos tan dispares como la vida sexual, la Trinidad, el modo de elección de obispos, el juridicismo, o el libro *The other Spanish Christ. A Study in the spiritual history of Spain and South America*,

1933, del presbiteriano escocés JOHN ALEXANDER MACKAY, para quien el Cristo que llegó a América no habría resucitado sino que se quedaba en los «Cristos retorcidos que luchan con la muerte» de las procesiones de Semana Santa, el Cristo «para siempre muerto» en verso de Unamuno -interpretación que TB no está en condiciones, dice, de «confirmar o desmentir» (p. 169).

Héctor Domínguez

TIHON, A., *Christianisme et société. Approches historiques*. Publications des Facultés Saint-Louis. Bruxelles 2000. 344 págs. ISBN 2-8028-0135-X.

Como homenaje a Andrés Tihon, profesor emérito de las Facultades de San Luis en Bruselas, se recogen en este volumen trece artículos suyos, relacionados con la historia religiosa de Bélgica en los siglos XIX y XX. El primero trata de la historia religiosa cuantitativa con referencias a los estudios que se pueden consultar. Siguen un artículo sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Bélgica francesa, 1794-1815, tres artículos sobre el catolicismo en general en Bélgica, 1830 a 1962, y una aproximación estadística sobre los religiosos en Bélgica, siglos XVII al XX. los tres artículos siguientes tratan de la actuación docente del clero secular en la diócesis de Malinas, siglo XIX, de la enseñanza secundaria en las provincias meridionales de los Países Bajos, 1815-1830, y de la instrucción religiosa en la enseñanza secundaria estatal después de la guerra escolar de 1879. Dos artículos tratan después de los movimientos de laicos en los siglos XIX y XX, y de la visión política, económica y social de Cardijn (1942-1967). La historia religiosa del Brabante valón en el siglo XVIII y los ingresos y gastos de los párrocos en el decanato de Jodoigne, en 1787, son objeto de los dos últimos estudios seleccionados. Estos artículos cumplen la máxima de su autor: «Componer la historia religiosa no es componer una historia desgajada del resto, sino estudiar la dimensión religiosa de la sociedad, de los grupos sociales y de los individuos».

E. Talavera

TURBANTI G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costitu zione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2000, 830 págs.

Preparado para la obtención del doctorado, este trabajo se encuadra dentro del proyecto internacional dirigido por G. Alberigo sobre la historia del Vaticano II. Precisamente Giovanni Turbanti ha sido uno de los colaboradores del cuarto volumen de la *Storia del Concilio Vaticano II*, que ha salido a la luz en el año 2000.

Lo primero que hay que subrayar tras la lectura de este grueso volumen que presentamos ahora es el rigor analítico del autor, que ha investigado no sólo las muchas publicaciones que existen ya sobre el tema, sino muy princi-

palmente los archivos de más de 30 de los principales protagonistas del Concilio (padres conciliares y peritos) y los diarios de Chenu, Congar, Lebret, Semmelroth, Tromp y Tucci. Esto le ha permitido esclarecer muchos detalles del complejo proceso redaccional de la "Gaudium et spes".

Pero Turbanti no se limita a investigar dicho proceso redaccional. Enmarca además la Constitución Pastoral dentro del proceso más amplio del todo el Concilio. Y es que subyace en el autor la convicción de que este documento es el mejor reflejo de lo que el Concilio fue y del camino a través de cual llegó a descubrir y a realizar lo que quería ser: fueron muchos los hechos que se sucedieron desde la intuición originaria de Juan XXIII y las primeras orientaciones que él fue dando hasta que se alcanzó una suficiente claridad sobre el enfoque y finalidad de un concilio no doctrinal sino pastoral y de diálogo con el mundo moderno. A este proceso de autoclarificación dedica Turbanti los dos primeros capítulos: uno para la fase preparatoria y otro para la primera sesión antes de que se propusiera siquiera la elaboración de un texto sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno.

El libro de Turbanti ofrece una información riquísima, que baja a innumerables detalles y aporta muchos testimonios directos. Pero esto no impide captar lo que fue el hilo conductor del proceso que condujo a la "Gaudium et spes" a través de un camino lleno de debates, perplejidades y avances. Si los textos de la etapa preparatoria (todavía con una temática distinta) adoptaban una postura abiertamente doctrinal desde la que la Iglesia se confrontaba con el mundo moderno para denunciar y condenar los principales errores de éste, ya el primer borrador elaborado durante el Concilio buscaba un equilibrio entre la intransigencia anterior, tan marcada todavía por la idea de cristiandad, y diversas formas de compromiso cristiano orientadas a la transformación de la sociedad. Lo que autor llama etapa del protagonismo belga (el esquema de Malinas, elaborado por el equipo del Card. Suenens y muy inspirado por el P. Congar) tiene un enfoque claramente eclesiológico con una fuerte insistencia en la misión de la Iglesia. Todavía destacan en este esquema la importancia del diálogo como forma de relación Iglesia-mundo (tema tan querido a Pablo VI) y el recurso a una antropología teológica desde la que entrar en el diálogo entre los distintos humanismos. Al llegar a 1964, el nuevo esquema elaborado en Zurich opta por un enfoque cristológico, que subraya la participación de toda la humanidad en una historia común y en un destino único de salvación: se destacaba así la solidaridad del género humano y la universalidad de la obra redentora de Cristo. Y era en ese marco donde la Iglesia estaba llamada a escrutar los signos de los tiempos. Este modelo, basado en la encarnación, es el que finalmente se impuso, aunque no dejó de suscitar reservas y críticas durante la última etapa conciliar. Pero todo esto sirvió para matizar y enriquecer un texto que habría de pasar a la posteridad como la mejor expresión del esfuerzo de la Iglesia por encontrar su lugar en el mundo moderno.

Este libro es, en síntesis, una excelente contribución para esclarecer un reto siempre abierto y da elementos para seguir elaborando, en las condiciones de hoy, las respuestas teológicas y pastorales.

Ildefonso Camacho

VÁZQUEZ BORAU, J.L., *Carlos de Foucauld y la espiritualidad de Nazaret*. BAC Espiritualidad 15- Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 140 págs. ISBN 94-7914-573-0.

En la primera parte del libro el autor describe el trabajo de la gracia en la persona de Carlos, vizconde de Foucauld de Pontbriand, su búsqueda apasionada del sentido de su vida tras su conversión, sus diversos intentos y sus numerosos viajes y consultas en busca de la orientación definitiva de su vida, su empeño por conseguir continuadores de su obra, su integración en el pueblo de los Tuaregs, donde fue asesinado el 1 de diciembre de 1916; incluye también en esta parte pensamientos de Foucauld desde Nazaret y desde Tamanrasset. En la segunda parte expone los elementos fundamentales de la espiritualidad de Nazaret, glosando siete artículos de «Consejos espirituales» de Foucauld, y siete actitudes fundamentales de la misma espiritualidad.

E. Muñoz

VILANOVA, E., *Meditación sobre la Iglesia del siglo XX*. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC 2000, 33. Madrid 2000. 124 págs. ISBN 84-7914-484-X.

Al concluir el siglo actual el autor reflexiona sobre los principales acontecimientos eclesiales de estos últimos cien años: en catorce meditaciones trata de una amplia gama de temas: el adiós a la nostalgia; la primacía de la experiencia religiosa; la utopía de la paz y las discutidas actuaciones de los papas en los conflictos bélicos; la actitud de la Iglesia española en la guerra civil, las posibilidades de la esperanza después de los horrores de Auschwitz y de Hiroshima; el surgir de la teología feminista distinta de la teología de la mujer; la euforia suscitada por el concilio Vaticano II y el desencanto posterior a causa de la carencia de instituciones que secundaran sus avances; la reforma litúrgica; la espiritualidad laical o más bien cristiana; la meditación desde la realidad de América latina; el significado del acontecimiento de Asís, 1986; la oportunidad y desafío para la Iglesia que constituye la nueva Europa; el pluralismo característico de este final de siglo.- Son unas reflexiones sobre temas muy vivos que harán pensar provechosamente a los lectores.

E. Muñoz

WENGER A., *La persecuzione dei cattolici in Russia. Dagli archivi del KGB.* San Paolo. Roma 1999. 356 págs. ISBN 88-215-4088-X.

El autor, que ya había publicado en su libro *Rome et Moscou*, insiste ahora en la persecución de lo católicos en Rusia a partir de los documentos de archivos del KGB, abiertos parcialmente a los investigadores. La perspectiva del autor se centra en la iglesia de San Luis en Moscú, en la que a partir de 1926 el obispo Neveu y los religiosos asuncionistas alentaron a los católicos de Rusia. Aunque aporta muchos datos de la correspondencia entre D'Herbigny y Neveu, su principal fuente y novedad son los interrogatorios y el desarrollo de los procesos a que fueron sometidos algunos de los católicos, y su sentencia condenatoria; no se detiene en los sufrimientos en las prisiones y campos de concentración, descritos por otros autores. Después de unas consideraciones generales sobre la persecución religiosa por el régimen comunista, expone la persecución sufrida por el grupo oriental de Solovev y las tres parroquias latinas de Moscú, el viacrucis de las religiosas dominicanas y su superiora Anna Abrikosova hasta su total extinción, los deportados de Solovki, las dolorosas vicisitudes del obispo Bartolomé Remov, ortodoxo que pasó a la Iglesia católica por influjo de Neveu, y las de su grupo de fieles, y el ambiente religioso de esos dos obispos, el gran terror de 1937, los interrogatorios del P. Juan Nicolás y del P. Leoni, y el heroico testimonio, procesos y lucha por la rehabilitación, de las señoras Alicia Ott, madre e hija, recompensados, en lo humano, por la Legión de Honor francesa y la Medalla pro Ecclesia et Pontifice, en 1962, después de su vuelta a Francia. Son relatos estremecedores y aleccionadores de lo que han sido, y son, el terror y los sufrimientos bajo los regímenes policíacos y totalitarios; lo que aquí se revela del régimen soviético es aplicable a todos los regímenes policíacos y totalitarios comunistas, fascistas y de derechas. Alentamos la esperanza de que en tercer milenio prevalezcan en el mundo los derechos humanos.

E. Talavera

*Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts.* Hsgb. HELMUT MOLL, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. 2 Bänder. Zweite, durchgesehene Auflage. Ferdinand Schöningh. Paderborn 2000. 1308 págs. ISBN 3-506-75778-4.

El Papa Juan Pablo II manifestó en su carta «Tertio millennio adveniente» su deseo de reunir un martirologio de quienes en el siglo XX han dado su vida en aras de su fe cristiana. La Conferencia Episcopal alemana confió esta misión al prelado H. Moll, y esta que presentamos es la segunda edición, revisada, de su martirial compilación. Ha recogido en ella las fotos, los datos biográficos de esos mártires y alguna bibliografía, fuentes y literatura, sobre ellos.

Distingue cuatro secciones. En la primera reúne a los mártires del tiempo

del nacionalsocialismo, 1933-1945, sacerdotes diocesanos y laicos, agrupados por circunscripciones eclesiásticas, religiosos de 23 institutos, y religiosas y mujeres pertenecientes a institutos de vida consagrada. En la sección segunda reúne a los mártires de la época comunista, desde 1917, agrupados en diversas regiones. La tercera sección ofrece las mártires por la castidad en diversas regiones del este, jóvenes, religiosas de la congregación de Santa Isabel en Neisse y otras mujeres y religiosas de diversas regiones, hacia el fin de la segunda guerra mundial, y también el martirio de quienes intentaron protegerlas. En la cuarta sección se agrupan los mártires en los países de misiones, pertenecientes a veinte institutos misioneros.

En un primer índice encontramos los nombres de los 750 mártires, con las referencias de las páginas de su biografía y otras en que están aludidos; se añaden las referencias de otros cinco mártires no católicos que afrontaron su martirio en grupos ecuménicos. El índice de personas recoge las citas de más de dos mil quinientas personas de este siglo citadas en el libro; el de lugares acumula casi tres mil nombres.

E. Talavera

ZOLLA E., *Los Místicos de Occidente.* 4 vols. Paidós Orígenes 13-16. Paidós. Barcelona 2000. 495+433+429+386 págs. ISBN 84-493-0930-1.

La editorial Paidós nos ofrece la traducción castellana a partir de la tercera edición italiana, 1997, del libro de Elémire Zolla. Es, ante todo, una antología de textos espirituales de autores occidentales; por ello en el primer volumen encontramos textos del mundo antiguo pagano y cristiano, a excepción de los textos de Platón y de los libros recibidos en el Nuevo Testamento; son textos de dieciocho autores paganos, de evangelios y hechos apostólicos apócrifos, de veintisiete autores griegos y latinos, padres de la Iglesia, como Basilio, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, escritores eclesiásticos, como Juan Clímaco o Gregorio Magno. En el segundo volumen se recogen textos de once autores medievales, entre otros, Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, etc, de hesicastas y maniqueos, de dos dominicos, del primer franciscanismo, de autores flamencos y alemanes, y de Llull, Taulero, Vicente Ferrer, Tomás de Kempis, Dante, Catalina de Siena, etc. En el tercer volumen los textos seleccionados son de autores italianos —desde Bernardino de Siena a Alfonso de Liguori y Pablo de la Cruz—, e ingleses, alemanes y flamencos de la edad moderna. El cuarto volumen ofrece textos espirituales de autores franceses, como Calvino, Postel, Francisco de Sales, Pascal, Fénelon, etc., y de españoles y portugueses de la Edad Moderna, los más significativos de ese período; por ejemplo, de Ignacio de Loyola selecciona de sus Ejercicios espirituales el presupuesto, exámenes, adiciones, ejercicios de la primera semana, tres modos de orar, algunas reglas de discreción de espíritus. Precede

los textos de cada escritor una breve nota biográfica y unas pinceladas sobre su espiritualidad.

En el primer volumen encontramos una amplia introducción sobre el estado místico del hombre, y sobre la contemplación y lectura de la bóveda celeste, como objeto de la contemplación mística, que continúa en unas páginas al comienzo del tercer tomo. En esa introducción sintetiza Zolla el misticismo que él presenta; «el misticismo es la repetición de la experiencia iniciática en una civilización que ya no es unánime; es un retorno de la tradición en sentido propio, recuerdo involuntario de una realidad sepultada». «No por casualidad el misticismo lleva a menudo a la creación de nuevas comunidades dentro del Estado o en sus márgenes, que tienden a restablecer las condiciones de una comunidad más arcaica, donde queda restablecida la pureza de costumbres (voto de castidad), la fusión de voluntades (voto de obediencia) la indiferencia ante la ganancia y la acumulación de bienes (voto de pobreza)».

E. Muñoz

ZUBIZARRETA, K., *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de los Conventos Franciscanos de Arantzazu y Zarautz*. EFA. Frantziskotar Argitaletxea. Arantzazu-Oñati. 1998. 307 págs. ISBN 84-7240-164-2.

Un interesante prólogo histórico nos informa de las vicisitudes de esta Biblioteca desde el siglo XVI hasta el presente: sus orígenes, sus fundadores, los cinco incendios que ha padecido con diferentes consecuencias, etc. Once son los temas de los fondos más importantes de esta Biblioteca, como teología, Biblia, espiritualidad, literatura, cultura vasca, etc. De cada obra se indica el título completo, las notas topográficas, edición, descripción física, conservación y signatura. Como apéndice se ha añadido la relación de impresos del siglo XVI del convento de Zarautz, del que también se da unos datos históricos.

El Catálogo tiene dos grandes secciones: el catálogo general, dividido en tres partes: incunables de la biblioteca del Santuario de Arantzazu, los impresos del siglo XVI de la misma biblioteca, los impresos del siglo XVI de la biblioteca de los franciscanos de Zarautz. Además encontramos en el libro índices de títulos de las obras, de autores con sus obras indicadas por la numeración de ellas, de autores franciscanos con indicación de sus obras, de lugares de impresión con referencia de las obras publicadas en cada uno de ellos, de impresores con indicación de sus impresos, y lugar y año de la impresión. Se nos informa también de la informatización de estos fondos: más de 40.000 fichas de libros; «con los datos extraídos del ordenador se han formado 13 volúmenes de catálogos, debidamente encuadernados»

E. Talavera

## 8. Filosofía.

ALESSI, A., *Sui sentieri della veritá. Introduzione alla filosofia della conescenza.* LAS (Libreria Ateneo Salesiano), Roma, 2001, Biblioteca di Scienze Religiose, nº 164, 349 págs. ISBN 88-213-0464-7

La filosofía del conocimiento es una disciplina filosófica en alza en Europa. En estos últimos años son muy abundantes los estudios y manuales publicados en España. Este mismo fenómeno se está produciendo en Italia. El profesor Adriano Alessi es profesor ordinario de filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y autor de una docena de libros de su especialidad. El volumen que comentamos es un completo manual de Filosofía del Conocimiento. La claridad expositiva, la sistematización de los contenidos, la articulación de los conceptos fundamentales, el interés por partir de un nivel muy básico para acompañar al lector hacia contenidos más complejos son algunos de los indudables valores de este tratado. Estructurado en seis capítulos, una completa introducción y un capítulo conclusivo, permite obtener una perspectiva general de la problemática filosófica de la filosofía del conocimiento. Aunque no lo expresa en la introducción, debe ir destinado a los alumnos de sus cursos universitarios que no poseen mucha base filosófica. La introducción contiene una excelente síntesis de la problemática actual del conocimiento y sus implicaciones en la Teología y otras ramas del saber. El objetivo de esta reflexión filosófica, según su autor, es "la búsqueda de la verdad" (pág. 43). Escrito antes de la publicación de la *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, coincide con las ideas del pontífice en su reiterado interés por mostrar la orientación de la mente humana hacia la verdad. El desarrollo de esta problemática se mueve dentro de un esquema clásico tomista. Desde esta atalaya contempla el panorama de las gnoseologías, sin llegar más allá del Neopositivismo. Las modernas teoría de la verdad (desarrolladas en estos últimos 50 años) están ausentes del intento de síntesis. De igual modo, la fenomenología, la sociología del conocimiento y la filosofía de la ciencia, tan presentes en la reflexión filosófica de las modernas filosofías del conocimiento, están casi ausentes en este libro. Posiblemente, su autor reserve a un próximo volumen el desarrollo explícito de la nueva filosofía del conocimiento, reservando a este tomo los desarrollos clásicos. Se debe destacar una abundante bibliografía, en la que -como es natural- abundan los autores italianos, pero en la que encontramos lagunas importantes de autores de otros países y, sobre todo, de los filósofos de las ciencias empíricas, tan importantes hoy en cualquier desarrollo de la epistemología.

Leandro Sequeiros

ARANGUREN, L.A., *El reto de ser persona*. BAC Ensayos 10. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 325 págs. ISBN 84-7914-494-7.

Jean Lacroix es uno de los grandes pensadores desconocidos en el ámbito del personalismo comunitario de este siglo, que cuenta como figura profética indiscutible a Emmanuel Monier. Lacroix cofundó junto con él, su entrañable amigo, la aventura del movimiento y revista «Esprit». Luis A. Aranguren en este libro intenta recrear el itinerario de personalización al que se enfrenta el hombre de hoy, a partir del propio itinerario vital de Lacroix y de la aportación de su pensamiento. En un primer capítulo presenta el itinerario personal de Lacroix y sus cualidades de filósofo; en el segundo expone el pensamiento de Lacroix sobre la persona como quehacer en tensión, como idea, desde la metafísica del devenir, el dinamismo de la personalización, la dimensión comunitaria de la persona; en el capítulo tercero estudia a la persona en las situaciones límites, el fracaso y la culpabilidad; en el cuarto capítulo trata del reconocimiento de Dios, su enfoque desde la sociología de la religión, la filosofía de la persona y el sentido del ateísmo, la opción por el misterio, la dialéctica entre el deseo y los deseos, y el papel de Lacroix en el conflicto entre razón y fe. Añade una muy amplia bibliografía —libros y artículos— de Lacroix y de autores sobre Jean Lacroix.

E. Ruiz

BIOLO, S., *L'Autocoscienza in S. Agostino*, Analecta Gregoriana 172, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, 233 págs. ISBN 88-7652-847-4.

Hace treinta años publicó el autor en esta colección su disertación doctoral «La Coscienza nel De Trinitate di S. Agostino»; en esta reedición corregida y revisada, cambia ligeramente el título; prefiere «Autoconciencia» que indica mejor la íntima intuición de sí mismo, que no es un conocimiento, sino que es un principio previo y acompaña interiormente toda actividad intencional del sujeto; además, la investigación se extiende a otros escritos de San Agustín. En una primera parte, analítica, estudia la conciencia de sí en los textos extratinitarios agustinianos, sobre la cual no cae el error, sino en el conocimiento de sí, la duda como ejercicio cierto del conocimiento racional, y el sujeto psicológico consciente en el «Yo-mente» como «memoria de sí». En la segunda parte, sistemática, propugna que la conciencia es noticia de sí, previa al conocimiento y al amor; que es de suyo informe; que es noticia de sí concomitante a los actos; que es interior presencia del alma. En las conclusiones subraya que la estructura unitaria y trinitaria de la conciencia se revela en el conocimiento y en el amor, que la conciencia no es conocimiento, que la «memoria de sí» es la autoconciencia espiritual.

E. Ruiz

*Fé e Razão: Caminhos de diálogo*. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia (Lisboa). Colecção «Fundamenta» 20. Edições Didaskalia. Lisboa. 302 págs. ISBN 972-651-251-4.

En junio de 1999 se tuvieron en Lisboa las IX Jornadas Ibéricas de Teología Fundamental en las que se reflexionó sobre la relación entre la filosofía y la teología con motivo de la publicación en setiembre del año anterior de la encíclica «Fides et Ratio»; en el presente volumen se ofrecen las comunicaciones presentadas en dichas Jornadas. R. Fisichella introduce en el espíritu de la encíclica, analizando la relación entre fe y razón; P. Gilbert diserta sobre la negación inmanente en la filosofía contemporánea y la afirmación teológica; Juan A. Martínez Camino expone el pensamiento de W. Panenberg sobre la necesidad de la filosofía, el uso que de ella hace Panenberg en su teología, concluyendo con unas consideraciones críticas; J. Duque trata de la teología y la filosofía en el contexto posmoderno; T. Muro reflexiona sobre la historia de la salvación en nuestros tiempos de u-cronía y sin-sentido; J. Martínez Gordo diserta sobre la empatía trascendental en el diálogo entre diversos filósofos agnósticos y la teología; V. Vide relaciona la razón comunicativa y la teología fundamental y se pregunta qué se entiende hoy por razón; A. Alves presenta un encuadramiento formal de la relación entre filosofía y teología; S. Pié-Ninot trata de la circularidad entre fe y razón y sus desafíos; J. Coutinho expone sus reflexiones sobre ciertas ausencias que advierte en la «Fides et Ratio» en relación con la verdad; N. Brás da Silva subraya el lugar de encuentro de la Verdad que es la comunicación según la encíclica; P. Rossa destaca la dimensión sapiencial de la encíclica; Ll. Oviedo reivindica el lugar de la filosofía en el programa de teología fundamental; J.L. Cabria estudia la teología y la filosofía en el pensamiento de X. Zubiri; X. Molans destaca la actualidad de M. Blondel en la teología fundamental; B. Domingues indica las convergencias entre el saber y el acreditar.

E. Ruiz

HUNDECK, M., *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfuns- und Erlösungslehre*. Bonner Dogmatische Studien Bd. 32. Echter Verlag. Würzburg 2000. 420 págs. ISBN 3-429-02281-9.

El presente estudio ha surgido en el marco del proyecto de la Deutschen Forschungsgemeinschaft, «Jüdische Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert». Y es que la filosofía de Hans Blumenberg se inscribe entre los más firmes ensayos fenomenológico-históriicos de la segunda mitad del siglo XX. Su obra se presenta al mismo tiempo como una relectura de la historia del espíritu occidental y como una discusión crítica de las exigencias del cristianismo. La filosofía de Blumenberg se basa en el ímpetu de la fenomenología y de la metaforología. La presente investigación pone la obra de Blumen-

berg en diálogo con el pensamiento judío del siglo pasado y llega a sorprendentes coincidencias con los grandes tratados de teología. Desde sus puntos de vista, siempre nuevos, de la teología de la creación de la cristología y de la soteriología surgen cercanías y distancias respecto al pensamiento judío, que hacen más comprensibles las propuestas teológicas de Blumenberg, las iluminan y las continúan. Por ello se puede entender su pensamiento como un pensamiento de equilibrio, y en la correlación de mundo y tiempo se puede reconocer un ethos que aboga por una sopesada actitud entre las posibilidades de creación de todos los sujetos de todos los tiempos y las propuestas de salvación del hombre. En el presente estudio sobre el concepto de mundo y de tiempo destaca la filosofía de Blumenberg como un pensamiento de responsabilidad histórica, una pretensión de hacer valer la atención sobre el provenir, en tanto que se manifiesta en lo que ha sido.

E. Ruiz

JAMMER, M., *Einstein and Religion*. Princeton University Press, New Jersey, 1999, 279 páginas, ISBN 0-691-00699-7

En los últimos cinco años son frecuentes los libros que afrontan las conflictivas relaciones entre los científicos y la religión, la ciencia y la teología, el pensamiento racional y la posibilidad de experiencias transcendentes. En este interesante debate no puede estar ausente la figura de Albert Einstein (1879-1955) judío religioso. Pero su experiencia religiosa judaica era heterodoxa, hasta el punto de que pidió no ser enterrado por el rito judío. Es ya un tópico citar la frase del genial descubridor de la teoría de la relatividad: "la ciencia sin religión está coja; la religión sin ciencia está ciega". Tuvo la osadía de apostar fuerte por la necesidad de un encuentro entre ciencia y religión en una época de fuerte positivismo. Max Jammer, profesor emérito de Física y rector de la Universidad de Bar-Ilan en Israel, recorre en un estilo directo aderezado de anécdotas el pensamiento y el sentimiento religioso de Einstein. Pero el autor ha indagado en los archivos de Einstein en la Biblioteca de la Universidad Nacional de Jerusalén y en la Biblioteca del Seminario Teológico Unitario de Nueva York.

El estudio se divide en tres grandes capítulos, referentes a los tres aspectos que pueden considerarse en la problemática de las relaciones entre Einstein y la religión: el capítulo primero se centra en la religiosidad de Einstein y el papel de la religión en su vida privada; el segundo capítulo aborda el complejo tema de la filosofía de la religión de Einstein; y el tercero se refiere a las implicaciones teológicas de la Física de Einstein. El autor distribuye la extensa bibliografía en las notas a pie de página y concluye su trabajo con un excelente índice temático.

L. Sequeiros

MANZANO G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 33. Murcia 2000. 525 págs. ISBN 84-46042-45-3.

Reúne el autor en este volumen diversos estudios publicados en la revista «Verdad y Vida», 1974, de Madrid, «Antonianum», 1974 y 1996, de Roma, y otro inédito. Pretende desvelar el pensamiento de Escoto en torno al conocimiento formalmente como tal, pues aunque abundan estudios sobre el pensamiento escotista sobre el conocimiento, no se ha hecho un estudio pormenorizado de la tercera parte de la distinción tercera, en la que se descubre tanto el pensamiento genuino de Escoto como su originalidad, basada en su principio estructurante, el principio de causalidad parcial.

El autor expone el proceso cognoscitivo en Escoto y su crítica a posiciones anteriores, la intelección según Escoto, los conocimientos concretos y los derivados; en sus conclusiones subraya los aspectos sobresalientes de Escoto sobre la actividad cognoscitiva, sobre el orden originario del conocer y sobre el acto científico. Reflexiona finalmente sobre el realismo escotista y su comparación con el pensamiento de Santo Tomás. Se editan a continuación, en su texto original y en traducción castellana, las Cuestiones quodlibetales XIII «Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi» y la XV «Utrum respectu illius verbi creaturae intellectus possibilis sit activus vel passivus» (ed. Vivès, t. 25, págs. 507ss), y las Cuestiones 1 a 3, de la parte 1ª, de las Ordinationes (ed. Vaticana, t. 3, págs. 49ss), en los que se basan los estudios del autor.

E. Ruiz

MARION, JEAN-LUC / WOHLMUTH, JOSEF, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Kleine Bonner Theologische Reihe. Borengässer. Bonn 2000. 69 págs. ISBN 3-923946-49-X.

El Kollegium de la Facultad de teología católica de la universidad de Bonn se ocupa en este volumen por vez primera de una cuestión filosófica que es central en la filosofía y teología actuales. La fenomenología tiene enormes consecuencias para la teología del presente. Se publican una introducción de J. Wohlmuth a la fenomenología de J.L. Marion y a los otros tres artículos del volumen, un estudio de Marion sobre otra «Filosofía primera» y la cuestión de la realidad, y dos coloquios, en París y en Bonn, en los que se discutieron los temas, «En busca de una nueva fenomenología», y «Llamada y don como destinos formales de la sujetividad».

E. Ruiz

OLTRA E., PRIETO R., *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios. Un diálogo entre amigos*. Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 32. Valencia 2000. 254 págs. ISBN 84-86042-48-8.

Como resultado de unas conferencias y como fruto de un intercambio de ideas y esfuerzos comunes de los dos autores, se publican estas reflexiones en torno a la idea de Dios, tal como se ha ido manifestando en la historia del saber filosófico. Tras unas reflexiones sobre el fenómeno religioso, el concepto de ciencia en los griegos y en la modernidad, y el carácter de la religión griega, los autores se detienen en los filósofos que hicieron época por su profundidad, en Platón y Aristóteles, en los escolásticos, en la filosofía moderna de Descartes, Kant y Hegel, en el nihilismo de Nietsche, y especialmente en la idea de Dios en la filosofía de M. Heidegger, de quien creen que ha cerrado el ciclo de un saber que nos viene de los griegos. Añaden un capítulo sobre el universo ideológico de la cultura precolombina naho-azteco-mexica, pues «del otro lado del Atlántico, sin coincidir en el tiempo, surgió también un pensamiento filosófico marcado por una fuerza de abstracción ejercitada con gran vigor, una enérgica facultad de paradoja conciliadora de términos contrarios, una capacidad poética y de expresión plástica reflejada en sus mitos con la pretensión de dar respuesta a los interrogantes más cruciales del hombre».

E. Ruiz

VALADIER, P., *Nietzsche, l'intempestif*, Beauchesne, Paris 2000, 98 págs. ISBN 2-7010-1407-7

Aunque reconocedor de la gran importancia de los estudios de Heidegger sobre Nietzsche, Paul Valadier se mantiene independiente en esta nueva presentación temática, que sale a la luz después de un buen número de trabajos anteriores que nos ha ido ofreciendo durante más de 25 años. En la obra presente se ha esforzado en mostrar la difícil coherencia del pensamiento de Nietzsche. Sale al paso, con suma delicadeza y respeto hacia la crítica anterior, de los tópicos acerca del irracionalismo o el ateísmo de este filósofo. Valadier tiene en cuenta, igualmente, modernas lecturas críticas como las de Derrida, Foucault, Lyotard o Deleuze, que sitúan a Nietzsche en el ámbito del postmodernismo. Sale al paso de la tendencia «típicamente francesa» de la filosofía universitaria de ignorar la teología y las tradiciones cristianas, lo que provoca, según él, que se prescinda bastante de la relación de Nietzsche con el cristianismo y se pretenda tratar con frecuencia sus enfrentamientos desde la metafísica. Para P. Valadier, el pensamiento de Nietzsche es ininteligible sin este horizonte teológico. Tiende igualmente a la corrección de un vitalismo enemigo de todo pensamiento que se ha atribuido a este filósofo y a conceder toda la seriedad que tiene su pregunta por una «razón restaurada». Para el autor,

Nietzsche busca así crear las condiciones de una afirmación renovada de lo real. Llama la atención la valoración que hace Valadier de la experiencia de Sils-Maria con la que proyecta nueva luz sobre pasajes a los que frecuentemente apenas se le ha prestado atención en las interpretaciones que se han venido haciendo del pensamiento de este filósofo. Según esta luz, hay en él una visión de un mundo como belleza intocable en el que la «voluntad de poder» es más bien poder para acoger la exuberancia de la «éternité vivace». Destaca Valadier las expresiones que apuntan a un nivel contemplativo en el que es exaltada la belleza. Diría que está bien justificada esta publicación de la colección «Le grenier à sel», pues contribuye a mantener abiertos nuevos aspectos del siempre posible debate sobre Nietzsche.

E. Borrego.

## 9. Historia.

BAILEY, G.A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. University of Toronto. Toronto 1999. XII+310 págs. ISBN-8020-4688-6.

La obra es un interesante y logrado esfuerzo por abarcar el arte en las misiones de los jesuitas en Asia y América Latina. Como el autor indica: «Mi principal deseo en este libro es ofrecer la primera interpretación del arte híbrido existente en las diversas culturas que se pusieron en contacto con Europa en el comienzo de la edad moderna, tanto en pintura como en grabado» (pág. 13). Esto gracias a la Compañía de Jesús desde su llegada a las misiones en 1542 hasta su supresión en 1773.

En el prólogo agradece a una infinidad de amigos su colaboración y confiesa haber visitado unos 13 Archivos y Bibliotecas Nacionales, y manejado más de 780 libros y artículos.

Bailey divide su análisis en siete apartados, contando la introducción y la conclusión. La Introducción la consagra a desbrozar el amplio campo, que después en cinco capítulos detenidamente estudia. Señala la importancia de la Compañía de Jesús en el arte de los siglos XVI y XVII en los países donde establece sus misiones al ayudar a crear un arte híbrido, mezcla de el Renacimiento y el Barroco, que ellos llevan, y el arte indígena. Anota el papel señero de dos jesuitas, el P. José de Acosta (1540-1600) en Perú, y el P. Alessandro Valignano (1539-1606) en Asia Oriental, con sus escritos y orientaciones. Describe la situación de la cultura de los pueblos nativos y la aportación de jesuitas artistas y la creación por ellos de Seminarios y talleres para formar a los nativos de Japón y América.

Una vez que en el capítulo segundo presenta los orígenes de este arte híbrido o «Mestizo», señalando la situación antes de llegar los jesuitas y la nueva dirección misiológica del P. José de Acosta y las relaciones de los jesuitas y el arte en Europa, consagra los cuatro capítulos restantes a Japón el tercero, a China el cuarto, el quinto al Imperio Mogol de la India, y el sexto a América del Sur, especialmente a las reducciones del Paraguay, sin olvidar Argentina, Perú y Ecuador. El esquema de todos estos cuatro capítulos es el mismo: presentar el ambiente cultural de los países y lo realizado por otros misioneros anteriores, y luego minuciosamente ver la aportación de los jesuitas, con sus artistas, sus orientaciones, y las realizaciones prácticas en los diversos campos del arte y en la formación de artistas nativos. El desfile de nombres y obras es grande. Ayudan las 100 páginas en negro que acompañan al texto para conocer mejor las características de cada país. Añade una abundante bibliografía. Es un libro que merece leerse.

Manuel Montero

BATTISTINI, A., *Galileo e i gesuiti. Miti litterari e retorica della scienza*. Vita e Pensiero. Milano 2000. 419 págs. ISBN 88-343-0514-0.

En este volumen se recogen, en parte modificados, diez escritos del autor, publicados en los últimos veinte años; se agrupan en dos secciones. La primera, «El arte de Galileo de hacer prosélitos» contiene estos cuatro capítulos: «El anteojo en el barroco imaginario», en el que se describe el ambiente en que apareció el *Sidereus Nuncius*; «Dos exploradores confrontados», es decir, Colón y Galileo: «Ciencia como retórica», que comenta la carta la carta de Copérnico a Benedetto Castelli; «Aculei irónicos» en los escritos de Galileo. La sección segunda —«Coeli enarrant gloriam Dei»—, ofrece seis capítulos: «La retórica de los manuales para los colegios», que muestra las reticencias de los jesuitas ante los descubrimientos de Galileo; «La ciencia de los jesuitas en Bolonia», que subraya el empeño del colegio de Bolonia en la docencia de las ciencias; «Grimaldi y Newton», jesuita boloñés el primero, autor del *De lumine*, y su acogida por Newton; «Una enciclopedia del seiscientos», el libro *Magisterium Naturae et Artis*, del jesuita bresciano Francisco Lala Terzi; «Vuelos poéticos» de algunos jesuitas; «Del caos al cosmos», sobre la contribución de los jesuitas al género de las enciclopedias. El volumen muestra que, aun dentro de un universo de precisión científica actúan sugestiones fantásticas y emocionales.

E. Muñoz

CARRIAZO, J., *Paseos por la historia de Sevilla*. Ayuntamiento de Sevilla 1999. 212 págs. ISBN 84-95020-52-1.

Al cumplirse el 13 de mayo de 1999 el centenario del nacimiento de Don Juan de Mata Carriazo y Arroquia el Área de Cultura del Ayuntamiento de Se-

villa dedicó al hijo adoptivo de la ciudad este libro homenaje, en el que se reeditan once artículos de Carriazo, que abordan temas del pasado de la ciudad, desde el tiempo romano al siglo XVII; son trabajos que aparecieron en diversas publicaciones entre 1929 y 1975 y que han seleccionado y revisado dos nietos suyos.

Los estudios no van ordenados por la fecha de su publicación, sino por la cronología del tema tratado: Un sarcófago protocristiano en el Prado de Sevilla; Una descripción detallada e histórica del Alcázar de Sevilla; La datación e historia de Las murallas de Sevilla; Una zanja en el suelo de Sevilla y los descubrimientos arqueológicos que ocasionó; Una relación inédita de la riada de 1434-1435; Los Anales de Garci Sánchez, jurado de Sevilla, datos de 300 años, no siempre exactos; Alegrías que hizo Sevilla por la toma de Granada y su participación en ella; La Inquisición y las rentas de Sevilla, que incluye la lista de subarrendadores y de sus rentas; Las vicisitudes de la restauración de la Atenea fidíaca de la Casa de Pilatos, los colaboradores y la correspondencia entre ellos; Negros, esclavos y extranjeros en el barrio sevillano de San Bernardo (1617-1629), datos tomados de los libros parroquiales; Correspondencia de don Antonio Ponz con el Conde del Águila, nueve cartas de Ponz, cuatro borradores de respuestas del conde y una carta de D. Francisco de Bruna al conde.- Es obvio el interés que ofrecen todos y cada uno de estos estudios del ilustre profesor de la Universidad de Sevilla.

E. Olivares

*El siglo de Borges*. Vol. I: *Retrospectiva - Presente - Futuro*. ALFONSO DE TORO, FERNANDO DE TORO (eds,). 602 págs.- Vol. II: *Literatura - Ciencia - Filosofía*. ALFONSO DE TORO, SUSANNA RAGAZZONI (eds.). Vervuert-Iberoamericana 1999. 224 págs. ISBN 84-95107-61-9.

El primer volumen reúne tres conferencias y veintisiete ponencias tenidas en el Coloquio organizado en los días 15 al 20 de marzo de 1999 por el Centro de Investigación Ibero-Americano de la Universidad de Leipzig en colaboración con la Fundación Borges y con Fernando de Toro, Universidad de Winnipeg/-Manitoba. El segundo volumen recoge veinte intervenciones y ponencias del Congreso internacional «Il secolo di Borges, letteratura, scienza, filosofia» tenido en Venecia en los días 25 a 27 de marzo de 1999, organizado por el Departamento de estudios angloamericanos e iberoamericanos y la Universidad Ca'Foscari de Venecia. En su conjunto ofrecen una aportación histórico-sistemática a los diversos aspectos de la obra de Borges, como son sus relaciones literarias con la literatura latinoamericana, norteamericana y europea, con la ciencia, filosofía, teoría literaria, teoría de la cultura y semiótica, con la modernidad, la posmodernidad y la poscolonialidad, con la prosa, la poesía y el ensayo y otras formas literarias, con lo fantástico, etc. Es, pues, un amplio panorama el que estos volúmenes abren sobre la obra de Borges, sobre su pen-

samiento, y sobre las diversas relaciones intertextuales e interculturales, que caracterizan el pensamiento del siglo XX.

E. Muñoz

GUILLÉN J., *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. IV. Constitución y desarrollo de la sociedad*. Col. «El peso de los días», 27. Sígueme. Salamanca 2000. 447 págs+8 págs. ilustraciones. ISBN 84-301-1408-4.

Culmina el profesor Guillén su magna obra sobre la vida y costumbres de los romanos con este cuarto volumen, en el que de nuevo muestra su ingente erudición y profundo conocimiento del mundo romano y de todo lo que le rodea. En este volumen, capítulo promero, nos informa sobre la lengua de los romanos y su origen indoeuropeo en el contexto de la lingüística de las regiones en las que se extendió la primitiva lengua desde el centro de Euroasia, y cómo el latín absorbió poco a poco las lenguas indoeuropeas vecinas, ocupó Italia y el posterior imperio romano; no oculta su admiración por el latín y exalta sus excelencias sobre las otras lenguas. En el segundo capítulo expone la constitución del pueblo romano en su evolución desde los tiempos de Rómulo; se detiene en la constitución que se desprende de la obra de Cicerón y comenta sus normas. Las clases sociales de los ciudadanos romanos es el tema del tercer capítulo: patricios —senadores y caballeros—, y plebeyos; aporta muchos datos sobre sus medios de vida —profesiones, artes, ciencias, agricultura, finanzas, comercio, industria—, y sobre la riqueza de los romanos. Las personas libres y la esclavitud en Roma es el tema de los dos capítulos siguientes: nos informan sobre los derechos de los ciudadanos, la constitución de la sociedad romana, la hospitalidad y la clientela, los latinos y los libertinos, y también sobre la esclavitud en sí misma, sus nombres, sus causas, su condición y las diversas maneras de su cese en la sucesión de los años. El capítulo sexto describe la situación de la mujer, su educación, sus esponsales y matrimonio, su condición moral, y su vida social. El último capítulo informa sobre la muerte y funerales, la pena de muerte y sus diversas formas, y la sucesión hereditaria, que en tantos aspectos se mantiene en los códigos civiles actuales.

Expone el autor los resultados de sus amplísimas investigaciones, e ilustra ágilmente con textos de autores latinos de la época no pocos de los temas que trata. El conjunto de los cuatro volúmenes constituye una enciclopedia del mundo latino de inestimable valor; agradecemos al admirado profesor su esfuerzo por legarnos en ella una parte de su saber.

E. Olivares

GUYOT-BACHY, I., *La Memoriale Historicum de Jean de Saint-Victor. Un historien et sa communauté au début du XIV siècle*. Biblioteca Victorina XII. Brepols. Turnhout Bélgica. 2000. 608 págs. ISBN 2-503-50984-3.

La autora nos ofrece un amplio estudio global de Juan de San Víctor y de su «Memoriale historicum», muy citado y utilizado por autores posteriores, que, sin embargo, atentos a su excepcional testimonio de los hechos que narra al final de su libro, prestaron menos atención a su figura de historiador. En la primera parte muestra la autora la existencia de dos versiones de la obra, que suponen la duración de una veintena de años para su realización; el examen de los manuscritos supone la presencia de un equipo de trabajo, y que, por tanto, el «Memoriale» es obra de una comunidad, la de los canónigos de San Víctor, que confiaron a Juan su dirección. La segunda parte muestra que Juan no es solamente un compilador sino un auténtico autor de esta historia, que sabe analizar las fuentes y presentar los personajes y acontecimientos; las notas, en cambio, son imperfectas. La tercera parte muestra que el «Memoriale» está concebido como una historia universal —expone la historia de la salvación desde la creación a los tiempos entonces modernos—, con especial atención a la geografía; se destaca su concepción de la «divisio regnorum», que le permite otorgar su puesto a la historia patria. En la parte cuarta la autora expone la difusión restringida que tuvo esta historia y sus causas. En diversos anejos se ofrecen datos interesantes sobre la obra, como el quinto anejo que nos ofrece el índice del libro compilado por Jacques de Champhin. Añade la bibliografía de fuentes manuscritas e impresas, y de estudios relacionados con el «Memoriale». Cierran el volumen ocho láminas que reproducen otros tantos folios de los manuscritos.

E. Talavera

*Historia de la Inquisición en España y América*. III. *Temas y problemas*. Dir. JOAQUÍN PÉREZ VILLANUEVA Y BARTOLOMÉ ESCANDELL BONET. Biblioteca de Autores Cristianos - Centro de Estudios Inquisitoriales. Madrid 2000. 1256 págs. ISBN 84-7914-496-3.

Con este tercer tomo se concluye la gran Historia de la Inquisición en España y América; en él se exponen «ciertos aspectos integrantes del fenómeno inquisitorial, que pese a haber sido aludidos en los dos volúmenes primeros, reclamaban un tratamiento particular». En la parte primera, «Nuevo enfoque sobre la documentación y la historiografía del Santo Oficio», B. ESCANDELL hace un «Rastreo del proceso psicológico subyacente a conductas desviadas en Indias», J.IGN. TELLECHEA aborda la «Documentación cifrada y diplomacia inquisitorial», A. DOMÍNGUEZ ORTIZ expone «Las presuntas "razones" de la Inquisición», y R. LÓPEZ VELA hace un análisis de la trayectoria historiográfica sobre la Inquisición, catolicismo y España. En la parte segunda «Inquisición y

relaciones institucionales. Prosopografía inquisitorial», J. PÉREZ VILLANUEVA escribió sobre los problemas de competencia, sentencias y arbitrios entre la Inquisición y otros poderes, F. TAMBURINI expone las relaciones entre la Inquisición española y la Penitenciaría Apostólica; bajo el título común de «Biografía de la cúpula del Santo Oficio, B.E.B. intenta una prosopografía inquisitorial y TERESA SÁNCHEZ RIVILLA ofrece la documentación biográfica sobre los Inquisidores Generales y los Consejeros de la Suprema. En la parte tercera «Inquisición y minorías étnico-religiosas», PILAR HUERGA presenta el problema de la comunidad judeoconversa, B.J. LÓPEZ BELINCHÓN expone el episodio que titula «Olivares contra los portugueses. Inquisición, conversos y guerra económica», M. SCHREIBER trata de los cristianos nuevos de Madrid ante la Inquisición de Cuenca, J. MTZ. MILLÁN expone la persecución inquisitorial del tribunal de Llerena contra los criptojudíos en el siglo XVIII, M. TORRES trata de los judaizantes y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V, R. BENÍTEZ describe la actitud de la Inquisición ante los moriscos, y M. DE EPALZA la actitud de los moriscos frente a la Inquisición, en su visión judaizante. La parte cuarta, «Inquisición y producción intelectual» nos ofrece los amplios estudios de J. MTZ. BUJANDA sobre los Índices de libros prohibidos del siglo XVI, y el de A. ALCALÁ sobre el control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro, desde Nebrija al Índice de Sotomayor de 1640. En la parte quinta, «Aspectos funcionales de la administración inquisitorial en tribunales locales, PILAR Gª DE YÉBENES e ISABEL MENDOZA tratan de la venta de oficios y fiscalidad en el tribunal de Sevilla, M. BALLESTEROS aporta nuevas noticias sobre la instalación del tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias, y M. RIVERO expone ampliamente la historia de la Inquisición en Sicilia en los siglos XVI al XVIII.- Digna de encomio es la biografía del fallecido director de la publicación D. Joaquín Pérez Villanueva que van componiendo diversos colaboradores muy cercanos narrando las sucesivas etapas de su vida y actividad literaria. «Misión cumplida» y muy bien cumplida la que han llevado a cabo este extraordinario equipo de especialistas en la Inquisición española.

E. Talavera

GARCÍA OLLOQUI, Mª VICTORIA: *Luisa Roldán, La Roldana. Nueva biografía.* Guadalquivir Ediciones, Sevilla, 2.000. 156 págs, ISBN: 84-8093-068-3.

Es un libro que debe leerse para entender el arte y la obra de La Roldana, pues reúne todo lo que de ella se conoce sobre su hasta ahora no muy conocida labor escultórica.

La autora, que ya desde antes de 1977 estudia a La Roldana (ha publicado dos libros y tres artículos sobre ella) reúne todo lo hecho por ella y otros autores sobre la escultora en esta obra. En una "Introducción" y ocho capítulos presenta a la escultora. La Introducción es densa y en ella define con claros

trazos la personalidad de la artista de "estilo delicado y femenino y a la vez fuerte heredado de su padre, del que fue discípula... Une al realismo patético el intimismo y lirismo especialmente en grupos de barro, que están cercanos a la vida humana sin olvidar su aspecto sagrado"... "Tuvo fama de escultora, llegó a Escultora de Cámara unida a dura pobreza en Madrid", para concluir "hasta hace poco se creía solo conocida por las obras de barro, sus Belenes de barro, muchos "atribuidos", hoy se le considera escultora de talla por sus grandes obras mayores, Virgen de Soledad..."

Hecha esta clarificadora semblanza va acompañando a Luisa Ignacio Roldán Mena, La Roldana en su vida. Los cuatro primeros capítulos se consagran al "Origen de la familia", su madre era pariente de Alonso de Mena, escultor granadino (C.1), "El nacimiento de La Roldana" en 1652, la cuarta de nueve hermanos (C.2), "La niñez y la primera juventud de La Roldana" en el taller de su padre Pedro Roldán donde aprende dibujo, talla y se relaciona con Valdez Leal, Murillo y Simón de Pineda en la Academia (C.3), "El casamiento de La Roldana y sus hermanos", con el disgusto grande de su padre al verla casarse con un "mediano estofador y dorador" de su taller, Luis Antonio de los Arcos (C. 4). El capítulo 5 nos abre a un horizonte de dolor por el matrimonio, y la muerte de sus cuatro primeros hijos y el vivir unos años lejos de su padre; hechas la paces colabora ampliamente con él y es la época, en que más obras de La Roldana se conservan documentadas, hechas para Hermandades de Sevilla y su fenomenal Ecce Homo de la Catedral de Cádiz. También son muchas las obras que se le atribuyen, una la Macarena por "la blandura del modelado... y su delicadeza y humana belleza la autora de este trabajo hacen posible...se siga manteniendo como de la Roldana". La autora analiza otras muchas obras atribuidas a ella en Sevilla, Utrera, Córdoba, Huelva, Granada...

"La Roldana en Cádiz: aproximación a su obra" es el capítulo 6. Dos años de 1686 a 1688 está Luisa en Cádiz para realizar 17 figuras para el Monumento de la Catedral (Profetas, ángeles, Patriarcas, y virtudes) y S. Servando y S. Germán para el Ayuntamiento y titulares para las Hermandades, Niños Jesús, Belenes de barro, mientras llueven los encargos de los pueblos: Puerto de Sta María, Puerto Real, Sanlucar, S. Fernando. Pero es Madrid el final de su carrera artística. Así se rotura el capítulo 7: "La Roldana en Madrid: la cima de su prestigio profesional en la Corte. La culminación de su obra". Desde 1689 a 1704, en posiblemente murió desarrolla una gran "actividad entre una pobreza, que más es miseria". Sí, llega a ser "Escultora de Cámara" con Carlos II (1692) y con Felipe V (1701) pero con ambos reyes las pagas no le llegan, y escribe varias veces al rey pidiendo "habitación y algo para el sustento", es cierto que se vivía una grave crisis económica en España. Ella hace 14 obras documentadas como suyas, y 19 atribuidas a su taller, de ellas tal vez "S. Miguel y el diablo" sea "su obra cumbre, hecho por encargo del propio Rey...es puro movimiento, dramatismo e inestabilidad en su postura". La autora insinúa, que tal vez fue en la época de depresión, que

sufrió La Rodana el 1692 por los sufrimientos y dado su temperamento ciclotímico. Lo opuesto ofrece la "Virgen cosiendo", grupo en barro, que "es armonía, estabilidad, intimismo, lirismo, paz gozosa..." ¿realizado en un momento de serenidad y tranquilidad de la escultora?

Dos páginas dedica Victoria García a "la escuela de La Roldana" (capítulo 8) para indicar, que faltan datos de sus colaboradores del su taller, pero que sin duda influyó en su sobrino Pedro Duque Cornejo, y en alguno otro.

El libro termina con un "Resumen de obras": "Obras de segura atribución y documentadas" 39. "Obras atribuidas a La Roldana, en la etapa sevillana (C.1671-1686)" 83. "Obras atribuidas en su etapa gaditana (1686-1688) 20. "Obras atribuidas en su etapa madrileña (1689-1704) 19. Total 122. Y una amplia y completa bibliografía. Las fotografías son muy buenas y la esmerada edición un acierto de Guadalquivir ediciones.

Manuel Montero

*Los protagonistas del año mil*, coordinador JOSÉ ÁNGEL GARCÍA DE CORTÁZAR. Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico. Codex Aquilarensis 16. Monasterio de Santa María la Real. Aguilar de Campoo (Palencia). 180 págs. ISBN 84-89483-14-0.

Acertada iniciativa la del XIII Seminario sobre Historia del Monacato, del 2 al 5 de agosto de 1999, de fijar su atención en ocho personajes que destacan en el entorno del fin del primer milenio; a cada uno se dedican sendos trabajos en los que se dan a conocer los datos obtenidos por las más recientes investigaciones, y su influjo en los acontecimientos de esos años.

Carlos Estepa Díaz trata de Odón III, el emperador del año mil; Jesús Mtz. Moro, de Guillermo de Aurillac, el Papa Silvestre II; M.C. Vivancos, del abad Odilón de Cluny; Lluis To Figueras, de Oliba, abad y obispo de Vic; Ana Echevarría, de Almanzor, el azote del año mil según las crónicas cristianas; Esteban Sarasa, del rey Sancho Garcés III de Navarra, Sancho el Mayor; Juana Torres, del cronista Raúl Glaber; y José A. Fdz. Flores, del calígrafo-miniaturista, Vigila de Albelda. Aunque el año mil no dejó testimonios de temor, como se ha dicho, sin embargo, para algunos investigadores es la fecha símbolo del final de la sociedad antigua, basada en el esclavismo y autoridad pública, o el final de una etapa de libertad de las pequeñas comunidades aldeanas; para todos ellos es el comienzo de una sociedad feudal; sobre ese telón de fondo surgen las figuras de estos ocho personajes que presenta el presente volumen.

E. Talavera

ORELLA, J.L., *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios del siglo*. BAC Biografías 8. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 233 págs. ISBN 84-7914-557-9.

Víctor Pradera «hombre de gran preparación intelectual será el eslabón de una cadena ideológica a la cual aportará nuevos conceptos surgidos del tomismo y del catolicismo social en los odres antiguos del tradicionalismo». Eso es lo que muestra el autor a lo largo de esta biografía, que reivindica para Pradera un puesto preeminente entre los pensadores españoles de los primeros decenios del siglo ya pasado. Va exponiendo Orella la figura de Pradera, joven parlamentario, la génesis de su talante intelectual, sus primeros pasos en la política, su relación con Vázquez de Mella y su línea ideológica, el catolicismo social que propugnó Pradera, su actividad política durante la dictadura de Primo de Rivera y durante la segunda república, y el vil asesinato de que fue víctima. En un último capítulo compara el pensamiento de Pradera, reflejado en su libro «El Estado Nuevo», con el tradicionalismo y el fascismo, y con los movimientos afines en Inglaterra, Francia, Portugal, Austria. Muy interesante resulta la ingente recopilación de datos sobre la política de esos años, especialmente para los que vivimos los últimos de ellos; quizás una decantación de tantos datos hubiera hecho menos fatigosa su lectura.

E. Olivares

*Personennamen des Mittelalters. Nomina Scriptorum Medii Aevi. PMA*. Redaktionelle Bearbeitung CLAUDIA FABIAN. Bayerische Staatsbibliothek. Zweite erweiterte Ausgabe. K. G. Saur. München 2000. 696 pág. ISBN 3-598-11400-1.

En 1978 la Deutsche Forschungsgemeinschaft emprendió esta recopilación de nombres de personas de la edad media, entendiendo por tales las que han fallecido después del año 500 y antes de 1501. Después de una primera edición la actual segunda edición, muy ampliada, de esta obra ofrece los nombres de 13.200 personas medievales, superando en gran manera el número de los recensionados en la edición anterior. No se limita a autores que han escrito en latín, sino que incluye nombres árabes, hebreos, persas, indios, eslavos, turcos, georgianos, armenios, chinos, japoneses y tibetanos. De cada nombre propone las diversas variantes con que aparece en los escritos. Al comienzo del volumen en una amplia introducción se informa al lector de los criterios seguidos en la selección de las personas, las obras consultadas, las reglas que se han seguido en la catalogación alfabética (RAK) de los nombres, sobrenombres, apellidos, grafía de los nombres, prefijos, títulos, dignidades, datos de su vida y ocupaciones, remisiones a otras entradas, etc. En los nombres, en que ha sido posible, se añade la cita de obras que se pueden consultar.

E. Talavera

SERRA X., *Ordenamiento de los archivos parroquiales en la diócesis de Valencia*. Facultad de Teología. Monumenta Archivorum Valentina 1. Valencia 1998. 53 págs. ISBN 84-921032-8-0.

La Facultad de Teología de Valencia inicia una nueva serie encaminada a proporcionar información, noticias, documentos, inventarios y catálogos de los archivos de la diócesis de Valencia. Este primer trabajo presenta las líneas generales del proyecto; expone la importancia de los archivos parroquiales para los estudios históricos, la necesidad de concentrar esos archivos, su función propia de recoger, conservar y servir documentos y los medios para llevarla a cabo. En apéndices se proponen modelos de inventario para un archivo parroquial, y una propuesta de cuadro de clasificación de sus documentos.

E. Talavera

SOLÓRZANO PEREIRA, JUAN DE, *De Indiarum iure. Lib. II: De acquisitione Indiarum*. Vols. 5, 7. CSIC. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid 1999-2000. 586+565 págs. ISBN 84-00-07841-1 / 07999-X.

En este su segundo tratado Solórzano pretende fundamentar y probar la licitud y legitimidad del descubrimiento, posesión y retención de las Indias por la Corona de Castilla y León. El libro segundo, de los tres en que divide esta su obra, es el principal y en él pretende su autor estudiar «el derecho y los títulos con que los muy dichosos y poderosos reyes de España han podido someter y anexionar a su jurisdicción estas provincias del Nuevo Mundo». A lo largo de los veinticinco capítulos expone Solórzano once títulos y los argumentos favorables y contrarios que aportan otros autores. Jesús Gª Añoveros resume esos títulos y sus argumentos en la introducción del volumen primero, mientras que Ana Mª Barrero expone las fuentes literarias utilizadas por Solórzano en este libro. En esta edición se reproduce el texto original latino junto con la traducción castellana, fiel, técnica y de corte moderno, la primera que ve la luz pública. Se han verificado cuidadosamente todas las notas jurídicas, y se ha completado el enunciado de los textos jurídicos, bíblicos y de clásicos latinos. El índice de las fuentes, 62 columnas, muestra la erudición de Solórzano y la seriedad del trabajo de los editores.

E. Talavera

SUÁREZ, F., *Manuel Azaña y La guerra de 1936*. RIALP. Madrid 2000. 277 págs. ISBN 84-321-3319-1.

Son dos escritos del autor los que se publican unidos en este volumen. En el primero el autor analiza la figura de Manuel Azaña en base a sus escritos personales y reconstruye casi su autobiografía; describe sus años de desorientación, los de estabilidad, su actuación en el gobierno en los primeros dos años

de la república, y luego los otros dos en la oposición, su contribución al Frente Popular, sus graves dificultades como presidente de la república en los gobiernos de Giral, Largo Caballero y Negrín durante la guerra civil, que culminaron en el fracaso total y el desengañó de su soberbia; así llegó a la conversión a su abandonada fe cristiana, probada por G.M. Verd, a juicio de F. Suárez, con una seguridad «prácticamente indestructible».

El autor concluye: «Es leyendo estos escritos cuando se puede percibir que donde Azaña demostró realmente su grandeza no fue en las trifulcas parlamentarias, los grandes discursos o su actitud crítica, distante y como superior que muestra en sus escritos (al menos hasta comienzos de 1937), sino en sus últimos días o semanas, en los que se despojó del disfraz con el que había actuado en la escena del gran teatro del mundo para dejar su alma desnuda ante Dios y su conciencia».

En el segundo escrito el autor analiza y rechaza muchos juicios que se han dado sobre la guerra civil española de 1936; estudia en especial el apelativo de cruzada, la carta colectiva de los obispos españoles en 1937 y escritos de José Antonio Aguirre, las causas de la guerra, su licitud; se basa en los datos históricamente mejor probados, aunque no sean los más difundidos aun por quienes se presentan como los historiadores de esa época.

E. Talavera

## 10. Varia.

AYENSA E., *Baladas griegas. Estudio formal, temático y comparativo.* Nueva Roma 10. CSIC. Madrid 2000. 423 págs. ISBN 84-00-07861-6.

El núcleo central de esta publicación es la edición del texto griego y cuidada traducción castellana de 25 baladas, anotadas y estudiadas en las páginas siguientes. El autor las ha precedido de un estudio temático comparativo de ocho de esas baladas, agrupadas en tres ciclos —de los parientes asesinos, de la esposa adúltera, de la muchacha abandonada—. En otros tres capítulos anteriores ha tratado del descubrimiento de las canciones populares griegas en el siglo XIX, ha expuesto la teoría de Kiriakides y la nueva hipótesis de trabajo del autor, y ha hecho un estudio formal de las baladas y las canciones acríticas, y de las características del cancionero chipriota y sus baladas. En dos apéndices incluye otros interesantes estudios sobre el recuerdo de los catalanes en la tradición folklórica griega, y sobre Piitárides chipriotas y glosadores mallorquines. Una abundante bibliografía de fuentes manuscritas de 6 archivos, y de textos y obras críticas citadas, griegas y de otras lenguas, enriquecen aún más esta publicación, tan meritoria por tantos conceptos.

E. Muñoz

CABODEVILLA, J.Mª, *La sopa con tenedor. Tratado de las complicaciones humanas*. BAC 610. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 396 págs. ISBN 84-7914-574-9.

Es este el libro 17° que publica el autor en la BAC; de muchos de ellos existen sucesivas ediciones. En éste avanza el autor en su estilo desconcertador, que aparece desde la nota introductoria. Son cuarenta y cinco temas muy diversos, explanados en párrafos de una página, y agrupados en siete de los que el mismo autor denomina círculos; reitera en esos párrafos reflexiones, que titula «Complicación». Los títulos son igualmente desconcertantes, incluso los que se refieren a realidades teológicas o eclesiales; p. ej. «La Iglesia está complicada y el descomplicador que la descomplicare», «Los comentarios teológicos, manos de purpurina sobre un objeto de oro», «El hombre piensa, Dios ríe». Entre esos temas, tratados con desenfado, se podrían subrayar entre otros muchos los que apunta en las páginas 217, 252s, 289, 333, 362ss; o la definición: «el hombre es un animal enfermo y además complicado. Un ciempiés con juanetes»; o las reflexiones sobre la «pobreza espiritual». Es un libro que se lee a trozos pequeños, mientras se sonríe internamente.

E. Muñoz

CARRERA, N. DE LA, *Buscando a Dios entre las luces*. BAC Ensayos 12. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 180 págs. ISBN 84-7914-550-1.

Dice D. Pedro Casaldáliga en el prólogo que este libro «es una verdadera antología plural de poesía religiosa, gritada o cantada o susurrada desde las más varias vertientes de la fe, de la duda, de la búsqueda». El autor reúne en catorce capítulos poesía y pensamiento de poetas, predominantemente modernos. Algunos de sus títulos son : Entro, Señor, en tus Iglesias, Dios existe en la música, Amor y erotismo en el Cantar de los Cantares, Las bienaventuranzas del hombre que sufre, Contracultura de la solidaridad. De nuevo dice el prologuista que este libro es «un auténtico breviario de oración y de belleza, un libro acompañante que ayuda a meditar y levanta el ánimo hacia el Buscado que nos busca, con Quien nos encontramos siempre con sólo quererlo humildemente».

E. Muñoz.

GARCÍA TELLO, A., *Paisajes arcanos. Florilegio poético*. BAC. Ensayos 16. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 207 págs. ISBN 84.7914-575-7.

El sacerdote poeta granadino, D. Aureliano García Tello, reúne en este volumen una selección de sus poesías, en parte ya publicadas, en parte inéditas. Más de doscientas, muchas de ellas sonetos de excelente factura; poesías que

expresan sus sentimientos sacerdotales y espirituales, y también muchas que elevan a Dios desde la naturaleza, entre las que no faltan las alusiones a Granada, a sus bellezas, a sus gentes. «Más que un libro es un campo abierto hacia Dios. Un jardín de gloriosas esencias, para el disfrute de la belleza, por el que ascienden salmos y salves a la vida».

E. Muñoz

GONZÁLEZ ACOSTA, A., *Hernán Cortés en Cholula. Comedia heroica inédita de Fermín del Rey (1782)*. (= Fuentes para el estudio de la literatura novohispana, 2). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 162 págs. ISBN 968-36-8397-5.

Alejandro González Acosta nos vuelve a proporcionar una valiosa contribución al conocimiento de la literatura del Setecientos en relación con México. Hace unos años dimos cuenta en esta misma revista (ATG 62, 1999, 338-341) de su edición del extensísimo poema guadalupano del jesuita José Lucas Anaya (1710-1771), según un manuscrito mexicano, del que existía otra copia en la Biblioteca Nacional de Madrid. Ahora da a la luz una obra de teatro inédita, también de tema mexicano, pero de un dramaturgo español, cuyo manuscrito se encuentra en nuestra Biblioteca Nacional (ms. 16.210).

Se trata de *Hernán Cortés en Cholula*, comedia escrita en Barcelona en 1782 por Fermín del Rey. Mencionado de pasada por Francisco Aguilar Piñal en su reciente *Historia literaria del siglo XVIII* (1996), Fermín del Rey es un autor casi desconocido, del que la Enciclopedia Espasa solo nos dice que fue actor y autor dramático, además de apuntador, a finales del siglo XVIII. Pero podría ser más conocido un autor que en la *Bibliografía* de Aguilar Piñal cuenta con 28 manuscritos y 25 impresos, todos del género dramático. Entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional está la comedia *Hernán Cortés en Cholula*, que hoy pone a disposición de todos esta cuidada y erudita edición de González Acosta. Sí se imprimió en vida de Fermín del Rey otra obra suya cortesiana, *Hernan Cortés en Tabasco*, pero no la que reseñamos. Por lo que la edición de González Acosta completa felizmente el ciclo mexicano de Fermín del Rey. La comedia trata de la relación entre Hernán Cortés y su opositor Xicoténcatl, jefe de los tlaxcaltecas. Xicoténcatl fue vencido por Cortés, pero en esta obra, escrita desde la lejanía peninsular, y, al parecer, desde la ignorancia, aparece como amigo y partidario suyo. A eso se debe el título del estudio introductorio de González Acosta: «El *otro* Xicoténcatl», en cuanto que esta obra nos da una visión distinta del adversario de los españoles. Distinta de la realidad histórica, y distinta de la posición de símbolo nacional que tiene para los mexicanos. Pero que también interesa desde el punto de vista español, en cuanto que responde a una corriente de idealización del indígena americano, como se pasó a la idealización de los moriscos con el romanticismo. Todo esto lo expone con detalle González Acosta, que insiste en la relación de esta

corriente con las fiestas de moros y cristianos en América, desde México al Brasil. Nos encontramos, pues, con una contribución interesante a las letras españolas y a la historiografía mexicana. Esperamos con interés las siguientes investigaciones de nuestro autor sobre la cultura novohispana.

G. M. Verd

GONZÁLEZ ACOSTA, A., *Crespones y campanas tlaxcaltecas en 1701* (= Estudios de cultura literaria novohispana, 14). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 241 págs. ISBN 968-36-8873-X.

Es sabido que los tlaxcaltecas ayudaron muy eficazmente a Hernán Cortés en la conquista de México, contra el imperio azteca de Moctezuma. Por ello recibieron después de la conquista, privilegios no concedidos a los demás pueblos, privilegios que, aun sometidos los tlaxcaltecas a la Corona española, conservaron durante el virreinato. Muerto Carlos II, y establecida la pugna por la sucesión al reino de España, los tlaxcaltecas temieron por la pérdida de su gobierno especial, y optaron rápidamente por la persona del rey borbón Felipe V, con la idea de preservar su situación de privilegio. Por ello, ademas de organizar un duelo por el fallecimiento del último de los Austrias, organizaron una festejos especiales por el advenimiento de Felipe V. Esto ocurría en una fecha tan temprana como 1701, mientras que la ciudad de México cautelosamente retardó su celebración al año 1711, cuando ya se había decidido el triunfo del pretendiente francés.Sobre estos fastos el capitán Antonio de Castañeda publicó un opúsculo en Puebla sobre los *Reales preceptos executados en acreditadas observaciones de affectos, con que la muy Noble, Insigne, y Leal ciudad de Tlaxcala manifestò desempeños, assi en los sentimientos por la falta de nuestro Rey, y Señor Don Carlos Segundo de gloriosa memoria, como en el crecido jubilo à la Jura de la Catholica Magestad de nuestro Rey, y Señor don Phelipe Quinto, que Dios guarde. Celebrada el primero dia de Mayo de este año de 1701*. En el presente volumen Alejandro González Acosta, que dirige el proyecto «Rescate, estudio y difusión de textos novohispanos», nos ofrece otra valiosa contribución con la edición facsímil de esta obra, que había escapado a la atención de la crítica. Además publica también facsimilarmente un manuscrito granadino sobre las exequias que se celebraron en Granada por Carlos II. Con el rescate de estos dos textos, ahora al alcance de todos, da un nuevo paso González Acosta en su persistente tarea de sacar del olvido textos literarios del siglo XVIII. Como es habitual en sus ediciones, estas están acompañados de largos estudios que ayudan a comprender y contextualizar los textos. Lo que hace con cuatro capítulos, con notas muy extensas, y dos nutridos apéndices bibliográficos. Estos últimos tratan sobre impresos y manuscritos españoles y europeos sobre festejos en la época de los Austrias, tanto en la Biblioteca Nacional de Madrid, como en las principales bibliotecas de Estados Unidos. Como vemos, no se limitan a los celebrados en Tlaxcala, pues el

primer capítulo nos ofrece un estudio general sobre el carácter de estos lutos y apoteosis. El capítulo segundo se ciñe a los festejos de Tlaxcala, en el tercero analiza detalladamente la obra que publica, y en el cuarto nos ofrece una relación de otros túmulos celebrados en México y España, según la literatura de la época, a la muerte de Carlos II. Estamos, pues, no solo ante una contribución a la literatura novohispana sino a la historia de México y España en el siglo XVIII. Con ella completa su reciente edición de una obra dramática de Fermín del Rey, también de ambiente tlaxcalteca.

G. M. Verd

ITURGÁIZ, D., *El Angélico. Pintor de Santo Domingo de Guzmán*. Editorial San Esteban. Salamanca 2000. 216 págs. ISBN 84-8260-076-1.

El título acota perfectamente el tema: Fray Angélico es el pintor de Sto. Domingo, pues el santo fundador adquiere categoría de presencia en casi todas sus obras, ya sea en la liturgia celeste del paraíso, ya en los acontecimientos de la historia de la salvación, ya en las dependencias comunes o privadas del convento de S. Marcos. Es más, la pintura de Fray Angélico es «un ensayo de la aplicación estética de Sto. Tomás de Aquino». De ahí que se le llamara Fray Angélico, pues fue «la expresión religiosa más profunda del siglo XV» (C. Argan. pág. 123).

En tres capítulos se aborda el estudio del pintor. Se centra el primer capítulo en el «Marco histórico-cultural»; con minuciosidad se desgrana la cronología señalando las obras pintadas en cada período: nace hacia 1400, período florentino 1417-1420, fiesolano 1420-1438, paréntesis de Cortona, segundo período florentino 1439-1445 (en él pinta el Convento de S. Marcos), período romano 1445-1449 (con la estancia en Orvieto en 1447), segundo período fiesolano 1450-1451, y última estancia en Roma 1453-1455. Nos recuerda cómo se le conoce con tres nombres: Guido de Piero, Fra Giovanni da Fiesole, y Fray Angélico. Tras señalar las fuentes y el taller de Lorenzo de Mónaco donde aprende todos los procedimientos pictóricos prehumanistas, analiza las ideas renacentistas dominantes y la vocación religiosa de Guido di Piero y su formación tomista intelectual, para concluir con el estudio de las pinturas de este período.

El capítulo segundo está consagrado a «Museo-Convento de San Marcos». Es un completo estudio del taller, estilo gótico-internacional y renacentista de Fray Angélico, pintor teólogo y predicador con sus pinturas, que se cierra con el análisis pormenorizado de los colaboradores y los frescos del claustro y las celdas.

Pero es el capítulo tercero el tratado con más mimo: «Pintor de Santo Domingo de Guzmán»; indica que la iconografía dominicana es la temática predilecta del pintor, que entró en el convento de los dominicos que seguía la reforma iniciada por Sta. Catalina de Siena y Juan Dominici (pág. 124). Ya se

conocía dos siglos antes en el arte la iconografía de Sto. Domingo por la escultura de Nicolás Pisano y las pinturas de Guido de Siena y Lippo Vani y algún otro (pág. 120), pero «el planteamiento iconográfico de Sto. Domingo reviste especial significación, ya que introduce una representación figurativa nueva y una iconografía casi inédita dentro de la historia general del arte cristiano... La novedad no solo radica en el tema, sino también, y sobre todo, en el modo de tratarlo» (pág. 124). Se detiene en recorrer todo el itinerario pictórico y las tres formas de presentar al santo, de rodillas, de pie, y sentado, para concluir con un análisis crítico-descriptivo de la iconografía miniaturística, la pintada en tabla y de pequeño formato y la monumental en tabla y mural.

Tres documentos importantes —Vida de Fray Angélico por Vasari, Discurso de Pío XII en 1955 al inaugurar la exposición de Fray Angélico, y la Carta apostólica de 1982 de Juan Pablo II—, y la bibliografía cierran el libro.

Es obra que debe conocerse para comprender la obra de Fray Angélico. Lástima que sólo le acompañen láminas de Sto. Domingo, pues al describir las obras se echan en falta para comprenderlas bien. La presentación del libro es muy buena, y las láminas que trae, bien escogidas.

Manuel Montero

LOPE DE VEGA, *El bosque de amor. El labrador de la Mancha. (Autos sacramentales inéditos)*. Introducción, edición y notas de AGUSTÍN DE LA GRANJA. CSIC. Madrid 2000. 357 págs. ISBN 84-00-07876-4.

Estamos ante un gran estudio de investigación. Agustín de la Granja nos ofrece dos autos sacramentales considerados hasta ahora anónimos y que «en adelante las dos piezas editadas pueden ser consideradas como obras de Lope de Vega Carpio» (pág. 11), tras el concienzudo estudio de la enorme aportación de Lope de Vega a la fiesta del Corpus y las razones intrínsecas y extrínsecas reseñadas. El editor reelabora en el «estudio preliminar» los seis trabajos suyos anteriores que le llevan a afirmar que Lope fue el autor de los dos autos.

El estudio preliminar, «Aportación de Lope de Vega a la fiesta española del Corpus (1584-1634)», consta de seis apartados, que analizan las obras escritas por Lope a finales del XVI y comienzos del XVII. No es fácil la tarea, pues Lope vendía «por dinero» sus obras a medida que las escribía, y no cuidó hacer un catálogo de sus escritos. Así sus obras se representaban y transcribían sin señalar el autor. Esto explica que si en 1630 Pellicer le atribuía 600 obras a Lope, en 1718 sólo se le atribuyeran 100, mientras en un libro solo se contabilicen 12 autos como de Lope de Vega (pág. 15s). Para aclarar esto estudia detalladamente las representaciones de la época, de las diversas compañías teatrales (Jerónimo Sánchez, de Alonso de Riquelme, ...), que le permite reseñar «Las cuarenta y ocho representaciones morales» conservadas de Lope (en su mayor parte escritas para las fiestas de Corpus» (págs. 42-44), y las «Representaciones itinerantes del Corpus» (Madrid-Esquivias-Toledo) 1590-1615»

(pág. 76), y las «Tablas de sentencias Lopescas» (conceptos afianzados en la memoria aplicados a distintos autos sacramentales y escritos a varios años de distancia en diferentes estrofas) (pág. 84). Otro aspecto que el autor estudia es «El fenómeno de la refundición mental», recurso usado por Calderón, Tirso y el mismo Lope. Consistía en utilizar estrofas de obras anteriores propias. Lo específico de Lope es que hace «remodelación estrófica» (amplificativa o reductiva) que se analiza en varias obras, en concreto, en los dos autos estudiados, y señala la relación de los dos autos analizados con otros dos ciertamente de Lope «La Santa Inquisición», y la «Oveja perdida» (págs. 91ss.). Con el mismo fin de aclarar la autoría de Lope emplea el recurso, llamado por el autor, «plantillas mentales preconcebidas, que proporcionan ciertas aceleraciones» al escribir (pág. 95), así como referencias a la vida campestre y a conceptos bíblicos y morales propios de Lope. Los dos últimos capítulos los dedica a estudiar «Los Autos de Lope: del texto al espectáculo», y «Los Autos atribuidos y su contexto histórico». En el primero se fija en los recursos más usados, y en el segundo las reacciones de las figuras alegóricas, que reaccionan como los personajes de sus comedias. «El labrador de la Mancha» pretende ser -como muchas de las rimas sacras que Lope esparce en 1614- un canto impecable al arrepentimiento, al tiempo que se constituye en un ataque feroz contra la hipocresía (identificada con la ambición humana) (pág. 136). «Tanto el "cortesano" Bosque de Amor, como el "imperial" Labrador de la Mancha están salpicados de lozanas canciones, de juegos de la época a lo divino y de motivaciones morales enraizadas en una taracea plural de citas bíblicas. Lope contaba con la formación religiosa de sus contemporáneos» (pág. 137). De este metódico estudio concluye la autoría de Lope de estos dos autos sacramentales.

En Madrid, en 1610, se presentó «El bosque del amor» por la compañía de Riquelme, y en Toledo, en la catedral, «El labrador de la Mancha», el 18 de junio de 1615.

Los criterios que usa para la edición son: copia de Alonso de Riquelme, pues no se conserva texto autógrafo. Hace algún «reparo», es decir, corrección de algún verso, para intentar sustituir «lo que no escribió Lope, por lo que pudo haber escrito» (pág. 148). Cambia la presentación gráfica por claridad. De todo ello se da cuenta muy detallada en las notas.

La edición de los dos autos es esmeradísima, y el acompañamiento de 23 hojas de notas para «El bosque de amor» y 22 páginas de notas para «El labrador de la Mancha» nos confirman en lo profundo del estudio realizado. Veinte páginas de índice onomástico y de obras citadas completan la obra. La presentación del libro y su impresión es muy buena.

Manuel Montero Agüera

MAÍCAS PILAR, SORIANO, Mª ENRIQUETA, *Hombre y Dios, III. Cien años de poesía europea. Siglo XX.* BAC 609. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 492 págs. ISBN 84-7914-572-2.

El espacio geográfico elegido es toda Europa; se incluyen poemas de Hungría, Polonia, Rumanía, Rusia soviética. Los poemas en francés, inglés, italiano y portugués se presentan en forma bilingüe; los escritos en checo, griego, polaco, rumano, ruso o sueco aparecen sólo en castellano. Se incluyen poetas españoles que no figuran en el primer volumen de «Hombre y Dios». Se agrupan en siete secciones: El hombre; El caminar del hombre; El hombre solidario; El hombre ante Dios; En el umbral de Dios; La subida al monte; La voz del poeta creyente. La introduccción es de Jean-Pierre Josua, dominico francés y teólogo-literato. Al final se ofrece una buena bio-bibliografía de los 62 autores de las poesías que se publican en el volumen. El índice temático y de autores se aprecia mucho en estas obras selectas.

E. Muñoz

MIER FR. DE, *Los encuentros de Jesús*. BAC Popular 150. 300 págs. ISBN 84-7914-586-4.

«Jesús se pasó la vida pública encontrándose con personas, porque lo buscaban y porque él las buscaba. Al hilo de esos encuentros es como fue repartiendo su doctrina del reino de Dios». El autor recoge en este libro la mayoría de esos encuentros: encuentros de la infancia, de la vida pública —de familia, vocacionales, de sanación, de resurrección, de perdón, de vida—, encuentros de pasión y del resucitado. Un total de 62 lecciones de vida, aplicadas a nuestra realidad. Cada encuentro tiene sentido por sí mismo; las frecuentes aplicaciones y reflexiones hechas en primera persona estimulan la personalización de la lectura de estos encuentros.

E. Muñoz

MONTAGUT P., *La oración en la vida y el ministerio del sacerdote*, Biblioteca de Autores Cristianos. BAC. Espiritualidad 6. Madrid 2000. 318 págs. ISBN 84-7914-485-8.

El autor afronta la relación entre la unión con Cristo en la oración y el ministerio del sacerdote. Reflexiona desde tres dimensiones del dinamismo orante, la litúrgico-sacramental, la personal-espiritual y la pastoral-profética. Después de una sección introductoria sobre el valor de la oración y la problemática oración-ministerio, dedica a cada una de esas dimensiones una sección especial; en ellas, tras unas consideraciones teológicas, basadas en documentos eclesiales, desarrolla ideas sobre la edificación de la Iglesia orante, las resonancias interiores de la edificación eclesial, y la palabra de una vida

encarnada y crucificada. En la quinta parte, conclusiva, expone los momentos constitutivos del dinamismo orante como fundamento de la mística sacerdotal.

E. Muñoz

MÜLLER, B., *Diccionario del español medieval*, fasc. 18:[ahincado,a]-ajedrez; fasc. 19: ajedrez-alabar; fasc. 20: alabar-albañal. Heidelberg, Carl Winter, 1998-2000, 561-640, 641-720, 721-800 págs. 48 DM c/u.

Con estos tres fascículos se completa el tomo II del DEM, que dirige con tanta competencia Bodo Müller. Con ellos ya está alcanzando al lentísimo Diccionario Histórico de la Lengua Española. Que por cierto el DEM completa en estos fascículos en numerosas palabras que aquel desconoce, como *airante, aitador, ajobador, alabrar*, etc., o bien les adelanta significativamente la fecha, a veces hasta en varios siglos, como en *airón, ajedrea*, o *alanceado*, este último nada menos que de 1802 en el DHLE, o también amplía significativamente sus testimonios. Lo que quiere decir que a los estudiosos del español medieval no les bastará el diccionario académico, por otra parte monumental. Como indiqué en una recesión anterior, tenemos que agradecer que esta vez la ciencia alemana haya puesto en español el fruto de sus investigaciones. En un español impecable, con muy raras erratas, como «tribus iranios» por «iranias» (p. 746); «hasta» por «hacia» (al final de p. 757); o la advertencia tipográfica en alemán que los impresores intercalaron sin más en la p. 738. En estos fascículos abundan naturalmente las voces de origen árabe, como *alacena, alarde* (pero sin *alardear*), *albahaca*, con otras hoy olvidadas, como *alamud* 'cerrojo'. Los autores del diccionario muestran una gran competencia en la lengua árabe. Otras veces se trata de palabras románicas con un prefijo en *-a* hoy perdido, como *alapidar*. Pues el español medieval muestra una gran variedad léxica, que ya no existe, como en el pronombre indefinido *al* 'otra cosa' < ALIUD, tan vivo entonces que en este diccionario ocupa hasta diecinueve columnas; o *ahontar*, que en el DHLE ocupa un tercio de columna y aquí cinco; así como variantes antiguas como *alabamiento* por 'alabanza'. Pasando al campo de la etimología, en *alamandisco*, derivado de 'alamán, alemán', a uno le gustaría saber de donde sale la *-d-*, presente también en el fr. *allemand*. Aunque a veces discrepa de Corominas, concuerda Müller con él en considerar *ahora* y *agora* de la misma etimología, en contra del DRAE. También sigue a Corominas y al diccionario académico en tratar la palabra *aljarafe* bajo la variante *ajarafe*. Esperamos que en un cuaderno posterior haya una entrada con remisión para la primera grafía, pues es la más conocida actualmente. *Aljarafe* es una palabra sevillana, y en Sevilla la decimos con *-l-*. Y con esta referencia a la patria chica termino esta recesión de una obra de extraordinario mérito, cuya rápida continuación esperamos con interés sumo.

G. M. Verd

MÚZQUIZ, J., *Luz en mi sendero. Ocho días de ejercicios*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid 2000. 407 págs. ISBN 84-89708-96-7.

Con sentido afecto y estima acogemos los compañeros y amigos de Javier Múzquiz este libro suyo como su legado espiritual; con él seguirá haciendo el bien que hizo silenciosamente durante su vida. Aporta materia de meditación para ocho días de retiro, en los que desarrolla los temas: Amor de Dios, Pecado-misericordia de Dios, Reino de Cristo, Vida oculta, Vida pública de Jesucristo, Pasión de Jesucristo, Resurrección, Contemplación para alcanzar amor. Después de dos meditaciones de preparación del retiro, para cada día propone cuatro contemplaciones; en la mayoría de ellas indica una introducción y una consideración sobre la realidad humana, entrada en la oración y encuentro con el Señor; añade a veces otros textos de la Sagrada Escritura, textos que abundan también en las otras partes de las contemplaciones. No se atiene, pues, estrictamente al método de los ejercicios ignacianos, ni a sus recursos psicológicos básicos, aunque mantiene su enfoque egocentrado característico y una sucesión en gran parte paralela en las contemplaciones. Como dice el prólogo, este libro ayudará a los que dan ejercicios, pues les ofrece «material rico, variado, muy escriturístico», y ayudará también a los que repiten «la experiencia anual de los ejercicios».

E. Olivares

ORTEGA, JOAQUÍN L., *Una y otra Pascua. Monólogos de Navidad y Resurrección*. BAC Popular 149. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2000. 122 págs. ISBN 84-7914-495-5.

En 1982 apareció una primera edición de estos monólogos de Navidad y Resurrección en la editorial Narcea. La presente edición está revisada y aumentada por el autor. Consta de dos secciones tituladas «Retablillo parlante de la Navidad» y «A la espera del gran milagro». En cada una de estas partes pone el autor en boca de veintidós personajes que aparecen en la narración evangélica los sentimientos que pueden ser los de los lectores; porque dice el autor: «Todos llevamos encima algo de la incredulidad de Tomás y de la ingenuidad de los pastores. Todos andamos entre la fidelidad de María y la cobardía de Pilato».

E. Muñoz

REYES CANO, R., *Sevilla en la obra de Bécquer*. Biblioteca de temas sevillanos. 2ª edición. Ayuntamiento de Sevilla. 2000. 124 págs. ISBN 84-95020-55-6.

«Casi veinte años después de su primera publicación y por amable solicitud de la Delegación de Cultura de nuestro Ayuntamiento, saco de nuevo a luz

estas breves páginas becquerianas». El autor ha escogido las páginas más significativas de lo sevillano en Bécquer, entre otras, «Maese Pérez el organista» o «La Venta de los Gatos»; también algunas que reflejan sus críticas de los cambios que advierte al volver a Sevilla después de unos años, por ejemplo, en la Feria de Abril. La puesto al día la nota bibliográfica sobre los temas becquerianos que afectan más directamente a Sevilla.

E. Muñoz

RUANO, L., *Mi Padre y Señor San José*. Monte Carmelo. Burgos 1999. 297 págs. ISBN 84-7239-479-4.

El P. Lucino Ruano, fallecido en agosto de 1997, tituló con estas palabras de Santa Teresa una meditaciones, devotas y originales, sobre San José. Son 76 agrupadas en cuatro secciones: Bandeja; José-María; José-Jesús; José-Familia. Cada meditación tiene tres partes: una sobre textos de la Escritura, otra «San José pudo decir», la tercera «y yo me digo». Treinta y dos reproducciones en color de cuadros e imágenes de San José realzan el texto.

E. Muñoz

SAKAGUCHI, A, *Interlinguistik. Gegenstand, Ziele, Aufgaben, Methoden.*: col. Duisburger Arbeiten zur Sprach- und Kulturwissenschaft, 36. Frankfurt am Main, etc. Peter Lang, 1998. 492 págs.

Alicja Sakaguchi cuenta ya con un conjunto de valiosas contribuciones a la Interlingüística, la ciencia que estudia las lenguas auxiliares internacionales. Hace unos años recensioné en esta misma sede (ATG, 62, 1998, 410-412) su excelente edición del primer proyecto de lengua internacional de tipo naturalista, debida al lingüista danés Rasmus Kristian Rask (1788-1832). Y ahora presento un tratado de Interlingüística general de la misma autora, que es quizás el más sistemático y completo de los realizados hasta ahora. Otros, como los de Couturat, Blanke y Dulichenko, son más informativos sobre la historia y la lista de los proyectos de lenguas internacionales, y en esto el libro de Sakaguchi es más parco (lo que no se lo reprocho, pues sería acumular proyectos totalmente prescindibles), pero es más completo y sistemático respecto al conjunto de los aspectos que rodean las lenguas planificadas. Y, al decir lenguas planificadas, hay que advertir que la autora no se limita a las lenguas artificiales, pues incluye también todos los esfuerzos por dotar de alfabeto, codificar y reformar las lenguas vivas, como ha ocurrido con las africanas, el indonesio y el filipino. Nos encontramos, pues, ante una acabada visión de conjunto de las lenguas planificadas (aunque esta sea una denominación, *Plansprachen*, poco usada en español). El libro, además de muy analítico, es muy metódico, empezando por la semiótica y el lenguaje, para pasar a definir examinar el objeto de la ciencia de la Interlingüística y la amplísima

variedad de funciones que se le han atribuido. Después presenta sistemáticamente todos los tipos de lenguas artificiales y sus representantes principales, interesándose más por los principios de base que por las realizaciones concretas de cada lengua. Así nos presenta las lenguas filosóficas, los criterios que las sustentaban y sus aporías irresolubles; las lenguas a priori, las pasigrafías, y las lenguas a posteriori, es decir, las que parten de las lenguas étnicas existentes. Estas lenguas a posteriori han sido las principales lenguas internacionales, y las que, por tanto, ocupan las mayor parte del libro. Y, así, analiza los problemas que tienen que encarar, en cuanto a la fonética, el léxico, la morfología, la sintaxis y la semántica. La autora ejemplifica acertadamente con las lenguas artificiales más importantes históricamente, como el Volapük, el Esperanto, el Ido, el Novial y el Occidental. Le presta una atención mayor de lo habitual al Linguaz universale de Rask, lo que se explica por la edición que le dedicó en un libro anterior. Sin embargo, las referencias al Novial son más prescindibles, porque no aportó ninguna novedad, mientras que la autora les presta poca atención a otros proyectos más originales, como el Latino sine flexiones e Interglossa. Pero la desatención más notable es la que se refiere a Interlingua. Interlingua, dentro de las lenguas naturalistas, es la más importante de la historia, mucho más que el Occidental. El autor de esta recensión no es un decidido defensor del naturalismo, pero reconoce que Interlingua es una acabada obra de arte, que además acaba de cumplir medio siglo con buena vitalidad. No cabe duda de que el Esperanto y el Interlingua son los dos proyectos más importantes de lenguas internacionales que han existido. Por otra parte no es muy exacto decir que Interlingua es una lengua «extremadamente» a posteriori (p. 405). Bastante más naturalista es la *Gramatica Internacional* (Lisbona 1948), del portugués João Evangelista Campos Lima (1877-1956), un proyecto sumamente interesante, aunque su autor lo dejara incompleto, y que es muy poco conocido. En fin, no es posible detenerse en todos los aspectos que estudia este libro, que termina con un estudio muy completo sobre el concepto de Interlingüística, sus ramas, su metodología, sus instituciones y sus perspectivas.

Nos encontramos, repito, ante una síntesis de la Interlingüística, más atenta, por fortuna, a su problemática que a la historia menuda de los proyectos que se han sucedido a lo largo de los siglos. La autora, además, con sus 1656 notas y las 76 páginas de bibliografía, muestra conocer ampliamente lo que se ha escrito sobre las lenguas internacionales. Pero permítaseme al final poner algunas objeciones. En la bibliografía echo de menos algunas obras de tipo general como las de Mario Pei, Paulo Rónai, Pierre Burney, Roberto Pellerey, Walther Borgius, Tazio Carlevaro (1993). Por otra parte, cae en una tentación frecuente en este tipo de obras, que es convertir la Interlingüística en Esperantología. Nadie puede poner en duda el puesto privilegiado que tiene el Esperanto en la historia de este tipo de lenguas. Pero esta preeminencia tiene más peso desde el punto de vista histórico o social que lingüístico. Prescindien-

do de los proyectos disparatados, que son tantos, el Esperanto está lingüísticamente a un nivel de igualdad con los otros sistemas. Qué duda cabe de que el Ido lo mejora en cosas sustanciales. Es verdad que el Ido, como movimiento social, es mucho más reducido que su predecesor, pero desde el punto de vista lingüístico está a la par. Y hay proyectos que supusieron una inflexión en la historia de las lenguas internacionales, como el del chileno Alberto Liptay, que hubieran merecido una atención especial. Esta tendencia al Esperanto se manifiesta tácitamente en las páginas que dedica a los criterios para la construcción de una lengua internacional (p. 384-392). El primer principio propugna sensatamente un vocabulario internacional. Pero los ejemplos del Esperanto ocultan cuán deficiente es esta lengua en el cumplimiento de este básico principio. Por ejemplo el Esperanto tiene *lavango* donde el Ido tiene *avalancho*, el Esperanto dice *edzo* donde el Interlingua dice *sponso*, etc., etc. La cantidad de volapukismos del Esperanto son conocidos. El segundo principio sobre la regularidad va en contra de las lenguas naturalistas, e indirectamente a favor del Esperanto, pero muchos interlingüistas lo contradicen. El cuarto principio se ilustra con la maraña de los seis participios del Esperanto, pero resulta que el inglés con solo dos ha creado una de las mejores literaturas de la historia. ¿Hacen falta seis? El Esperanto tiene intuiciones geniales, pero creo que la Interlingüística ha de tratar todos los aspectos morfológicos y sintácticos en un plano de igualdad «lingüística» entre los principales proyectos. Antes de terminar quiero puntualizar algo. Es frecuente decir que el Esperanto es una lengua aglutinante, y se afirma también en esta obra. Pero no es lo mismo una lengua compositiva que aglutinante. ¿Se parece el Esperanto al turco, una lengua típicamente aglutinante? Por ejemplo, en turco *ev* es 'casa', *evler* 'las casas', *evlerim* 'mis casas', *evlerimde* 'en mis casas', etc. ¿Se habla así en Esperanto? Ciertamente no. Es curioso que un autor que ha estudiado la tipología del Esperanto, Claude Piron (*Esperanto, chu europa au azia lingvo?*, Rotterdam 1977), se incline nada menos por «ke Esperanto estas fundamente lingvo izola» (p. 31). O sea lo opuesto. Llama la atención que Sakaguchi llame aglutinante a la declinación del Esperanto (p. 176), cuando las declinaciones son flexivas. Pero sí es una realidad que el Esperanto tiene mucho de lengua flexiva: en el verbo, en el plural, incluso en el sustantivo. Pues además de un caso recto, tiene un acusativo... y un ablativo-instrumental. Ya que el uso masivo que se hace en el Esperanto de la terminación adverbial en *-e*, para indicar lugar, tiempo, instrumento, modo, etc., recuerda mucho al del ablativo. Que estas puntualizaciones finales no enturbien el juicio definitivo sobre esta obra, que, por la abundancia de sus saberes, la agudeza de sus análisis y el rigor de su estructura, es uno de los mejores tratados de Interlingüística que conozco.

G. M. Verd

*Thea Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. Volume 4B: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project). Edited by J.H. Charlesworth and C.A.Newsom, with H.W.L.Rietz, Assistant Editor, B.A. Strawn, and R.W.Whitaker, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) - Louisville, Westminster John Knox Press, 1999, XXIII+196 págs. ISBN 3-16-146914-3.

En el volumen 62 (1999) 390-392 de *ATG* dimos cuenta de la aparición de la primera parte de este tomo de la serie. Para no repetir lo allí dicho, constataremos únicamente que las páginas iniciales (con numeración romana) reproducen el esquema habitual en la serie. En el apartado de "General Introduction" (pp.XXI-XXIII), en cuanto he podido observar, se repite (salvo una intranscendente línea final) lo expresado en el volumen anterior. Naturalmente, queda fuera de reseña la ingente cantidad de opiniones sobre el origen de la secta y la identidad del «monasterio» vertidas, en concreto, con motivo del cincuentenario de los descubrimientos de Qumrán. Por otra parte, ni la fecha de publicación del volumen objeto de esta recensión ni el carácter forzadamente escueto de la citada introducción hubieran permitido un tratamiento más detallado. Se sigue, pues, una línea más bien «conservadora», aunque sin pronunciarse sobre el discutido problema del carácter «esenio» de la comunidad. En cuanto a la delimitación del corpus de manuscritos, se sigue afirmando que no pertenecen a un solo grupo judío, sino que, especialmente por lo que respecta a los rollos de la Cueva IV, conservan documentos de una variedad de grupos y constituyen "an early Jewish library". Respecto a la posible relación con el cristianismo naciente, se recuerda que, más que un presunto influjo directo sobre el Nuevo Testamento (con la probable excepción del evangelio de Juan, "which seems to be influenced by the thoughts preserved in a unique way in the Dead Sea Scrolls"), lo importante es "this internationally acknowledged insight: The Dead Sea Scrolls reveal ideas once considered unique to «Christianity» and this discovery proves that Early Christianity was for many years one of the groups (probably a sect) within Judaism" (p.XXIII). Respecto a la situación especial del evangelio de Juan, que acabamos de reseñar, quisiera aludir únicamente a que el tema ha sido vuelto a tratar en fecha relativamente reciente por Brian J.Capper en su artículo "'With the Oldest Monks...' Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?" (*JThSts* 49 [1998] pp.1-55).

La publicación de los textos propios de este volumen va precedida por una introducción (pp.1-15), obra de la editora, Carol A.Newsom. Siguiendo el esquema habitual en la serie, se nos hace en primer lugar una presentación de los manuscritos. Son ocho procedentes de la Cueva IV (4Q400-407), datables entre los años 75-1 a.C., salvo 4Q406 (el único que contiene caracteres paleohebreos), de cronología incierta; uno de la Cueva XI (11Q17), de los años 20-50 d.C., y uno de Masada (Mas 1k), de *c.* 50 d.C. En la p.2 se desarrolla

la hipotética secuencia cronológica de los manuscritos. El título de *Cánticos del sacrificio del sábado* está tomado del encabezamiento de cada una de las secciones (*šîr 'ôlat haššabbât*); y el de *Liturgia Angélica* corresponde a su contenido, que reproduce el culto sacerdotal de los ángeles en el templo celeste. A pesar del carácter fragmentario de los manuscritos, es posible discernir la "overall structure of the work" y ordenar una buena parte de los fragmentos. Así, los trece cánticos, correspondientes a los trece primeros sábados del año, pueden dibujar una especie de figura «piramidal», con el cántico 7 en el vértice. Aunque la finalidad y función de los cánticos son difíciles de dilucidar, parece que existe una correspondencia temática con el ciclo festivo de la primera cuarta parte del año. Su función más que cúltica parece reflejar una praxis de misticismo comunitario. Para la comunidad, que se consideraba depositaria del único sacerdocio verdadero, pero que no podía ejercerlo en el templo de Jerusalén, la recitación de estos cánticos, con su sentido de presencia en el templo celeste, puede haber servido como una confirmación experimental de su pretensión de ser los verdaderos sacerdotes de Dios.

El problema de la fecha de composición de los cánticos está vinculado al de su procedencia: "...the various pieces of evidence are probably best interpreted as pointing toward a non-Qumranic origin" (p.4). La opinión contraria ha sido defendida de nuevo por F. García Martínez en su artículo "Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán" (*Biblica*, 81 [2000] 70-80, especialmente pág. 70, nota 3). Entre esos elementos que apuntan a un origen no qumránico está el frecuente uso del término *'lwhym* para designar a Dios. De ser cierto ese origen no qumránico, podría pensarse en una fecha del siglo III a. C., o incluso anterior, para algunos de los cánticos o de sus fuentes. El hebreo en que están escritos es comparable, en concreto en su ortografía, al de otros textos del Mar Muerto. Pero las semejanzas no son suficientes para decidir sobre la proveniencia de los manuscritos. La conclusión final de este apartado sobre la época de los cánticos es que "many of the linguistic features of the *Sabbath Songs* are the reflection of a mannered and artificial style characteristic of certain post-biblical liturgical poetry" (p.6).

En cuanto a la teología de los cánticos, hay que destacar el motivo de Dios como rey, con abundante uso del término *mlk*, junto al ya reseñado de *'lwhym*. Y, en cuanto a la angelología, el tema central es el papel de los ángeles como sacerdotes del templo celestial. Interesa destacar el uso del título «sacerdote» (en plural constructo: *kwhny*), contra la costumbre del resto de la literatura qumránica, pseudoepigráfica y rabínica, donde, si bien aparece el concepto, no se usa el término. Lo mismo ocurre con los términos «príncipe» (*nśy*) y «jefe» (*r'š*). Si en el texto fragmentario de 4Q401 hay referencia a Melquisedeq, sería la mención más antigua de la tradición del sumo sacerdocio celestial de dicho personaje.

En cuanto a la relación de los cánticos con la Biblia hebrea, choca la ausencia del uso intertextual de la fraseología bíblica, corriente en otros textos qumrá-

nicos. Pero, a nivel conceptual, hay transferencia de las categorías terrenas de comunidad, culto, sacerdocio y templo al plano celestial. La relación más clara, desde este punto de vista, es con los relatos de Números y las descripciones de Ezequiel 40-48. Similitudes con otros documentos qumránicos, como 4Q286-287 y 4Q510-511, irían más bien en el sentido de que estos últimos han sido influidos por los cánticos. La fuerte orientación sacerdotal y la comunión con los ángeles son conceptos bien arraigados en la literatura qumránica, aunque los cánticos no describen explícitamente una coparticipación entre las comunidades terrena y celestial, como ocurre en 1QSb. Por lo que respecta a la relación con otros textos de la literatura judía, lo más interesante es quizás la posible conexión con el misticismo de la *Merkabá* y la tradición hímnica de los *Hekalot*; no obstante las divergencias, es posible establecer "a significant relationship between the *Sabbath Songs* and Hekalot literature" (p.11), aunque queda mucho por investigar en este campo. Finalmente, por lo que respecta a la relación de los cánticos con el Nuevo Testamento, aparte de posibles paralelismos con Apc 4-5, Col 2,18 y Heb 7,1-3, lo fundamental, siguiendo las indicaciones trazadas por J.H.Charlesworth, es el énfasis puesto en los cánticos sobre el concepto del reino de Dios y de Dios como rey para entender el medio en que vivió Jesús.

En la edición, primero se presentan los manuscritos individualmente, con traducción y notas críticas (pp. 16-137), y después (pp.138-189) se reconstruye un "composite text" de cada uno de los cánticos, aunque sin pretensión de llegar a un hipotético «original».

A. Torres

VALTORTA MARÍA, *Autobiografía*. Centro Editoriale Valtortiano. Isola del Liri (FR) 1997. 456 págs.+ 16 págs. de fotografías. ISBN 88-7987-037-8.

Entre el 10 de marzo y el 23 de abril de 1943, cuando llevaba ya ocho años paralizada en cama, escribió María Valtorta por deseo de su confesor su autobiografía. En ella narra con detalle los recuerdos de su vida, de su infancia, de los centros de enseñanza que frecuentó, de sus lecturas, de sus estancias en diversas ciudades de Italia, de sus familiares sobre todo; se percibe en ella un gran amor y admiración por su padre y un cierto y explicable desafecto hacia su madre; también tuvo un novio, al que no dejó de estimar, pero al que alejó la madre de ella. Ejerció apostolado como enfermera en un hospital militar y en la Acción Católica. Confiesa sus sentimientos religiosos, su creciente entrega a la voluntad de Dios sobre ella; sus tentaciones, sus sueños, sus enfermedades. Se añade una declaración de ella acerca de los estudios efectuados, las prácticas de piedad y las lecturas. En dieciséis páginas finales podemos seguir por medio de fotografías en sucesivos años su biografía física.

E. Muñoz

VALTORTA, MARÍA, *Los cuadernos, 1943*. Centro Editoriale Valtortiano. Isola del Liri (FR) 1996. 651 págs. ISBN 88-7987-033-5.

El presente volumen es el primero de tres en los que se publican los escritos de María Valtorta entre 1943 y 1950; en éste se ofrece lo que escribió desde el 22 de abril al 31 de diciembre de 1943. Es una miscelánea de textos que se refieren a explicaciones doctrinales, directivas espirituales, notas de crónica, narraciones evangélicas, descripciones del martirio de primeros cristianos, comentarios sobre pasajes bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento. Destaca su ardiente deseo de fidelidad a la voluntad divina y su sincera aspiración a la santidad.

E. Muñoz

*Archivo Teológico Granadino 64 (2001) 533-541*

## Indice de Autores y Libros recensionados

*À la lumière des Pères de l'Église.* . . . . . 405
*Aimer davantage. Commentaires des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola* . . . . . 353
ALESSI, A., *Sui sentieri della veritá* . . . . . 499
ÁLVAREZ BARREDO, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8* . . . . . 385
AMERUZES DE TREBISONDA, JORGE, *El diálogo de la fe con el sultán de los Turcos* . . . . . 458
ANTOINE, CH., *Le sang des justes. Mgr. Romero, les jesuites et l'Amerique latine* . . . . . 458
ARANDA, A., *La lógica de la unidad de vida* . . . . . 417
ARANDA, J., *Historia de la semana santa de Santaella durante los siglos XVI al XX* . . . . . 459
ARANDA, J., *Jesús caído y la semana santa de Córdoba durante los siglos XVII al XX* . . . . . 459
ARANDA, J., *La devoción a la Virgen de la Fuensanta en Montoro durante los siglos XVI al XX* . . . . . 459
ARANDA, J., *Córdoba y la devoción a la Virgen de los Dolores. Tres siglos de historia* . . . . . 460
ARANDA, J., FLORES, A., *Cultura y órdenes religiosas en Andalucía durante la edad moderna* . . . . . 373
ARANGUREN, L.A., *El reto de ser persona* . . . . . 500
ARRANZ, I - DEL SER, F., *Aproximación a las fuentes para el estudio de la provincia jesuítica de Castilla (ss. XVI-XVII)* . . . . . 374
*Augustinus through the Ages. An Encyclopedia* . . . . . 406
AYENSA E., *Baladas griegas. Estudio formal, temático y comparativo* 515

BAATZ, URSULA, *Hugo Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos* . . 461
BAILEY, G.A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773* . . . . . 505
BALNCO A., *Historia del confesonario* . . . . . .
BARC. B., *Les arpenteurs du temps* . . . . . 385
BATTISTINI, A., *Galileo e i gesuiti* . . . . . 506
BAUDRY, G.-H., *Le baptême et ses symboles* . . . . . 445
BELDA, J., *La Escuela de Salamanca* . . . . . 337
BENNÀSSAR, B., *Dios. Futuro humano para todos* . . . . . 446
BERGIN, L., *O propheticum lavacrum* . . . . . 418
BERMEJO, L.M. S.J., *Unto the Indies. Life of St Francis Xavier* . . . . 461
BERNARD CH.-A., *Le Dieu des mystiques, tome 3* . . . . . 419

BERNARDINO DE LAREDO, *Subida al monte Sión* . . . . . 362
BETTS, J.R., *Blessed Peter Wrigth S.J. 1603-1651. His Life and Times* 374
BIOLO, S., *L'Autocoscienza in S. Agostino* . . . . . 500
BISHOP G., *Pedro Arrupe S.I.* . . . . . 462
BLANCO A.,*Historia del confesonario* . . . . . 407
BLÁZQUEZ, NICETO, *Bioética. La nueva ciencia de la vida* . . . . . 447
BLET, P., *Pio XII e la seconda guerra mondiale negli Archivi Vaticani* 463
BÖHNKE, M., *Einheit in Mehrursprünglichkeit* . . . . . 420
BOJORGE, H., *Teologías deicidas* . . . . . 420
BOROBIO, D., *Eucaristía* . . . . . 421
BUCKLEY, C.M., S.J., *When jesuits were giants. Louis-Marie Ruellan* . 464
BUENAVENTURA, SAN, *Experiencia y teología del misterio* . . . . . 439

CABODEVILLA, J.Mª, *La sopa con tenedor* . . . . . 516
CAEIRO, J., S.I., *História da Expulsão da Companhia de Jesus da provincia de Portugal (séc. XVIII)* . . . . . 375
CALVEZ, J-Y., *Compagnon de Jésus. Un itinériare* . . . . . 464
CALVEZ J.-Y., *Changer le capitalisme* . . . . . 447
CANGIOTTI, M., *L'uomo gusto. Esperienza etica ed esperienza politica* 448
CÁRCEL ORTI, V., *La gran persecución. España, 1931-1939* . . . . . 464
CARRERA, N. DE LA, *Buscando a Dios entre las luces* . . . . . 516
CARRIAZO, J., *Paseos por la historia de Sevilla* . . . . . 506
CASAROLI, A., *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)* . . . . . 465
CASTÓN BOYER, P., RUIZ BECERRIL, D., *Los Religiosos y los Servicios Sociales en Andalucía* . . . . . 466
CERRO, FR., *Encíclicas y Documentos de los Papas sobre el Corazón de Jesús* . . . . . 422
*Clavis scientiae. Miscellanea di studi offerti a Isidoro Agudo da Villapadierna* . . . . . 467
*Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* . . . 422
CONGAR, I., *Journal d'un théologien* . . . . . 468
CULLMANN O., *La oración en el Nuevo Testamento* . . . . . 386

CHADWICK, H., *Agustín* . . . . . 407

DANIEL-ANGE, *L'étreinte de feu. L'icône de la Trinité de Roublov* . . 469
DAWSON CHR., *El espíritu del Movimiento de Oxford* . . . . . 469
DE ROSA, G., *Fede cristiana e senso della vita* . . . . . 423
DE VOGÜE, A., *Le monachisme en Occident avant saint Benoît* . . . . 408
DECLERCQ, G., *Anno Domini. Les origines de l' ère chrétienne* . . . . 469
DEMOUSTIER, A., *Lecture du texte des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. La proposition des Excercices* . . . . . 354

DI LELLA AL.A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento* . . . . . 387
*Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum* . . . . . 470
*Die Enzyklika «Humani generis» Papst Pius XII* . . . . . 423
DINZELBACHER P., *Diccionario de la Mística* . . . . . 424
DORTEL-CLAUDOT, M., *Les Laïcs Associés* . . . . . 456

ECHEVARRÍA, J., *Memoria del beato Josemaría Escrivá* . . . . . 471
EHRMAN, B.D., *Jesús, el profeta judío apocalíptico* . . . . . 387
*El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo* . . . . . 424
*El siglo de Borges*. Vol. I: *Retrospectiva - Presente - Futuro* . . . . . 507
*En torno al Apocalipsis*, BLANCA ACINAS (coord.) . . . . . 387
ERASMO. *Preparación y aparejo para bien morir* . . . . . 352
ESLIN, J.-C., *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident* . 448
ESPEJA, J., *Creer en el mundo* . . . . . 449
ESQUERDA, J., *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila* . . . . 358
*Evangelio según san Marcos. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia* . . . . . 408

FARRELY, BRIAN O.P., *Eckhart, Tauker y Seuze* . . . . . 471
*Fé e Razão: Caminhos de diálogo* . . . . . 501
FERRER, E., *Juan Pablo II. Pregonero de la Verdad* . . . . . 471
FERRER BENIMELLI, JOSÉ A, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa* . . . . . 377
FISCHER B., *Frömmigkeit der Kirche* . . . . . 425
FLECHA J.-R., *El respeto a la creación* . . . . . 426
FRANCISCO DE ÁVILA O.F.M., *La vida y la muerte, o vergel de discretos* . . . . . 348
FUHS, H. F., *Sprichwörter* . . . . . 389

GARCÍA ANDRÉS, I., *El Conhorte: Sermones de una Mujer. La Santa Juana* . . . . . 361
GARCÍA PAREDES, J.C.R., *Teología de la Vida Religiosa* . . . . . 426
GARCÍA AÑOVEROS, J. Mª, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI* . . . . . 377
GARCÍA OLLOQUI, Mª VICTORIA: *Luisa Roldán, La Roldana. Biografía* 510
GARCÍA TELLO, A., *Paisajes arcanos. Florilegio poético* . . . . . 516
GARRIDO, P. Mª, *La Virgen de la Fe. Doctrina y piedad mariana entre los Carmelitas españoles de los siglos XVI y XVII* . . . . . 378
GASTALDELLI, F., *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali* . . . . . 472
GEISELER, K., *Maria. Die irdische Frau* . . . . . 427
GERSON L., MAZZOLA S., MORRISON V., *Guía de la ciudad eterna* 472
GÓMEZ VILLEGAS, N., *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla* . . . . 409

GONZÁLEZ ACOSTA, A., *Hernán Cortés en Cholula* . . . . . 517
GONZÁLEZ ACOSTA, A , *Crespones y campanas tlaxcaltecas en 1701* . 518
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OL., *Cristología* . . . . . 427
GONZÁLEZ GARCÍA, BTO. MANUEL, *Obras completas*. I, II . . . . . 473
GONZÁLEZ VALLÉS, C., *Diez años después. Reflexiones sobre Anthony de Mello* . . . . . 428
GREGORIO DE NISA, *Semillas de contemplación* . . . . . 410
GRUBER, FR., *Im Haus des Lebens* . . . . . 429
GRUBER, M. MARGARETA, *Herrlichkeit in Schwachheit* . . . . . 390
GUILLÉN J., *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. IV. Constitución y desarrollo de la sociedad* . . . . . 508
GUTIÉRREZ C., *Trento, un problema: la última convocatoria del Concilio (1552-1562)*. Vols. II-V. Fuentes . . . . . 384
GUYOT-BACHY, ISABELLE, *La Memoriale Historicum de Jean de Saint-Victor* . . . . . 509

*Handbuch der Fundamental-theologie* . . . . . 430
HEREDIA, C.Mª DE, *Memorias de un reportero de los tiempos de Cristo* . . . . . 431
HEREDIA, C.Mª DE, *La leyenda mariana. Vida de Myriam de Nazaret* 432
*Historia de la Inquisición en España y América*. III. *Temas y problemas* . . . . . 509
HOFIUS O., *Neutestamentliche Studien* . . . . . 391
HOLLERAN J.H., *A Jesuit Challenge. Edmund Campion's Debates at the Tower of Lndon in 1581* . . . . . 379
HUNDECK, M., *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfuns- und Erlösungslehre* . . . . . 501

*Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung* . . . . . 355
ILUNGA MUYA, J., *L'expérience de la pluralité. Un lieu theologique* . 432
*Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts* . . . . . 434
*Imaginer la théologie catholique. Mélanges offerts à Ghislan Lafont* . 433
*Initium Sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi* . . . . . 392
ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras selectas* . . . . . 474
ITURGÁIZ, D., *El Angélico. Pintor de Santo Domingo de Guzmán* . . . 519

JAMMER, M., *Einstein and Religion* . . . . . 502

JERÓNIMO, *Obras completas. IIIa. Comentarios a los Profetas menores* . . . . . 416
JONAS R., *France and the cult of the Sacred Heart* . . . . . 474

JUAN DE ÁVILA, *Obras completas. I. Nueva edición crítica* . . . . . 359
JUAN DE ÁVILA, *Siete tratados inéditos* . . . . . 359
JUAN PABLO II, *Al comienzo del tercer milenio* . . . . . 434

KAISER, O., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testamentes* . . . 393
KAMMLER, H-CHR., *Christologie und Eschatologie* . . . . . 393
KILGALLEN J.J., *Guida alla Terra Santa seguendo il Nuovo Testamento* 394
KINET D., *Geschichte Israels* . . . . . 395
KLAUSNITZER, W., *Gott und Wirklicheit* . . . . . 435
KOENEN, K. - KÜHSCHELM, R., *Zeitwende. Perspektiven des Alten und neuen Testaments* . . . . . 396
KOHLGRAF P., *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus* . . . . . 410
KÖHN, J., *Beobachter des Vatikanum I. Die römische Tagebucher des P. Georg Ulber OSB* . . . . . 475

*La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente* . . . . . 476
LAPIERRE M.J., *The noetical Theory of Gabriel Vasquez, Jesuit Philosopher and Theologian* . . . . . 371
*Las Iglesias Orientales*. dir. A. GONZÁLEZ MONTES . . . . . 435
*Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999* . . . . . 436
LÉGERET, J., *L'énigme amish. Vivre au XXI siècle comme au XVII* . . 476
*Les carnets du cardinal Alfred Baudrillart. 1 janvier-31 décembre 1921* . . . . . 477
*Lettere di Dom Jean Leclercq (1911-1993)* . . . . . 477
LINAGE A., *Sor Juana-Inés de la Cruz, mujer y monja de Méjico* . . . 478
LONG R.J.-O'CARROLL MAURA SDN, *The life and works of Richard Fishacre O.P.* . . . . . 437
LOPE DE VEGA, *El bosque de amor. El labrador de la Mancha* . . . . 520
LORENZETTI, L. - MARZANO, F. - QUAGLIO, A., *Economia/finanza* 450
*Los protagonistas del año mil*, coordinador JOSÉ ÁNGEL GARCÍA DE CORTÁZAR . . . . . 512
*Los últimos cien años de la evangelización en América Latina* . . . . . 478
LUOTTO P.,*Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor* . . . . . 479

MAÍCAS PILAR, SORIANO, Mª ENRIQUETA, *Hombre y Dios, III. Cien años de poesía europea. Siglo XX* . . . . . 521
MANZANO G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto* 503
MARGERIE, B. DE, *Le Christ des Pères. Prophète, Prêtre et Roi* . . . . 411
*Maria Corredentrice. Storia e Teología* . . . . . 417

MARION, JEAN-LUC / WOHLMUTH, JOSEF, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie* . . . . . 503
MARTIN, E. L., *The Temples That Jerusalem Forgot* . . . . . 396
MARTÍNEZ L., *La fe que busca entender. ¿Qué es la teología?* . . . . . 437
MARTINI, C.M[a], *Sueño una Europa del espíritu* . . . . . 450
MASINI M., *La lectio divina* . . . . . 398
MATHIEU, J.-M., *Le nom de Josué-Jésus en hébreu et en arabe* . . . . 399
MEISSNER, W.W., *To the Greater Glory. A Psychological Study of Ignatian Spirituality* . . . . . 356
MERKL F.J., *Ein Jesuit aus Bayerisch-Schwaben bei den Chiquitos in Bolivien* . . . . . 479
MIER FR. DE, *Los encuentros de Jesús* . . . . . 522
MIETHKE, J., *De potestate papae* . . . . . 480
MIGLIORE, SANDRA, *San Francesco tra due secoli: 1882-1926* . . . . . 481
*Missões. Jesuítico-Guaranis.* Editor EDUARDO TAVARES . . . . . 380
MONREAL, L., *Iconografía del Cristianismo* . . . . . 481
MONTAGUT P., *La oración en la vida y el ministerio del sacerdote* . . 522
*Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit* . . . . . 482
MORENO HERNÁNDEZ, A. *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas, 1-2 Reyes* . . . . . 400
MÜLLER, B. *Diccionario del español medieval*, fasc. 18-20 . . . . . 523
MÚZQUIZ, J., *Luz en mi sendero. Ocho días de ejercicios* . . . . . 524

NADAL, J., *Las Iglesias apostólicas de Oriente* . . . . . 482
NORTH, R., *The biblical jubilee ... after fifty years* . . . . . 400
*Nova doctrina vetusque. Essays on Early Christianity* . . . . . 411

O'DWYER R.S.M., C., *Imagining one's future: A projective approach to Christian maturity* . . . . . 451
OELDEMANN JOH., *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Ortodoxie* . . . . . 438
OLTRA E., PRIETO R., *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios* . . . . . 504
*Omelia su Geremia. Lettura Origeniana* . . . . . 412
ORELLA, J.L., *Víctor Pradera* . . . . . 513
ORGE, M., *¿Es posible la virginidad? Criterios paulinos para su discernimiento* . . . . . 401
ORTEGA, JOAQUÍN L., *Una y otra Pascua. Monólogos de Navidad y Resurrección* . . . . . 524
OUY, G., *Les manuscrites de l'Abbaye de Saint-Victor* . . . . . 438

*Padres Apostólicos.* Introducción, traducción y notas de JUAN J. AYÁN 413
*Paolo VI, dono d'amore alla Chiesa* . . . . . 483

PASQUA H., *Blaise Pascal. Penseur de la grâce* . . . . . 367
PASQUATO OTT., *I laici in Giovanni Crisostomo* . . . . . 413
*Patrología, IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos* . . . . . 414
PECORARI, P., *L'economia virtuosa* . . . . . 452
PERAIRE, J., *Cantando hacia la muerte. Heroico testimonio martirial del joven Francisco Castelló Aleu* . . . . . 484
PERON G.P., *Seguitemi! Vi farò diventare piscatori di uomini* . . . . . 402
*Personennamen des Mittelalters. Nomina Scriptorum Medii Aevi* . . . . 513
PICHLMEIER A., *Wes Geistes Kind* . . . . . 484
*Políticas familiares y nuevos tipos de familia*. ed. JOSÉ LUIS PARADAS . . . . . 453
PONS G., *El más allá en los Padres de la Iglesia* . . . . . 415
POSSANZINI, ST., O.CARM., *La dottrina e la mistica mariana del venerabile Michele di Sant'Agostino, carmelitano* . . . . . 366
POUSSET, É., *De l'allure de Dieu, quand il vient.* . . . . . 415
PUCCI FRANCESCO, *De Praedestinatione* . . . . . 368
PUIG-RIGAU, JOSÉ ORIOL, *Escritores Cartujos de España* . . . . . 484

RANCE, D., *Un siècle de témoins. Les martyrs du XX siècle* . . . . . 485
RANDLE, G., *La lucha espiritual en John Henry Newman* . . . . . 485
REPETTO J.L., *San Juan Grande. Apóstol de la misericordia* . . . . . 486
REY, B., *Pastorale e celebrazioni della riconciliazione* . . . . . 439
REYES CANO, R., *Sevilla en la obra de Bécquer* . . . . . 524
RHONHEIMER, MARTIN, *Ley natural y razón práctica* . . . . . 454
RICCARDI, A., *Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento* . . . . . 486
ROYO, A., *Ser o no ser santo. Ésta es la cuestión* . . . . . 454
RUANO, L., *Mi Padre y Señor San José* . . . . . 525
RUIZ LÓPEZ, DEMETRIA, *El Magníficat. Un cántico para el tercer milenio* . . . . . 402

*Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros históricos* . . . . . 403
SAINT-SAMSON, JEAN DE, *Oeuvres complètes 3* . . . . . 487
SAKAGUCHI, A, *Interlinguistik. Gegenstand, Ziele, Aufgaben, Methoden* . . . . . 525
SÁNCHEZ REDONDO, Mª ISABEL, *Historia de la COPE (1950-1983)* . 487
SAVONAROLA, G., *Verità della profezia. De veritate prophetica dyalogus* . . . . . 488
SCHULTE-KLÖCKER, URSULA, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung* . . . . . 416
SEGALLA, G., *Un'etica per tre comunità. L'etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca* . . . . . 455

SENDÍN J., *Santos de leyenda. Leyendas de santos* . . . . . 488
SERRA X., *Ordenamiento de los archivos parroquiales en la diócesis de Valencia* . . . . . 514
SIMONIS FIDATI DE CASSIA OESA, *De gestis Domini Salvatoris* . . . . 440
SOLÓRZANO PEREIRA, JUAN DE, *De Indiarum iure. Lib. II: De acquisitione Indiarum*. Vols. 5, 7 . . . . . 514
ST. CLAIR, EVA Mª, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús* . . 382
STEIGERWALD, G., *Purpurgewänder biblischer und kirchlicher Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst* . . . . . 489

STOCK K., *Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe* . . . . . 440
SUÁREZ, F., *Manuel Azaña y La guerra de 1936* . . . . . 514
SUSÓN, BTO. ENRIQUE, *Autobiografía espiritual (Vita)* . . . . . 489
*Synopsis Corporis Iuris Canonici*, Hrsg J. BUDIN / G. LUDWIG . . . . 457

TAMAYO ACOSTA, JUAN JOSÉ, *Hacia la comunidad 6. Dios y Jesús* . . 441
TAMBURINI FIL., SCHMUGGE L., *Häresie und Luthertum* . . . . . 490
TARANTINO G., *Martin Clifford, 1624-1677. Deismo e tolleranza nell'Inghilterra della restaurazione* . . . . . 350
TELLECHEA J.IGN., *Estuvo entre nosotros. Mis recuerdos de Juan XXIII en España* . . . . . 490
*Teología: Misterio de Dios y saber del hombre* . . . . . 442
*The Jesuits. Cultures, sciences, and the Arts, 1540-1773* . . . . . 491
*Thea Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. Volume 4B . . . . . 528
THEO BUSS, *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación* . . . . . 492
TIHON, A., *Christianisme et société. Approches historiques* . . . . . 493
TOSO M., *Verso quale società?* . . . . . 455
TRAMPUS, A., *I gesuiti e l'Iluminismo. Politica e religione in Austria e nell' Europa centrale (1773-1798)* . . . . . 383
TURBANTI, G, *Un concilio per il mondo moderno* . . . . . 493

URBAN HANS-JÖRG, *«Damit die Welt glaube»* . . . . . 443

VALADIER, P., *Nietzsche, l'intempestif* . . . . . 504
VALTORTA MARÍA, *Autobiografía* . . . . . 530
VALTORTA, MARÍA, *Los cuadernos, 1943* . . . . . 531
VARGAS J.N., *Jesuitas andaluces en Hispanoamérica y Filipinas* . . . 343
VÁZQUEZ BORAU, J.L., *Carlos de Foucauld y la espiritualidad de Nazaret* . . . . . 495

VILANOVA, E., *Meditación sobre la Iglesia del siglo XX* . . . . . 495

WEBER, ÉDITH, *La recherche hymnologique* . . . . . 445
WEIß O., *Deutsche oder römische Moral? - oder: Der Streit um Alfons von Liguori* . . . . . 346
WENGER A., *La persecuzione dei cattolici in Russia. Dagli archivi del KGB* . . . . . 496
WILLIAMS, D.S., *The Structure of 1 Maccabees* . . . . . 403

YANES, E., *En el Espíritu y la Verdad. Espiritualidad trinitaria* . . . . 443

ZAPFF, B.M., *Jesaja 40-55* . . . . . 405
*Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts* . . . . . 496
ZIEGENAUS, A., *Jesus Christus. Die Fülle des Heils* . . . . . 444
ZOLLA E., *Los Místicos de Occidente.* 4 vols . . . . . 497
ZUBIZARRETA, K., *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de los conventos franciscanos de Arantzazu y Zarautz* . . . . 498

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO 64 (2001).

**Estudios**

E. OLIVARES, *El miedo invalidante del matrimonio: Tomás Sánchez y Basilio Ponce*. . . . . 5-58

L. SEQUEIROS, *El Aparato para la Historia Natural Española (1754) del franciscano granadino fray José Torrubia (1698-1761). Aportaciones postridentinas a la Teología de la Naturaleza* . . . . . 59-128

J.P. MONFERRER, *El «Martirio de Ananías» en el sinaxario del patriarca melquita antioqueno Makariyus B. Al-ZA-ÌM* . 129-150

W. SOTO, *La pastoral de los jesuitas en Málaga en la edad moderna* . . . . . 151-240

**Inédito.**

D. RUIZ DE MONTOYA, *Commentarii in materiam de peccatis (1º 2ª), ad q. 84. Tractatus de originali peccato* (II) . . . . . 241-336

**Notas bibliográficas**

C. POZO, *La Escuela de Salamanca, de J. Belda* . . . . . 337-342

J.N. VARGAS, *Jesuitas andaluces en Hispanoamérica y Filipinas* . . . . . 343-344

**Bibliografía.**

*I. Boletín de Historia de la Teología en el período 1500-1800* . . . . . 345-385

*II. Otras obras*. . . . . 385-531

*III. Índice de autores y libros recensionados* . . . . . 533-543

BIBLIOTECA TEOLOGICA 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 Iglesia 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. *Miscelanea 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 84-338-1026-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, Granada. Facultad de Teología 1998, 304 págs. ISBN 84-921632-3-2.
33. JUAN N. VARGAS, S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 págs. ISBN 84-921632-4-0.