

VELÁZQUEZ, Isabel: (introducción, traducción y notas de), *Vidas de los santos Padres de Mérida*, Editorial Trotta, Madrid, 2007. ISBN 978-84-8164-957-4; TEJA, Ramón (introducción, traducción y notas de), *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*, Editorial Trotta, Madrid, 2007. ISBN 978-84-8164-956-7; TEJA, Ramón (introducción, traducción y notas de), *Teodoreto de Ciro. Historias de los monjes de Siria*, Editorial Trotta, Madrid, 2007. ISBN 978-84-8164-851-5.

La hagiografía tardoantigua y medieval, ya se considere un género de géneros o un subgénero dentro del biográfico, constituye sin duda una literatura de marcada personalidad, tanto por sus objetivos como por sus recursos estilístico-narrativos. Esta singularidad ha despertado el interés de los filólogos y, más recientemente, de los historiadores. La presencia de *topoi*, estructuras narrativas previsibles, el uso del *sermo humilis* y otros recursos retóricos, lejos de restar interés a estos textos, abre todo un mundo para la investigación de la crítica literaria. Paradójicamente, su aparente pobreza estilística los aleja de las hieráticas manifestaciones artísticas propias del momento. Por otro lado, si bien las narraciones hagiográficas tienen por objeto unas vidas singulares en la que se opera la unión mística, y por tanto difícilmente generalizables al común, en ellas se pueden rastrear informaciones extremadamente interesantes desde la óptica de la historia social y de las mentalidades. Aún más, por únicos que puedan parecer sus protagonistas, como sujetos históricos marcaron la vida y el imaginario de sus sociedades contemporáneas, y de las posteriores.

Por todo ello, la publicación de una *Colección de Vidas* con documentos hagiográficos tardoantiguos y medievales en sus traducciones castellanas, supone una feliz noticia para los investigadores; e incluso para un público más amplio que sin duda podrá acceder a todo un lejano universo animado por ángeles y demonios, facilitando la lectura de unos textos a menudo olvidados y despreciados pero extremadamente vivos, y descubriendo así que tan distante mundo nos es en realidad muy próximo.

El plan editorial que da cobijo a la colección prevé la publicación de versiones castellanas, anotadas y realizadas sobre las ediciones críticas originales, ya sean estas en lengua griega, latina, copta o siríaca. Van precedidas por unos útiles estudios a modo de introducción. Esta *Colección de Vidas* se abre con una obra occidental, las *Vidas de los santos Padres Emeritenses*, y dos del ámbito oriental, la *Vida de Porfirio de Gaza*, de Marco el Diácono, y las *Historias de los monjes de Siria*, de Teodoreto de Ciro.

Las anónimas *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, un conjunto de relatos biográficos tanto de simples religiosos como de eminentes obispos emeritenses de los siglos VI-VII, acaso constituyan la narración hagiográfica de época visigótica más interesante desde la óptica histórica. Esto justifica sobradamente la publicación de su versión castellana con anotaciones que presenta ahora I. Velázquez. Efectivamente, el carácter local de la obra proporciona un caudal de datos sobre la vida y la fisonomía de la ciudad lusitana en la Tardoantigüedad. Asimismo, el importante papel de la otrora capital de la *Dioecesis Hispaniarum* en el *Regnum Wisigothorum* hace que la actuación de sus obispos trascienda lo meramente episódico y vecinal. Es algo perfectamente advertido por los historiadores de todos los tiempos, que se han servido de ella como una importante fuente histórica, y como tal ha sido utilizada brillantemente en fechas próximas por S. Castellanos¹.

Pero como justamente subraya I. Velázquez, este documento es por su génesis, intenciones, fuentes literarias y estructura, esencialmente literatura hagiográfica: «*Sin que, en principio, puedan desdeñarse los valores históricos y arqueológicos de que, sin duda, está dotada la obra, no debemos en ningún momento olvidar que, ante todo, estamos ante una obra literaria, ante un relato hagiográfico, y ésta es la primera condición que debe analizarse sobre ella y la primera valoración que sobre ella debe realizarse*». Es algo sobre lo que también incide en otra obra reciente². Esa doble consideración como historiografía y hagiografía ya fue señalada por C. Codóñer³. En su momento nos pronunciamos por entender la primera parte (los *opuscula* I-III) en esencia como en el relato de unos *miracula*, por tanto, género plenamente hagiográfico en torno a la *gloria postuma* de la mártir Eulalia, y la segunda (*opuscula* IV-V) unas *uitae patrum*, también marcadas por un tono o impronta hagiográfica⁴. En este sentido, la arrolladora personalidad de los obispos aquí retratados y sus vicisitudes históricas no debe hacernos perder de vista que el protagonista último de todos estos relatos es Eulalia, mártir y emblema de la ciudad, que intercede ante la divinidad a favor de sus representantes en la tierra, los obispos, y de sus conciudadanos.

Abre este volumen una breve pero precisa introducción, necesaria para quien se adentre en la lectura de estas bio-hagiografías. Tras señalar la importancia del relato en el contexto de la literatura y la historiografía visigótica, se aborda la problemática sobre el autor y la propia génesis de la obra, beneficiándose del magnífico estudio

¹ *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.

² Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, *Literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Fundación Instituto castellano y leonés de la Lengua, D.L. 2007.

³ «Literatura hispano-latina tardía», *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*; (Sevilla. 6-11 de abril de 1981), Madrid, Editorial Gredos 1983.

⁴ Pedro CASTILLO, *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, Signifer Libros 2002.

que A. Maya realizara para su edición crítica⁵. No obstante, Isabel Velázquez destaca cómo algunos aspectos permanecen en penumbra, cuestiones no cerradas, en especial la problemática sobre el orden narrativo y estructural adoptado. Tras ello, la consignación de las ediciones y traducciones es un necesario colofón, junto con una bibliografía selecta. Finalmente, la cuidada traducción que ahora se propone parte del texto crítico fijado por A. Maya –en ocasiones con las aportaciones de la conocida edición de J. N. Garvin⁶–, con pequeñas pero importantes variantes minuciosamente anotadas. La autora ha optado por minimizar la condena ética que necesariamente se cierne sobre todo traductor –*traduttore-traditore!*– no dudando en presentar una versión castellana ajustada al original, con la única excepción de adoptar una puntuación más moderna, evitando la concatenación de subordinadas tan característica del texto latino para así aligerar la lectura y facilitar su comprensión. En definitiva, una publicación tan acertada como necesaria.

Más exótica y menos conocida en nuestro ámbito es la *Vida de Porfirio de Gaza*, obra de Marco el Diácono, ahora publicada en su versión castellana por R. Teja. Narra la historia del tesalonicense Porfirio, quien, siendo joven y rico, renuncia al mundo y se consagra a Dios. Tras una vida de precariedad en Egipto, se instala en la ribera del Jordán, redoblando su escala ascética. Llegado a Jerusalén, donde conocería a su fiel e inseparable biógrafo Marco, la fama de su santidad hace que el obispo Juan le nombre presbítero, confiándole la guarda de la Santa Cruz. Unos años después fue consagrado obispo de Gaza, de donde tomará su nombre para la posteridad.

Los primeros años del desempeño de su cátedra episcopal en Gaza, dedicados a la erradicación de los cultos paganos, centran la atención del relato. Fue recibido con la natural hostilidad de los paganos y de poco sirvieron sus intentos de cristianización mediante la persuasión, por lo que hubo de pedir la ayuda del emperador Arcadio. No falta el relato de una visita a la capital bizantina, proporcionándonos una preciosa información de la vida en la Corte.

Fuera de estos años de gobierno, sólo añade a modo de cierre una lacónica noticia sobre la muerte del obispo, acaecida en 420, el día 26 de febrero, data con la que fue incluido en los sinaxarios bizantinos, y posteriormente en el *Martirologio Romano*, por Baronio.

Sin duda la sucesión biográfica presta credibilidad a la narración y a la propia historicidad de Porfirio, pero no es menos cierto que tan perfecta línea argumental y la presencia de problemas textuales y cronológicos ha levantado la sospecha de una parte de la crítica, entendiendo que esta obra no es sino una suerte de novela carente de base histórica alguna. Ciertamente su lectura actual puede ser realizada bajo esta óptica, y a buen seguro que no le faltarán lectores que sepan apreciar un buen relato

⁵ A. MAYA SÁNCHEZ, *Vitae sanctorum patrum Emerentensium*, (Corpus Christianorum, Series Latina 116) Turnhout, Brepols 1992.

⁶ *The Vitae sanctorum patrum emerentensium*, text and translation, with an introduction and commentary by Joseph N. Garvin, Washington, D. C., The Catholic University of America Press 1946.

de aventuras como el que aparentemente aquí se propone; pero es innegable la autenticidad de la obra y su relación con las características biografías de monjes-obispos orientales.

Si bien, dice Ramón Teja, «*la narración de Marco constituye una obra atípica en el ámbito de la biografía hagiográfica episcopal de la época*», esta singularidad reside no tanto en la vida y el proceder de Porfirio, sino esencialmente en el carácter de la narración, pues «*frente al abuso de lo taumatúrgico, lo maravilloso y lo demoníaco [característico de las biografías hagiográficas], la obra de Marco se presenta como la labor de un notario que levanta acta de lo que ha vivido personalmente*».

A este respecto, que la acción se desarrolle en la ciudad de Gaza, en los siglos V-VI sede de la que será una importante escuela con personalidades como Sozomeno, Procopio o Isidoro, presenta especial interés desde la óptica histórica, por ser uno de los centros del paganismo helenístico. Como recuerda para la época constantiniana Robin Lane Fox⁷ la conversión del emperador no podía cambiar las creencias y las prácticas de la mayoría de los sujetos, aunque sí proporcionaba favores y privilegios a la «minoría moral» de la que había aceptado la fé. La *Vida de Porfirio de Gaza* nos recuerda que los habitantes de esta población no se convirtieron a la nueva religión sino por medios violentos y no sin dificultades, lo que nos previene de una visión de la cristianización como un fenómeno rápido y –por así decir– aseado.

Al igual que en el caso anterior, el libro tiene una introducción sobre el autor y su obra, la propia biografía y el gobierno del obispo de Gaza. Como no podía ser de otra forma, el editor aborda también las problemáticas que han rodeado a este texto, apoyándose para la defensa de su historicidad en las conclusiones alcanzadas por los editores críticos H. Grégoire y M-A. Kugener⁸ y en el importante estudio de Frank R. Trombley⁹, si bien suma una interesante hipótesis propia para el prólogo –copiado de la *Historia Philoteos* de Teodoreto de Ciro– y el ya mencionado capítulo final. Cierra este estudio una bibliografía selecta, tanto más de agradecer por quienes nos ocupamos de otros ámbitos geográficos.

Finalmente, es difícil ponderar el valor de la traducción que ahora se presenta, a cargo de R. Teja, pues es una de las pocas llevadas a cabo en lenguas modernas y, sobre todo, la primera versión castellana realizada sobre el texto crítico griego. Conviene destacar el esfuerzo de información realizado mediante las notas al texto, centradas especialmente en explicar determinados términos de instituciones que son de imposible traducción al castellano, pero sin multiplicar por ello su número, en una tan evidente como acertada línea de publicación que apuesta por la claridad.

También se traduce por vez primera al castellano la *Historia de los monjes de Siria* (*Historia Philotea, Historia de los enamorados de Dios, Historia religiosa* o *Modo de*

⁷ *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, New Ed, Paperback, Penguin Books Ltd 1986

⁸ Marc LE DIACRE, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, Belles Lettres, Collection Byzantine 1930.

⁹ *Hellenic Religion and Christianization (c. 370-529), Religions in the Greco-Roman World*, Vol. 115/1-2. Two volumes, Brill, Leiden etc. 1993.

vida ascético, que con todas estas titulaciones se la conoce). La realiza R. Teja sobre el texto crítico griego establecido por P. Canivet y A. Leroy-Molinghen¹⁰; pero añadiendo rúbricas propias sobre los contenidos de la obra.

Son un total de treinta capítulos en los que se retrata la biografía de veintiocho monjes y tres mujeres de la primera mitad del siglo V en Siria. En el texto de Teodoro concurren dos circunstancias que lo hacen extremadamente interesante desde la óptica histórica y literaria. De inicio, por la personalidad de su propio autor, el obispo Teodoro de Ciro, que escribe «*un texto de alto contenido literario, lleno de metáforas y perifrasis*», como hace ver R. Teja. Efectivamente, Teodoro es un prolífico escritor, con innumerables obras en donde polemiza con la escuela teológica de Alejandría, especialmente contra Cirilo, y en defensa de Nestorio, con diversos movimientos heréticos y con los paganos. Es también el autor de la que puede ser considerada la última gran apología cristiana, esto es, la *Graecarum affectionum curatio* o *Terapéutica de las enfermedades helénicas*¹¹.

Estamos pues ante un autor culto, con un alto pensamiento teológico y no pocos recursos literarios, escapando su obra así del anonimato y cierta popularidad propia de la mayor parte de las narraciones hagiográficas. En palabras del editor R. Teja, «*estaba profundamente familiarizado con la lengua y la literatura helénicas y pone todos los recursos retóricos al servicio de la narración. Ahí radica la gran originalidad de su obra: por su estructura, forma y procedimientos sigue la tradición griega de la biografía y del elogio (enkomiion) pero, al mismo tiempo, se inserta plenamente en la hagiografía cristiana contemporánea*».

Además su *Historia de los monjes de Siria* incluye una *Vida de Simeón Estilita* (en su capítulo XXVI), la primera de las que sería objeto este anacoreta oriental, de gran trascendencia en la historia del cristianismo y del arte, y objeto de estudios ya considerados clásicos como los de Hippolyte Delehaye¹² y A. J. Festugière con la colaboración de Roland Martin¹³. Son dos de los muchos atractivos que concurren en esta obra, y que, sin duda, justifican su publicación. Tiene además el valor añadido, según ya hemos indicado, de que por primera vez se ofrece una versión castellana sobre el original griego.

Como es norma en esta colección, se abre el libro con un estudio o introducción sobre el autor y su obra, hecho por el propio traductor. Pienso que es un acierto editorial, pues obliga a que a la labor lingüística o filológica se sume la propia del historiador, enriqueciéndose así las publicaciones. Para R. Teja esta obra, aparentemente menor, supone «*la mejor aportación que tenemos sobre el monacato de la Siria del norte en una*

¹⁰ Théodoret DE CYR. *Histoire des Moines de Syrie*, by Theodoret, Paris, Cerf, Collection Sources Chrétiennes 1977.

¹¹ Raeder, Johann Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri 1904.

¹² *Les Saints stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Brussels, Société des Bollandistes, Paris, Auguste Picard, 1923.

¹³ *Antioche païenne et chrétienne: Libanoïus, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, École Française d'Athènes et de Rome, De Bocard Éditeur 1959.

época en que éste se encontraba plenamente consolidado. No se trata de una historia sistemática, sino de retratos más o menos elaborados de figuras individuales, cuyas hazañas ascéticas impresionaron a los contemporáneos y cuyo recuerdo Teodoreto pretende dejar para la posteridad».

Sólo puedo añadir que, efectivamente, Teodoreto logró preservar la memoria de todos estos atletas del ascetismo, sin la cual estudios tan afamados como los de Peter Brown serían impensables¹⁴. A sus personalidades, prácticas y obsesiones dedica Teja unas esclarecedoras páginas. Concluye con un capítulo dedicado a las ediciones y traducciones de que ha sido objeto esta importante obra hagiográfica, además de una bibliografía selecta. Finalmente, como es norma en la colección, se ha optado por una traducción anotada que, sin ser abusiva, auxilie al lector no especializado.

En suma estamos ante un sólido proyecto editorial que a buen seguro contará con el entusiasmo de especialistas y lectores ávidos de adentrarse en un campo, el de la hagiografía, tan complejo como fascinante. Con las Vidas de los Padres Emeritenses, de Porfirio de Gaza y de los Monjes de Siria, se inicia una colección que contribuirá a un mejor conocimiento y estudio no solo del cristianismo, que les diera razón de ser, sino también de la Tardoantigüedad y del Medievo

Pedro CASTILLO MALDONADO
Universidad de Jaén

ROMERO POSE, Eugenio: *Scripta Collecta I. Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana. Scripta Collecta II. La siembra de los Padres*. Edición de J. J. Ayán Calvo. *Studia Theologica Matritensia* 12/1-12/2. Facultad de Teología «San Dámaso». Madrid, 2008. 951 y 841 págs. ISBN 978-84-96-318-54-0.

Scripta Collecta I y II recoge los estudios e investigaciones de Eugenio Romero Pose realizados a lo largo de su trayectoria intelectual y que hasta el momento estaban dispersos en distintas revistas o publicaciones¹⁵. Es el fruto de años de investiga-

¹⁴ Basta pensar en su *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia, 1988. El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo, traducido del inglés por Antonio Juan Desmonts, Barcelona, Muchnik Editores S.A. 1993.

¹⁵ Así todos ellos habían sido publicados por: la Asociación española de profesores de Liturgia, *Annali di Storia dell'Esegesi, Augustinianum, Bollettino dei Classici* (Accademia dei Lincei), *Burgense, Communio* (Revista Internacional de Teología), *Compostellanum, Cristianesimo nella Storia*, Edice, Editrice Herder, Editrice Morcelliana, *Encrucillada, Estudios Marianos, Estudios Trinitarios, Gregorianum, Lumieira*, M. Moleiro editor, *Revista Agustiniiana, Revista Aragonesa de Teología, Revista Española de Teología, Salmanticensis, Studi Storico Religiosi, Trabe de Ouro*, Vicent García Editores.

En cada uno de los artículos de esta edición, el editor indica la referencia bibliografía correspondiente.

ción, que ahora aparece recogido en dos volúmenes como agradecimiento a una vida dedicada a un diálogo íntimo con los Padres de la Iglesia.

Prologado por D. Antonio María Rouco, Arzobispo Cardenal de Madrid y Gran Canciller de la Facultad de Teología san Dámaso, con un exordio de Pablo Domínguez, Decano de la misma, y después de una semblanza biográfica en la que se subrayan los momentos más significativos del itinerario académico e intelectual de Eugenio Romero Pose, con la finalidad de enmarcar su bibliografía, el volumen primero de *Scripta collecta* lleva como subtítulo *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*. Se recogen en él veintinueve trabajos en torno a un tema de investigación al que nuestro autor dedicó largas y pacientes vigiliadas. Es lo más granado de su quehacer científico y, al mismo tiempo, lo más desconocido para el gran público.

Los trabajos publicados en este volumen es el resultado de sus primeras investigaciones al lado de Antonio Orbe. Bajo la dirección del benemérito jesuita comenzó una compleja y ardua tesis de doctorado. Quería acceder a la exégesis que del Apocalipsis había hecho Ticonio, un donatista del siglo IV que, desde el interior del donatismo, hizo una profundísima crítica del mismo hasta el punto de ser excomulgado por un concilio donatista y convertirse en un arsenal para la posterior controversia que san Agustín conduciría contra los sectarios africanos. El mismísimo obispo de Hipona reconoce que Ticonio escribió de manera irrefutable contra los donatistas a favor de la Iglesia católica¹⁶.

Entre las obras de Ticonio destaca su *Comentario al Apocalipsis*, que no ha llegado hasta nosotros, aunque se puede reconstruir a través de los llamados *Fragmentos de Turín* y los comentarios al Apocalipsis dependientes del ticoniano, como son los de Primasio, Cesáreo de Arlés, Beda, en menor medida Casiodoro y, sobre todo, Beato de Liébana. Al no existir ediciones críticas adecuadas de estos autores, Eugenio Romero Pose se embarca en la edición crítica del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana, al que considera el principal testigo del comentario de Ticonio¹⁷. Esa edición crítica constituyó los volúmenes segundo y tercero de su tesis doctoral que fueron publicados en la colección de una de las más –si no la más– prestigiosas instituciones culturales de Italia, la Accademia dei Lincei¹⁸. Pero su tesis no se limitó a ofrecer esa edición crítica del Comentario de Beato –edición pensada, estructurada y pergeñada no sólo en sí misma sino con la intención de detectar las fuentes beatianas, especialmente la obra de Ticonio– sino que aportó en un primer volumen un estudio sobre la exégesis del africano a Ap 1, 13-3, 22. Este primer volumen nunca fue publicado en cuanto tal sino que fue apareciendo fragmentariamente en una excerpta y varios artículos.

Alberto Pincherle, uno de los hombres más prestigiosos en Italia entre los estudiosos del cristianismo antiguo, que, según confesión propia, llevaba trabajando so-

¹⁶ Cfr. E. ROMERO POSE, «Ticonio y San Agustín»: *Scripta collecta I*, pp. 547-561.

¹⁷ Cfr. ID., «Ticonio y su *Comentario al Apocalipsis*»: *Scripta collecta I*, pp. 253-270.

¹⁸ E. ROMERO POSE, *Sancti Beati a Liébana Commentarius in Apocalypsin*, I-II (Scriptores Graeci et Latini Consilio Academiae Lynceorum editi), Romae 1985 (I: XXI+673pp.; II: 547 pp.).

bre Ticonio más de cincuenta y tres años, escribió un artículo en el que recordaba la recensión que en otro tiempo había hecho a la edición de los *Fragmentos de Turín* de su ya fallecido discípulo Francesco Lo Bue, recensión en la que había expresado su deseo de que apareciese un joven que completase la investigación interrumpida, y escribía así: «Lo hemos encontrado y lo constato con verdadera alegría. Se trata de un alumno de la Pontificia Universidad Gregoriana, Eugenio Romero Pose. Un día vino a mí, y no pude darle más que, junto con alguna información de carácter técnico, el aliento para que llevase a cabo su proyecto, por tratarse de un tema de gran interés con perspectivas de resultados interesantísimos, y un consejo: trabajar asiduamente, todo el tiempo que fuese necesario, sin dejarse desalentar ni acomodarse a las conclusiones o las hipótesis de cualquier otro investigador, por más que, en apariencia o en realidad, fuese una autoridad. Hace poco he podido asistir, invitado por él con gran gentileza, a la defensa de su tesis, he escuchado la lectura de la breve presentación de la misma (no de la tesis verdadera y propia) preparada por el candidato y he recibido de él una copia; incluso se me permitió dirigirle alguna pregunta y someter a él y a los profesores algunas reflexiones, que me vinieron a la cabeza de manera improvisada y, de alguna manera, incluso obvias. Lo hice con la verbosidad propia de los viejos, de lo que he dado ahora otro ejemplo. Pero de esa manera el acto académico, y gracias a la gran bondad del P. Orbe, sin perder nada de su naturaleza, se transformó en una especie de ‘mesa redonda’, como sucede con gran alegría cada vez que los profesores se encuentran ante un joven de valor seguro»¹⁹.

A lo largo de su vida, Romero Pose no dejó nunca de lado el filón del donatismo, Ticonio y Beato de Liébana como ponen de manifiesto los estudios recogidos en este primer volumen, en el que quizás pueda sorprender a alguien la inclusión del trabajo que lleva por título «Del paulinismo al priscilianismo: el papel de Paciano», una novedosa, interesante e incisiva presentación de la polémica que san Paciano de Barcelona mantuvo con Semproniano, considerada por Don Eugenio como presencia en Hispania de la polémica antidonatista y como germen reformador que volvería a repuntar con el priscilianismo²⁰.

En segundo volumen de *Scripta collecta*, se recogen treinta y un trabajos, que en su mayor parte responden a un afán divulgativo del pensamiento de los Padres de la Iglesia. Pero el subtítulo, «La siembra de los Padres», no responde exclusivamente al hecho de que se recojan trabajos en los que el autor quiso dar a conocer la frescura de los orígenes de la Iglesia, sino también al hecho de que algunos de esos trabajos reflejan lo que los Padres sembraron en él mismo: la fecundidad de la Patrística en el propio pensamiento de Romero Pose.

Con una unidad temática y con carácter misceláneo, estos artículos están agrupados en cinco apartados: «El Espíritu y la carne», «A propósito de los ministerios», «El cristianismo en la Hispania romana y visigótica», «Cuestiones actuales a la luz

¹⁹ A. PINCHERLE, «Alla ricerca di Ticonio»: *Studi Storico-Religiosi* 2 (1978) 358.

²⁰ *Scripta collecta I*, pp. 137-162.

de los Padres de la Iglesia» y «Cultores Patrum». No aparecen, en cambio, los artículos publicados sobre el Camino de Santiago, reelaborados y editados por el propio Eugenio Romero Pose en un libro²¹. Tampoco están aquí recogidos aquellos que publicó bajo el título *Anotaciones sobre Dios uno y único*, que vio la luz después de su fallecimiento²².

Interesa destacar, en este segundo volumen, los artículos que forman la Primera Parte: *El Espíritu y la carne*, ya que dan unidad a los dos volúmenes de *Scripta collecta* y ponen de manifiesto una misma línea de investigación, sin solución de continuidad, en los estudios de nuestro autor.

Eugenio Romero Pose, en sus estudios sobre Ticonio, había reflexionado profundamente sobre el misterio de la Iglesia, el misterio de la mujer vestida de Sol, revestida de Cristo, pero con la oscuridad de la luna bajo sus pies, con la presencia de la hipocresía y la simulación, de la que no se verá libre hasta el final de los tiempos. La hipocresía lunar no lograba que la mirada de Don Eugenio se apartase del íntimo secreto de la mujer revestida de sol. Y ese íntimo secreto lo resumía en una expresión: la Unción.

Con este término se refería ante todo al misterio del bautismo de Jesús en el Jordán. El descenso del Espíritu en el Jordán sobre la carne de Jesús era el paradigma de todos los demás envíos del Espíritu²³. La encarnación, el Verbo hecho carne, se culminaba con la plenitud del Espíritu en la carne del Nazareno en un itinerario cuyos hitos fundamentales eran bautismo del Jordán, teofanía del Tabor y resurrección, que representan efectivamente el abrazo definitivo del Espíritu con la carne, del Creador con la criatura, que el misterio de Pentecostés prolonga en la Iglesia y en la historia. Le preocupaba y le producía una profunda insatisfacción la teología con déficit o ausencia de pneumatología, como él mismo denunciaba en otro de los artículos aquí publicados: «Cabe preguntarse si el olvido de la cristología pneumática, olvido del Jordán, del Tabor y de la Resurrección, no ha marginado las grandes cuestiones del Misterio cristiano, dando preferencia a preguntas periféricas que nos han distraído en respuestas de carácter didáctico o metodológico»²⁴.

Esta clave cristológica y pneumatológica de la Unción es fundamental para acercarse al pensamiento de Eugenio Romero Pose y se deja sentir a lo largo de los trabajos recogidos en este segundo volumen de *Scripta collecta*, donde reflexiona sobre el

²¹ E. ROMERO POSE, *Raíces cristiana de Europa. Del Camino de Santiago a Benedicto XVI*. Madrid 2006, 407 pp.

²² ID., *Anotaciones sobre Dios uno y único*. Madrid, 2007, 156 pp.

²³ «El descenso del Espíritu en el Jordán es el paradigma de los demás envíos del Espíritu. Muy pronto la reflexión teológica se centró en el simbolismo de la bajada de la paloma sobre Jesús. En medio de la mayor controversia de la historia de la Iglesia, la gnosis, en especial en los siglos II y III, se explica no sólo la afirmación clara y rotunda de la Trinidad, sino también la primera teología del Espíritu Santo, fundamento de los desarrollos ulteriores»: ID., «El Espíritu Santo, Señor y dador de vida»: *Scripta collecta II*, p. 13.

²⁴ ID., «La vuelta al misterio y la enseñanza de la teología»: *Scripta collecta II*, p. 544.

Espíritu Santo como Señor y dador de vida, capaz de transformar al hombre en un nuevo ser y establecer un nuevo orden de relaciones del espíritu humano con el Espíritu de Dios²⁵; sobre el peligro de fragmentación y disgregación de la Iglesia cuando no se funda sobre el Espíritu único de Dios²⁶; sobre la acción del Espíritu en María que la constituye como tierra virgen a partir de la cual es creado el Segundo Adán²⁷; sobre el hombre que se hace a lo largo de la historia acostumbrándose en la carne al Espíritu Dios, consciente de que no es el hombre quien hace a Dios sino que es Dios quien hace al hombre²⁸; sobre el problema del mal y su dimensión pedagógica en la historia salutis²⁹; sobre la relación entre fe y caridad, subrayando cómo «todas las realizaciones que el creyente lleva a cabo no son fruto ni encuentran su causa en las propias posibilidades ni en sus fuerzas, en la autosuficiencia, sino en el principio que inicia y anima la fe, en el *Pneuma*, en el Espíritu»³⁰, que encamina al hombre a la más suprema de las actividades, el amor; sobre la familia, insertando la vocación de los esposos, como vocación de artesanos del plan divino del amor y del testimonio de ese amor, dentro de la pedagogía divina que conduce al amor a todos y presentando la familia como educadora del cielo y la tierra nuevos, como escuela que dispone y educa a confesar la Verdad a costa de la propia vida³¹; sobre el martirio como la más acabada manifestación del amor y reconocimiento del señorío del Creador, como antítesis de la idolatría, en cuanto que la persecución es una llamada a la autenticidad y el momento en el que se desvela quién confiesa y quién niega al Señor, qué es lo que vale más que la vida³²; sobre la liturgia como el lugar donde se revela por antonomasia la gloria de Dios y en donde el hombre aprende a ser y vivir como criatura agradecida y necesitada a la que Dios colma con su gloria: la criatura agradecida ofrece a Dios el pan y el vino como acción de gracias que Dios lleva a plenitud insospechada haciéndolas el Cuerpo y la Sangre del Señor³³.

La segunda parte está centrada en el tema de los ministerios en la vida de la Iglesia, en una serie de estudios que van desde 1990 hasta 2006. Desde las primeras páginas hasta las últimas se perciben algunas insistencias: 1) El ministerio en la Iglesia está vinculado al ministerio apostólico que hunde sus raíces en el beneplácito del Padre y en la diakonía del Hijo y del Espíritu Santo³⁴. 2) El ministerio en la Iglesia está

²⁵ Cfr. Id., «El Espíritu Santo, Señor y dador de vida»: *Scripta collecta II*, p. 23.

²⁶ Id., «La Gran Iglesia en la teología cristiana primitiva»: *Scripta collecta II*, pp. 27-39.

²⁷ Id., «El paralelismo Eva-María en la primera teología cristiana»: *Scripta collecta II*, pp. 41-63.

²⁸ Id., «Antropología y teología en la época patrística»: *Scripta collecta II*, pp. 65-79.

²⁹ Id., «El problema del mal en la primera teología cristiana»: *Scripta collecta II*, pp. 81-115.

³⁰ Id., «Transformación de la vida por la caridad»: *Scripta collecta II*, p. 119.

³¹ Id., «Matrimonio y familia en la época patrística»: *Scripta collecta II*, pp. 139-162.

³² Id., «*De bono martyrii*. A propósito de los *Scorpiace* de Tertuliano»; «Martirio y santidad en la primera teología cristiana»: *Scripta collecta II*, pp. 163-176. 177-200.

³³ Id., «Exégesis patrística y liturgia»: *Scripta collecta II*, pp. 201-246.

³⁴ «La referencia inequívoca es el Hijo encarnado cuyo servicio, ministerio, al Padre mira directamente a la mediación en la creación y en la salvación y, en última instancia, a la comunicación del Espíritu a toda carne. Todo ministerio eclesial no puede apartarse de este núcleo fundamental»: Id., «Apuntes sobre el ministerio en san Ireneo (La sencillez de Dios y del hombre)»: *Scripta collecta II*, p. 300.

al servicio de la Palabra en consonancia con la Eucaristía de la Iglesia. 3) El ministerio en la Iglesia está al servicio de la sinfonía o consonancia eclesial, como principio integrador de la totalidad eclesial. 4) El ministerio en la Iglesia se ha de vivir y ejercer desde la sencillez, desde la simplicidad propia de Dios³⁵. 5) El ministerio ejercido sencillamente garantiza la autenticidad³⁶.

Eugenio Romero Pose consideraba que el ministerio ejercido desde la sencillez es garantía de universalidad, de que el don llega a todos. «Únicamente con la sencillez se alcanza a todos»³⁷. El ministerio de la Iglesia, ejercido de esta manera, se resume en el comentario que nuestro autor hace, al hilo de san Ireneo, a la escena de las bodas de Caná:

«La Palabra y el ministerio ejercido sencillamente es comparable al vino nuevo de las bodas de Caná [...], vino hecho por el Señor rápida y sencillamente [...] La característica de la sencillez en la exposición de la palabra corresponde a la sencillez del vino nuevo. Es obvia la alusión a la eucaristía. Caná es el lugar donde se pronuncia una palabra que hace que el vino sea transformado, donde se celebra el banquete nuevo, la transformación y el ministerio transformante. Caná es el lugar del ejercicio ministerial. La sencillez de la palabra es fruto del poder de Dios al igual que el signo de las bodas de Caná y la eucaristía. El que con sencillez vive el servicio a la Palabra, la hace ver en la sencillez de la celebración. Quien sencillamente sirve y transmite la Palabra sencillamente celebra. A la sencillez de la palabra corresponde la sencillez de la vida, la sencillez de la ofrenda, y de modo singular a la sencillez de la Eucaristía»³⁸.

La tercera parte del volumen II está dedicada al cristianismo en la Hispania romana y visigótica, donde se recogen sus estudios sobre Prisciliano, Egeria, san Martín de Dumio y el III Concilio de Toledo, la mayoría de los cuales fueron publicados originariamente en gallego. Son de especialísimo interés los dedicados a la enigmática figura de Prisciliano, al que libera no sólo de ciertas presentaciones sesgadas de la

³⁵ «El Padre de todas las cosas [...] es simple, no compuesto. La simplicidad de Dios permite respetar el misterio, y la sencillez con la que se debe exponer el mensaje garantiza el que nos mantengamos en el mismo misterio y no lo fragmentemos. El misterio está hermanado con la sencillez mientras que la complejidad provoca la atomización del misterio. El ministerio de la Palabra está al servicio del misterio, lo custodia, lo respeta y lo transmite. Rota la simplicidad desaparece el ministerio y se anula el misterio. Por ello el mensaje sencillamente expuesto mira a los sencillos y a los que no siéndolo se hacen. El Evangelio es para los sencillos, y el mensaje de conversión conlleva volverse a la sencillez»: *Ibidem.*, p. 292.

³⁶ «Tanto la exposición de la Palabra como el culto verdadero si no se apoya en la sencillez es germen de mentira, que alimenta la separación entre teoría y vida y conduce a un culto vacío en la pura exterioridad. La sencillez es la tierra buena en la que fructifica la unidad y la interioridad y no consiente la semilla de la división. La simplicidad es la tierra nueva, es la plantación en la que Dios ha depositado todo lo que quiere para la humanidad nueva y en la que Dios ha querido plantar el ministerio»: *Id.*, «Imágenes de sacerdotes en la Historia»: *Scripta collecta II*, p. 332.

³⁷ *Ibidem.*, p. 288.

³⁸ *Ibidem.*, p. 289.

antigüedad sino también de ciertos cánones imperantes en algunas ramplonas ideologías nacionalistas³⁹.

En la cuarta parte se recogen una serie de estudios en los que Eugenio Romero Pose se ocupaba de cuestiones actuales a la luz de los Padres de la Iglesia. Reclama la necesidad de una teología sapiencial⁴⁰. Se presenta la perenne tentación, ayer y hoy, de la gnosis como huída hacia un subjetivismo y un espiritualismo que renuncian a la posibilidad de que el Espíritu de Dios sea capaz de transformar y plenificar esta realidad creada en la que nos desenvolvemos⁴¹. Se recogen sus reflexiones sobre la relación del cristianismo con las culturas de los hombres, sobre la capacidad del cristianismo para expresarse en todas ellas sin reducirlo a una única filosofía o pensamiento humano⁴². Especialmente hermosa y sugerente es la reflexión que lleva a cabo sobre los medios actuales de comunicación social a la luz de la Carta a Diogneto y de los tratados *De spectaculis* de la época patristica⁴³.

Finalmente, la quinta parte lleva por título «Cultores Patrum», y recoge los trabajos dedicados a algunos estudiosos de la época patristica, en concreto al cardenal Sirleto cuyos manuscritos estudió en la Biblioteca Vaticana; así como los varios trabajos sobre la obra del padre Antonio Orbe, hacia el que siempre profesó una veneración casi inexpresable, dedicando a su figura y a su obra el discurso de ingreso como Académico Numerario en la Real Academia de Doctores. Era la forma de testimoniar su agradecimiento a su maestro y compartirlo con los demás.

Cuando en algunos libros del padre Orbe se leen expresiones como «una persona a la que estaba obligadísimo por muchos conceptos», no es otro que Don Eugenio. El encuentro y posterior relación con el padre Orbe supuso un momento decisivo y una gracia en su trayectoria personal. La influencia del ilustre jesuita fue integral. En una carta, que lleva fecha de 26 de febrero de 2006, escribía Don Eugenio: «Lo importante –yo lo aprendí de mi padre Orbe– es que con el amor a Jesucristo se sabe amar»⁴⁴.

En definitiva, la obra de Eugenio Romero Pose pone de manifiesto no sólo una trayectoria intelectual, sino una vida de continuo diálogo con los Padres de la Iglesia. Una vida fecunda de trato íntimo con el Verbo encarnado a través de aquellos que habían hecho suya, antes que él, la Verdad hecha carne. De él se puede afirmar lo que escribió san Ireneo:

«Así los apóstoles, con simplicidad y sin negárselo a nadie, trasmitían a todos lo que ellos mismos habían recibido del Señor. Del mismo modo también Lucas, sin ne-

³⁹ Cfr. ID., «Prisciliano: historia y ficción»: *Scripta collecta II*, pp. 417-435.

⁴⁰ ID., «La vuelta al misterio y la enseñanza de la teología»: *Scripta collecta II*, pp. 517-564.

⁴¹ ID., «La tentación de la gnosis ayer y hoy»; «Pensamiento teológico de san Ireneo de León. El gnosticismo, madre de todas las sectas»: *Scripta collecta II*, pp. 565-581. 583-600.

⁴² ID., «A propósito de la relación cristianismo-cultura»; «El cristianismo ante la cultura y las culturas»: *Scripta collecta II*, pp. 601-616; 617-640.

⁴³ ID., «La Iglesia y los medios de comunicación social»: *Scripta collecta II*, pp. 641-670.

⁴⁴ J. J. AYÁN CALVO, «Don Eugenio Romero Pose: Bio-bibliografía», en EUGENIO ROMERO POSE, *Scripta Collecta I. Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, pp. 25-26.

gárselo a nadie, nos ha transmitido cuanto había recibido de ellos, como él mismo testimonia diciendo: *Como nos lo han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros del Verbo* (Lc 1, 2)⁴⁵.

Juan José AYÁN CALVO y Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN
Facultad de San Dámaso

VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel y LORETO LÓPEZ, Rosalva (Coords): *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León, Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego» y Universidad Autónoma de Puebla (México), 2007. 537 págs. ISBN 978-84-9773-348-9.

En plena vitalidad y actualidad en la historiografía hispánica se encuentran los estudios sobre el mundo de la religiosidad femenina. El libro que coordinan M^a Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López constituye una buena muestra de ello.

Este libro que reseñamos se inserta en esa onda de trabajo que tan fructífera ha resultado a partir de aquel primer congreso que sobre *El monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992* se celebró en León en 1992, que se prolongó en 1995 en México bajo el título *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios* y que tuvo una nueva edición en León en 2004 bajo el tema de *Fundadores, fundaciones y espacios de la vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, iniciativas todas con sus resultados publicados y en las que el impulso debido a M^a Isabel Viforcós ha sido innegable.

Los trabajos que se recogen en esta obra exploran distintas dimensiones del mundo religioso femenino: el mundo espiritual, el mundo devocional, el mundo cultural, por un lado y también el mundo más *terrenal*, el de las relaciones sociales, el de los procesos fundacionales y el de las realidades económicas. Las diez y ocho contribuciones que se contienen se distribuyen en estos dos grandes ámbitos de interés. La Edad Moderna constituye el período cronológico en el que se inserta el conjunto de las investigaciones, si bien es el siglo XVII el tramo privilegiado por una buena parte de ellas. Y la obra, remitiendo a la primera referencia del título, nos muestra las *historias compartidas* en (y de) los espacios ibérico e hispanoamericano, espacios que en este campo de estudio se manifiestan menos alejados de lo que ese inmenso océano que territorialmente nos separa pudiera hacer pensar. En otro orden de cosas, además, esta publicación viene a confirmar cómo la colaboración y el intercambio entre

⁴⁵ Cit., en Eugenio ROMERO POSE, «Apuntes sobre el ministerio en San Ireneo (La sencillez de Dios y del hombre)»: *Scripta collecta II*, p. 287.

universidades e investigadores de los dos lados del atlántico están dando frutos importantes en los últimos tiempos.

En una visión conjunta de la obra destacaría cómo se despliegan en ella las perspectivas marcadas por la historia social de la cultura, por un lado, y planteamientos vinculados a la historia de las mujeres, por otro, cómo se comparten consideraciones globales y metodológicas que guían los trabajos y que contribuyen a acentuar el grado de coherencia interna aglutinante de las distintas aportaciones, más allá de las simples coincidencias temáticas.

Cuestiones de actualidad como la producción hagiográfica tan presente en el mundo ibérico e hispanoamericano, las autobiografías de religiosas, las prácticas y los procesos de lectura y escritura dentro de los claustros, la construcción de modelos de espiritualidad y de santidad y las fuentes en las que bebieron y los espejos en los que se miraron, el mundo de las devociones..., pero también los universos de la heterodoxia y de lo alternativo desfilan por las páginas que integran la primera parte de trabajos que se articulan bajo el título genérico de «La transmisión de la cultura, prácticas devocionales y fuentes de espiritualidad».

La segunda parte, englobada bajo el título de «Espacios de religiosidad y enclaustramiento» resulta quizás menos nueva. Se abordan en ella cuestiones más trilladas y se mantienen líneas de trabajo más frecuentadas, pero no por ello con resultados de menor interés; pienso que todavía hay campo de investigación para seguir ahondando en algo tan importante como las estrechas vinculaciones que en ambas latitudes ligaban a los conventos femeninos con su entorno social. Destacaría, además, cómo el conjunto de estos trabajos coinciden en mostrarnos un universo en el que la clausura real era limitada, una realidad en la que los contactos con el exterior ofrecen un amplio abanico de manifestaciones; se nos presenta, en definitiva, un mundo que en buena medida no responde exactamente a esa idea de *enclaustramiento* que se contiene en el título.

Lógicamente, no es posible reseñar de forma detallada del contenido de cada una de las aportaciones publicadas en esta obra. En cualquier caso, la introducción con la que se abre el libro es suficientemente pormenorizada, con cerca de cuarenta páginas que van dando cuenta, uno a uno, de todos los trabajos presentados. Sí intentaré, no obstante, perfilar lo fundamental de las distintas participaciones.

El trabajo de Cristina Álvarez es el único que se sitúa en el mundo medieval, y utiliza las Cantigas de Santa María para abordar aspectos del monacato femenino relacionados con el poder y la autoridad femenina en los cenobios, por un lado, y con los inicios del misticismo por otro. Rosalva Loreto se adentra en el mundo de la dirección espiritual con un meritorio estudio que se edifica sobre la base de un conjunto epistolar que la autora concibe y encuadra en el mismo marco del sistema de producción cultural contrarreformista y sus finalidades pedagógicas y moldeadoras. Javier Campos y Fernández de Sevilla firma un interesante trabajo en el que estudia la figura y el mundo de vivencias de sor Beatriz Ana Ruiz, agustina terciaria de finales del siglo XVII y principios del XVIII, introduciéndose en el rico campo de las fuentes hagiográficas. Por su parte, Leila Mezan nos sitúa en un ámbito —el del Brasil colonial— particular marcado

por la escasez de conventos femeninos. La autora nos lleva a través del estudio de una autobiografía hasta el tema de la incidencia de la lectura de libros religiosos en las prácticas y en las formas de devoción de los claustros femeninos y nos sitúa ante la cuestión de la influencia que las obras de Santa Teresa tuvieron. Las autobiografías y hagiografías también constituyen base documental importante del trabajo de Asunción Lavrin dedicado al estudio del universo devocional y la espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos. Muy particular resulta la aportación de Nancy van Deusen, que propone indagar en los resultados de la lectura introspectiva, la consideración legible del cuerpo y sus conexiones con el misticismo; también aquí se establece la lógica incidencia de Santa Teresa de Jesús en la formulación de modelos de perfección y espiritualidad, cuestión que late asimismo en el trabajo siguiente firmado por Celia Maia Borges, que presenta los perfiles biográficos de varias religiosas y beatas que modelaron sus comportamientos muy influidas por las nociones teresianas de santidad, en un trabajo apreciable que además aborda la interesante cuestión sobre las posibilidades de acceso a la santificación fuera de los claustros.

Hasta aquí el conjunto de los trabajos mencionados se mueve particularmente en la esfera de la ortodoxia y de lo aceptado. Pero, como es sabido, el mundo de la mística con mucha frecuencia se deslizaría hacia terrenos más cuestionados y, sobre todo constituyó un ámbito que siempre generó reticencias y recelos entre las autoridades eclesíásticas y seculares. Concepción Zayas presenta una contribución sobre la escritora seglar de Nueva España, Ana de Zayas que fue procesada por alumbradismo, y explora en sus escritos la presencia de planteamientos del neoplatonismo y las referencias al *dexamiento*, ejercicios ascéticos muy característicos de los primeros alumbrados. Por su parte, M^a Isabel Viforcós nos ofrece un trabajo modélico mostrando cómo las inquietudes religiosas de las mujeres no se vieron colmadas siempre por las fórmulas institucionales disponibles y profundizando con rigor, a través de las alumbradas que se situaron en torno a la figura del jesuita Juan Francisco de Ulloa, en la atracción que ejercieron otras fórmulas de vivencia de la religiosidad que naturalmente fueron declaradas heterodoxas. El examen del papel de los directores espirituales constituye otra de las aportaciones valiosas de este trabajo. Finalmente, el escrito de Georgina Silva dos Santos es un interesante estudio sobre el marranismo en los conventos femeninos del mundo portugués que muestra cómo los claustros conventuales fueron utilizados por las familias conversas para salvaguardar su judaísmo clandestino, haciendo ingresar a sus hijas en ellos como indicativo de asunción del catolicismo; claustros así que sirvieron a los intereses estratégicos particulares de las familias conversas, pero que además permitieron a estas mujeres allí encerradas proseguir en sus prácticas judaizantes, naturalmente hasta que la Inquisición hizo acto de presencia.

En torno al tema de las fundaciones conventuales se desarrollan los trabajos de Isabel Arenas sobre los conventos concepcionistas de la ciudad de México, de José Manuel Díaz sobre la clarisas de Santiago de Chule, y de Alicia Frascina sobre los intentos fundacionales en el Buenos Aires de 1640 a 1715, sus dificultades y la orientación a la vida beata de muchas mujeres, una alternativa que en aquel contexto contaría con un importante respaldo social por parte de sectores sociales destacados. El trabajo de José

Manuel Díaz incorpora además una interesantísima contribución en torno a la formación de ideas y posturas políticas en el seno de los claustros y al conocimiento de las realidades y controversias políticas de actualidad por parte de las religiosas, que intervendrían en la cuestión que planteara el jesuita Valdivia sobre la «guerra defensiva» como estrategia de acceso a los indios y el proceso de evangelización.

Beaterios y recogimientos constituyen el marco que protagonizan las contribuciones presentadas por María de Deus Beites para Brasil y Marya Svetlana Camacho para Manila. En el primer caso, la autora construye un trabajo muy estimable en el que nos lleva más allá del relato de un caso y nos sitúa en el corazón de las relaciones de género ante la utilización del recogimiento al servicio del sistema de valores establecido, como lugar de encierro forzoso para mujeres divorciadas. Y es que, ciertamente, bajo el paraguas de beaterios y recogimientos se escondieron en la Edad Moderna múltiples realidades. El trabajo de Marya Svetlana Camacho también abunda en esta dirección, afrontando el importante tema de la dialéctica conventos-beaterios en el contexto específico de Filipinas y mostrando la orientación educativa de los beaterios que estudia. En finalidades correctivas y disciplinarias, por su parte, se especializaría «La Residencia», la institución nacida en Buenos Aires en los últimos decenios del XVIII y que en un trabajo más bien descriptivo estudia Adriana Porta, aunque discrepo de la idea de que pueda asimilarse igualmente al mundo de los beaterios y recogimientos.

Los dos últimos trabajos descienden también al ámbito de lo más «terrenal» y tienen un interés especial. El que firma Francisco Javier Cervantes Bello se adentra en el estudio de las capellanías en el contexto de dos conventos de La Puebla de los Ángeles de características diferentes, pero significando una ventana abierta a las conexiones con el exterior en ambos conventos femeninos. En su estudio, el autor va más allá de las implicaciones económicas de las capellanías y nos muestra las dimensiones devocionales y sociales de estas fundaciones. Por su parte, Soledad Gómez Navarro brinda un trabajo valioso en el que resuelve con seriedad el objetivo de ofrecer una síntesis sobre un tema ciertamente difícil de compendiar: el múltiple, complejo y variado mundo de las economías y los patrimonios monásticos en la España Moderna, con el acierto de enfocar la valoración que afecta a los conventos femeninos en términos comparativos y enriqueciendo su contribución con unas páginas relativas a las fuentes y documentación para el estudio de patrimonios y economías conventuales.

Por último, regresaría a la introducción del trabajo porque creo que conviene indicar que además de la presentación de las diferentes contribuciones de la obra, el capítulo introductorio cuenta con un aparato crítico trabajado que ha de resultar utilísimo para quienes no están especialmente familiarizados con la historiografía hispanoamericana en torno a los distintos temas que se abordan y quieren ampliar conocimientos. Es, en mi opinión, un valor añadido a la obra que nos ocupa y que se refuerza con una también útil recopilación de fuentes y bibliografía con la que se cierra el volumen.

Angela ATIENZA LÓPEZ
Universidad de La Rioja

CALVO CUBILLO, Quintín: *El placer en la ética cristiana*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2008, 280 págs. ISBN 978-84-8169-788-9.

Este libro se inserta en la larga y benemérita colección «Para comprender» de la editorial Verbo Divino. La colección favorecerá sin duda la difusión de la obra y ésta aumentará el prestigio de aquélla.

Está concebido con una amplia mirada. En las 280 páginas, a doble columna, se traza una historia pormenorizada de cómo ha sido comprendido el placer en el devenir de la reflexión teológico-moral católica. Esa historia se desarrolla en las siguientes etapas: 1) Moral *judía*. 2) Moral *neotestamentaria*, con una consideración particularizada hacia moral paulina. 3) Moral *patrística*, en la que se da relieve especial a Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Padres Capadocios, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo, Isidoro de Sevilla y, sobre todo, Agustín. 4) Moral *medieval*, con referencia particular a Tomás de Aquino, pero sin olvidar a Pedro Lombardo, Hugo de san Víctor, Alejandro de Hales y Guillermo de Auxerre. 5) Moral *renacentista*, distinguiendo entre los seguidores de san Agustín, como Pierre de Palu, Escuela de Salamanca, Pedro de Ledesma, y las nuevas corrientes renovadoras: Cayetano, Dionisio el Cartujano, Martin le Maestre, Jean Mair. 5) Moral *postridentina*, considerando a los seguidores de Jean Mair (Tomás Sánchez), viendo el tema en la confrontación entre rigorismo y laxismo, y destacando el pensamiento de san Alfonso María de Liguori y el de otros como Charles René Billuart, Francisco Lárraga y Noël Alexandre. 6) Moral del siglo XIX y de la primera mitad del XX, con los intentos de renovación de la escuela de Tubinga y con la repetición casuística, como los de J. P. Gury y, en general, y la manualística moral. 7) Los nuevos aires de la *moral renovada*, propiciada por las aportaciones de la antropología personalista, por la teología del Vaticano II y por la reflexión teológico-moral postconciliar.

He querido consignar el precedente esquema para poner de relieve no sólo la amplitud de la investigación sino también el hecho de que en la obra de Quintín Calvo se encuentra una presentación de la historia de la moral católica. No se trata de una mera yuxtaposición de autores o de corrientes de pensamientos sino una elaboración orgánica del tema, ofreciendo al mismo tiempo un esbozo de historia de la disciplina teológico-moral católica.

El análisis procede por núcleos históricos, según las divisiones señaladas, y por autores. Estudia el pensamiento de éstos acudiendo directamente a sus textos y utilizando los comentarios hechos sobre ellos. De esto último da fe la amplia bibliografía utilizada (pp. 275-280, a doble columna). El uso de esta metodología revela las largas horas pasadas en bibliotecas especializadas en teología moral. Es también la garantía de las afirmaciones a las que llega el autor.

La cuestión del placer en la reflexión teológico-moral es examinada con doble perspectiva, una más amplia y otra más restringida. La más amplia se refiere al placer en general; la más estricta tiene que ver con el placer sexual, sobre todo en el ámbito

de la vida conyugal. Se dedica mayor atención y más páginas a la segunda de las perspectivas indicadas.

Siempre ha llamado la atención la dificultad que ha tenido la moral cristiana de incorporar el placer en el discurso de legitimación ética y de orientación moral de la vida humana. Contrasta la aceptación del estoicismo por parte de los primeros escritores eclesiásticos frente al rechazo del epicureísmo y de otras formas de hedonismo. Esta opción se mantiene a lo largo de la tradición teológico-moral ulterior. No han faltado intentos, como los de A. Plé, J. M. Pohier, R. Larrañeta, y yo mismo, entre otros. Lo que hace Quintín Calvo es ofrecer los datos históricos de ese conflicto histórico entre placer y ética cristiana.

Más contundente es la prueba que aporta Quintín Calvo para denunciar el conflicto entre placer sexual y vida conyugal. Existen monografías, en otros idiomas, sobre el tema en determinados períodos de la historia de la moral. Faltaba un estudio que abordara la cuestión en todo el devenir histórico. Además, el que el libro esté escrito en castellano llena una laguna más grande todavía. Para muchos moralistas actuales supone un «escándalo» lo que se ha afirmado durante casi toda la tradición teológica, con honrosas excepciones, sobre la ilegitimidad ética del placer sexual en la vida conyugal de los casados en Cristo y por la Iglesia. A pesar de los nuevos aires provenientes de las tendencias personalistas de la segunda mitad del siglo XX y de las orientaciones del Vaticano II no se puede afirmar, sin más, que se haya conseguido una situación de normalización antropológica y evangélica. Por eso, y por los méritos dichos, es de alabar el libro de Quintín Calvo. Ojalá sus denuncias y sus propuestas no sólo reciban la consideración que merecen en el mundo de la reflexión teológico-moral sino que tengan también una función normalizadora en el campo de la pastoral, sobre todo matrimonial.

Marciano VIDAL
Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid

COL Andrea del: *L'Inquisizione in Italia dall XII al XXI secolo*, Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., Milano, 2006. 963 págs. ISBN 978-88-04-53433-4.

El libro del profesor Andrea del Col resume el conocimiento atesorado a lo largo de una vida profesional trazada sobre la Inquisición romana como tema de estudio. Al igual que hace unos meses tuvimos la oportunidad de reseñar un libro dedicado a la evolución histórica de la Inquisición española, de uno de los mejores especialistas, tenemos nuevamente entre las manos una obra que compendia los estudios realizados a través de una dilatada labor investigadora, realizada desde la Universidad de Trieste, y concretada en la colección *Inquisizione e società*. Una vez más, la alta investigación se pone al servicio de la labor docente. El resultado es este volumen sólido y compacto –no solo por su apariencia externa– cuya lectura resultará útil tanto al estudioso de esta temática como al lector interesado.

El autor escoge tres procesos simbólicos para estructurar el índice del libro. La persecución contra la herejía cátara adquiere protagonismo en la primera parte de la obra, dedicada a la Inquisición en la Italia medieval. El médico y humanista español Miguel Servet es el elegido para ilustrar las consecuencias de la reforma religiosa en Europa, asunto que aborda en la segunda parte. En la tercera escoge el encuentro de Galileo Galilei con la Inquisición a mediados del seiscientos para, posteriormente, adentrarse en la evolución del Santo Oficio romano durante el siglo XVIII y XIX, las relaciones entre la iglesia y el estado italiano, y su incidencia en la actividad inquisitorial. La obra finaliza con el capítulo dedicado a la celebración del Concilio Vaticano II, la consiguiente apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo, y la conformación de la Congregación para la doctrina de la Fe.

Antes de desarrollar estos contenidos, el profesor Del Col realiza unas reflexiones muy acertadas, y que el lector ha de tener presente para valorar el contenido de este volumen. El proceso y sentencia capital por cuestiones de fe no fue una práctica únicamente de los católicos. Lo fue igualmente de los protestantes centroeuropeos. Sin embargo, no resulta posible cuantificar la actuación del Santo Oficio en Italia en este sentido, puesto que solo conocemos en parte los procesos que se realizaron en general, y de aquellos en que los procesados que fueron sentenciados a muerte en particular. Faltan estudios concretos sobre el Medioevo italiano y la Inquisición romana en la Edad Moderna.

El autor sabe que el lector actual se sentirá sobrecogido por el ejercicio de la violencia en nombre de Jesucristo y de los Evangelios como medio aceptado de control doctrinal. La razón es que nuestra percepción y valoración son distintas a las de aquella época en relación con el uso sistemático de la violencia. En este sentido, la historiografía tradicional inquisitorial se ha dividido entre los que han alimentado la leyenda negra de la institución, que queda retratada como anticristiana, cruel y sanguinaria, y los que han procurado contribuir a la leyenda blanca, justificadora de la acción inquisitorial.

La persistencia de ambas corrientes, la acusadora y la apologética, se prolonga hasta la renovación de la Iglesia tras la celebración del Concilio Vaticano II a partir de Juan XXIII. Su sucesor, Pablo VI, mudó el nombre de la Congregación del Santo Oficio por el de Congregación para la Doctrina de la Fe. Según establecía el *motu proprio* papal, la caridad debía prevalecer frente al temor. Se debía defender la pureza de la fe y corregir las desviaciones de la ortodoxia tratando con suavidad a quienes hubiesen equivocado su senda.

El cambio operado en la Iglesia facilitaba la aparición de una nueva historiografía a finales de la década de los años setenta, sobre la Inquisición española, que ya no buscaba alimentar leyendas, sino aplicar el método histórico riguroso en el estudio de los documentos depositados en los archivos. El resultado fue que el número de procesados por el Santo Oficio en España y condenados a pena capital era muy inferior al que se suponía con anterioridad. Sin embargo, es esto otro inconveniente que encuentra el autor de este trabajo.

Ciertamente, la pertinencia y calidad de las investigaciones no dependen solamente de la solvencia de los estudiosos que las llevan a cabo o del interés por el tema, sino también de la documentación disponible. Así, mientras los papeles referidos a la Inquisición española se encuentran centralizados y ordenados para la consulta del investigador, la documentación relativa a la Inquisición romana es de muy difícil consulta por la inaccesibilidad de los fondos documentales de la Congregación del Santo Oficio y del Índice.

La apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo, que significó el Concilio Vaticano II, no ha tenido un paralelismo en los aspectos referidos a la apertura de los archivos. A pesar de la insistencia de los especialistas, hasta los años noventa de la pasada centuria nada cambió. Fue entonces cuando comenzaron los estudios debidamente documentados, y se inició el intercambio a través de simposios con participación de historiadores y teólogos.

A pesar de estas dificultades, el profesor Del Col realiza en su libro un recorrido histórico por la presencia del Santo Oficio en Italia. Sin duda, ésta es su máxima aportación, puesto que, como hemos señalado, no existe una tradición historiográfica sobre la Inquisición en Italia durante el Medioevo y la Edad Moderna. Hasta este momento, contábamos con estudios por áreas geográficas o centrados en individuos concretos, pero no hemos podido disponer de una historia de la institución en general ni de la actividad de quienes formaron parte de ella o fueron sometidos a su actuación. El autor expresa su objetivo de no escribir un manual al uso, sino una historia crítica del control doctrinal y del comportamiento religioso por parte de la institución en Italia en cada una de las etapas abordadas. En este sentido, la obra aborda aspectos poco indagados hasta ahora, pero, sobre todo, intenta y consigue proporcionar al lector una visión a la vez completa y sintética.

El intento de abarcar tan amplio periodo de la historia de la Inquisición en Italia impide, lógicamente, abordar con detalle cada episodio. El autor remite a los estudios específicos sobre cada uno de ellos. Por poner un ejemplo familiar al lector español, deja hablar a los trabajos del profesor Tellechea Idígoras para explicar los detalles del proceso romano del arzobispo Carranza. Sin embargo, no ocurre de igual manera cuando el autor aborda el estudio de la Inquisición en los territorios hispanos en Italia donde estaba asentado el Santo Oficio, Sicilia y Cerdeña, pues no encontramos ninguna alusión a los significativos trabajos realizados por estudiosos como los profesores Manuel Rivero Rodríguez o Vittorio Sciuti Russi. Sin duda, la síntesis ha propiciado la reducción en la longitud de las notas y de la bibliografía recomendada en cada capítulo.

En conclusión, el libro del profesor Andrea del Col es lectura obligada para cualquier estudioso interesado en Inquisición. Con ella, tendrá una visión de conjunto y completa de la evolución del Santo Oficio en Italia desde su establecimiento hasta nuestros días. Ese ha sido el objetivo de su autor.

Henar PIZARRO LLORENTE
Universidad Pontificia de Comillas

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2007, 592 pp. ISBN 978-84-8448433-2.

Javier Burrieza Sánchez es un joven historiador formado en la Universidad de Valladolid. Se ha especializado en la historia de la Compañía de Jesús en la Edad Moderna, como se deja ver en su tesis doctoral *El poder de la enseñanza y el sermón: presencia de la Compañía de Jesús en el ámbito geográfico de Valladolid (1545-1767)*, Universidad de Valladolid 2003. Gracias a los conocimientos adquiridos sobre la presencia jesuítica en Castilla, el autor otea el horizonte del Nuevo Mundo con una perspectiva claramente castellana, como reconoce en el segundo párrafo de su introducción del libro que reseñamos, es decir, los jesuitas fueron constructores de una sociedad colonial según el modelo inicial de Castilla. El libro, que no es una historia de la Compañía de Jesús en América, está estructurado en ocho capítulos con temas distintos e independientes. El autor estima que lo que une a los ocho estudios es la presencia jesuítica en América, que se debatió siempre entre la utopía (básicamente las reducciones) y el conflicto (las tensiones jurisdiccionales con los ordinarios). Lo más interesante es que ofrece una idea general bastante clara sobre presencia de la Compañía en América, centrándose en nombres concretos que hicieron la historia de la Orden en el Nuevo Mundo y ofrece numerosas propuestas y nuevas líneas de investigación para los historiadores de la Compañía. Las fuentes documentales que usa son muy variadas y a veces atípicas, pues demuestra que el Archivo Romano de la Compañía o el de Indias en Sevilla no son los únicos donde se puede encontrar documentación inédita para estudiar la presencia de los jesuitas en América. Burrieza utiliza numerosas fuentes documentales impresas (como Charlevoix, Cartas edificantes, Cassani, etc). Ejemplo de esos documentos inéditos, son los procedentes del Archivo del Colegio de San Albano (como la Carta de un jesuita anónimo dando cuenta de su viaje a Montevideo y Buenos Aires de mediados del siglo XVII) o del Archivo del Convento de la Magdalena de Vitoria. La bibliografía que utiliza está en general actualizada y es copiosa, aunque todavía encontramos algunas ausencias, circunstancia lógica tratándose de un escenario tan amplio y una producción histórica tan abundante (sirvan de ejemplo algunas obras de Thomas Cohen, Francesca Cantú o Paolo Broggio).

El primer capítulo «El horizonte misionero de la Compañía de Jesús» (pp. 27-96), es una buena síntesis sobre la presencia misionera del Instituto ignaciano en todos los frentes, no sólo en América. Los jesuitas, desde sus inicios, contaban con sus propias estrategias de evangelización, a las que se unieron las peculiaridades de cada uno de los espacios geográficos que nos va proponiendo Burrieza. Desde esta consideración, el recorrido por el amplio horizonte misionero de la Compañía nos permite recorrer numerosos elementos comparativos y definir los rasgos específicos de la estrategia misionera en Indias. Un aspecto que menciona y que quizá hubiera resultado de interés, sería el del papel de los Asistentes del General en la pretendida construcción colonial, determinar quiénes fueron y en qué medida marcaron las directrices de gobierno en las siete provincias americanas de la Asistencia de España. El segundo capítulo lo titula «OBSER-

vadores inquietos de una nueva realidad» (pp. 99-182), y es una exposición del proceso misionero, desde el sentido de la vocación, el proceso administrativo de llegada y mantenimiento, hasta la presencia de jesuitas extranjeros en América. Cuantifica, con otros, en unos 4.000 jesuitas los que pasaron a Indias entre 1566 y 1767. Es verdad que hubo muchos italianos y alemanes y de otras naciones, como han puesto de relieve los trabajos publicados recientemente por la editorial Iberoamericana Vervuert, como los muy importantes estudios de Karl Kohut et al. (eds), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (2007) y Luis Millones Figueroa y Domingo Lezama (eds), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (2005). Ciertamente, la difusión de las cartas anuales desde 1581 fue un catalizador vocacional, aunque poseía una dimensión edificante en exceso. También analiza la implicación teológica jesuita en el debate indiano, con autores como José de Acosta, Luis de Molina o Francisco Suárez, con citas a los estudios de Carlos Baciero. En cuanto al debate sobre la esclavitud, el autor hace algunas menciones de interés, abriendo nuevas líneas sobre las relaciones comerciales jesuitas-esclavos, y la ilicitud de la trata que propugnaba Diego de Avendaño. Quizá, lo más interesante de este capítulo, es el apartado quinto, dedicado a la literatura de viajes, donde aporta algunos documentos inéditos. Termina este capítulo con la producción bibliográfica, lo que se escribía y lo que se leía, y con un guiño a las obras de arte. Es cierto que la Compañía empezó a tener imprenta propia muy tarde, casi cerca ya de la expulsión, salvo la de Manila, de mediados del siglo XVII. No conocemos bien las razones de este retraso y todavía nos falta una explicación razonable.

El capítulo III lleva por título «El catecismo de las muchas lenguas» (pp. 185-216). Trata de cómo los jesuitas transmitieron la doctrina cristiana, los catecismos que escribieron y la formación de catequistas. Resalta la capacidad de la Orden de transmitir la doctrina en lenguas vernáculas y su formación en lenguas a través de las gramáticas. La doctrina cristiana –distinto del catecismo– se enseñaba por medio de preguntas y respuestas acomodadas a los tiempos y lugares, menciona como modélico la de Francisco de Javier de 1542. No olvida, la necesaria colaboración de seglares con los jesuitas en estas tareas. El capítulo IV lo titula «La cátedra de la misión» (pp. 219-330). Está estructurado en siete apartados y tienen como eje la «utopía» de las doctrinas y reducciones y pone de relieve la conflictividad entre la vocación evangelizadora del jesuita con su vocación específica y los trabajos que le llamaban a realizar las autoridades civiles y eclesiásticas, como ocurrió por ejemplo en Juli, entre Perú y Bolivia, cuando las doctrinas fueron entregadas a los jesuitas. Resulta interesante la llamada de atención que hace sobre el antijesuitismo consecuencia en cierto modo del éxito misional, y las muchas fricciones que los jesuitas tuvieron con los inquisidores. También se centra en el papel de los colegios como modelo educativo. No resulta creíble que los jesuitas pudieran poner en marcha todo un proyecto «civilizador» en marcha (p. 240) cuando en realidad no disponían de imprentas suficientes. Tampoco parece claro que la formación de las élites dirigentes quedara en sus manos con colegios *ad hoc*, si bien es verdad que hubo algunos colegios paradigmáticos, como el de San Gregorio de México, de hecho, como él mismo reconoce, casi todos los colegios estaban cargados de deudas y no podían hacer frente a todas las peticiones. También menciona los conflictos que mantuvieron con las

universidades por la concesión de grados por parte de los colegios gracias al breve emanado por Gregorio XV en 1621, como ocurrió en Lima con la Universidad de San Gregorio en 1623. Afirma que por medio de sus universidades pudieron conformar una «potencia en todo el continente americano, mucho más de lo que ocurriría en las provincias españolas», y construyeron una teoría política que desarrolló una conciencia propia que pudo desembocar más adelante en las inquietudes emancipadoras con respecto a la metrópoli, afirmación que luego matizará (p. 263). Otros conflictos importantes, como los diezmos, por las exenciones y privilegios, también quedan referidos. Termina con referencias a las misiones en Chile con la actuación del padre Valdivia, en California con el padre Salvatierra y, como en el capítulo anterior, trata otra vez la cuestión del arte en los colegios y misiones.

El capítulo V está dedicado a «Paraguay: los ecos de una utopía» (pp. 333-398). Se centra el autor en el origen del mito y nos presenta la realidad de las reducciones. Afirma que las reducciones del Paraguay «se presentaron como la demostración más plausible de la utopía que era soñada pero también perseguida» y lo contraponen a una administración virreinal lenta y unas disposiciones metropolitanas ajenas a la realidad. La idea de utopía aparece en autores como Ruiz de Montoya, Nicolás del Techo y Francisco de Jarque. En general, sigue las opiniones que ya expuso Lécivain. En los dos últimos apartados analiza el contexto político internacional y los motivos para la expulsión de los jesuitas en un ambiente antijesuítico que comenzó en el siglo XVII, especialmente por motivos jurisdiccionales, con casos como los de Bernardino de Cárdenas y el más importante de Juan de Palafox, personajes que analiza por extenso en el capítulo VI «Polémicas episcopales. Mitras, báculos y demás doctrinas» (pp. 401-458). Sabe encontrar para ello los ejemplos oportunos: la de aquel jesuita que se había enfrentado a la autoridad y a la obediencia que debían prestar los de la Compañía, que había intrigado políticamente y que le habían encomendado una mitra en América, escenario en donde se reconciliará con la Compañía, convirtiéndose en un «hijo pródigo de la misma»: era Fernando de Mendoza, obispo de Cuzco. José Peralta, titular de la diócesis de Buenos Aires, reconoció en sus visitas del siglo XVIII los resultados eficaces de los trabajos de los jesuitas. El mencionado Bernardino de Cárdenas se convirtió en el «látigo en Asunción», obispo que fue de aquella sede. Y para con Palafox, un prelado reformista, las relaciones no se normalizaron, ni siquiera cuando hubo que reconocer o impedir la demostración de sus virtudes para alcanzar la postulada canonización.

En el capítulo VII, la «Clausura en México» (pp. 461-508), maneja una abundante y diversa documentación inédita, tratando la fundación del convento de las Brígidas de Nuestra Señora de las Nieves en México. Reconstruye la historia de la fundación, cuyo origen está en Vitoria, con las reticencias de la casa madre de Valladolid, con documentos procedentes de ambos archivos, ahora reunidos en la ciudad del Piñuerga, fruto de una «fusión» conventual. La espiritualidad jesuítica no se redujo únicamente a sus colegios y misiones, sino que también se expandió a órdenes religiosas que se pudieron fundar bajo su impulso. Un buen contraste, entre los jesuitas y la vida monástica de mujeres inspirada por la propia Compañía.

El último capítulo, titulado «Los caminos del exilio» (pp. 511-551), expone el proceso y consecuencias del extrañamiento de 1767 de los 2.606 jesuitas en América. Hace hincapié en las consecuencias, especialmente en las Universidades, por cuanto ni la Iglesia ni el Estado tenían medios para sustituirlos. Afirma que el destierro de la orden también lo fue de su escuela teológica, con la disolución de las cátedras de Suárez. No había llegado, como subraya Burrieza, el siglo de la decadencia de los jesuitas, ni en la metrópoli, ni en América. Sin embargo, las casas se vieron afectados por una medida gubernamental traumática, ocasionada especialmente por causas políticas y sociales. El papel social que ha retratado el autor a lo largo del libro en la sociedad colonial por parte de los jesuitas, lo sanciona con las palabras del virrey de México, Carlos Francisco de Croix: «todo el mundo los llora todavía y no hay que asombrarse de ello: eran dueños absolutos de los corazones y de las conciencias en todos los habitantes de este vasto reino». Ideas que se encuentran en la línea de la edición de los trabajos de los teólogos americanos por Josep Ignasi Saranyana y por la obra editada por Manfred Tietz (ed), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII* (2006).

Este libro tiene ánimo sintetizador de la actuación de los jesuitas en América, encierra en sus ocho capítulos no sólo los aspectos utópicos y de conflicto en Indias, sino también su proyección en Castilla. Además del copioso índice onomástico, nos hubiese gustado uno analítico y toponímico. Tres aspectos para concluir: la obra está elaborada como fruto sazonado y productivo de la Cátedra de Estudios Hispánicos nacida en el prestigioso Instituto Universitario de Historia Simancas de la Universidad, gracias a la labor de mecenazgo cultural (ójala hubiese muchos) del empresario Antonino Fernández. En segundo lugar, la obra está dedicada al maestro directo de Javier Burrieza y maestro más lejano aunque no por su magisterio del profesor Teófanos Egido López (sin duda, un acto de justicia). Por último, el libro se encuentra dentro de esa línea de seriedad investigadora que nos está ofreciendo este historiador, con obras muy clarificadoras, enfoques novedosos, líneas de investigación muy interesantes para la Compañía (sobre todo lo relacionado con colegios de ingleses, misioneros y mártires), todo ello con un estilo literario bello, didáctico y facilitador de la lectura. No extraña conociendo los trabajos del doctor Burrieza para con la Compañía de Jesús y la Iglesia española de la edad moderna.

Enrique GARCÍA HERNÁN
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

CASAS, Santiago (editor): *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2008, 316 pp. ISBN 978-84-313-2556-5.

El volumen XVI (2007), del *Anuario de Historia de la Iglesia* estaba dedicado a «El modernismo teológico cien años después de *Lamentabili* y *Pascendi*». Este libro

recoge los trabajos publicados allí e incluye dos de César Izquierdo y uno más de de Ernst Dassmann. Hay dos autores nuevos: Guy Bedouelle, sobre la cristología de Loisy vista desde la crítica antimodernista, y Paolo Marangon sobre «Fogazzaro y la crisis de los intelectuales católicos italianos».

Santiago Casas hace un excelente *status quaestionis*. En él incluye el contexto cultural y eclesial y el marco temporal y geográfico. Toma posición. Lo hace expresamente en asuntos como el final del movimiento y de la crisis en las biografías de quienes en ella participaron, de las instituciones que se opusieron a los «modernistas» —especialmente del *Sodalitium Pianum*, y de la enseñanza que cabe sacar de lo que pasó esos años. Juzga evidente el éxito de las medidas disciplinares, «un aviso inequívoco». Unos y otros aprendieron que «las verdaderas reformas solo vendría desde la ortodoxia y desde la paciencia». Era una apuesta por la «hermenéutica de la reforma en la continuidad» frente a la discontinuidad y la ruptura. Fue también el modernismo una manifestación del drama que a veces plantea la relación fe y razón (79 y 81). Salvar una crisis no significa resolver un problema. Este perdura, aunque el sistema institucional parezca quedar indemne.

Gracias a la *Pascendi Dominici Gregis* una corriente que se puso en marcha unos años antes halló su formulación sistemática, coherente y sólida y recibió una condena autorizada (13 y 11). Thomas Pègues distinguió en 1907 entre los excesos de los modernistas y el espíritu modernista. ¿Fue eficaz la encíclica frente a lo que el dominico llamaba «las fuerzas envenenadas del espíritu liberal? Aquellos días, el P. Lagrange buscó salvar la crítica histórica, dando al dogma la función de ser «un buen indicio» para que aquella no errara. Para que haya conciliación entre dogma y crítica había que establecer una distinción entre uno y otra. Rechazar «soluciones históricas claramente establecidas, buscando defender así la fe, «fue una decisión desafortunada y precipitada» (206 y 209 y 211-213).

¿Pudo ser de otro modo? Había una imagen de los modernistas. Eran generalmente jóvenes afectados por esa «corrupción del verdadero y genuino concepto de modernidad» y cuyos deseos de reforma alcanzaban a la religión y a la Iglesia. Era un «estado de conciencia» que, en 1906, Cavallanti, un antimodernista, juzgaba «morboso y funesto» (28). Meses más tarde, publicada la *Pascendi Dominici Gregis*, el 8 de diciembre de 1907, el cardenal Mercier aseguraba que el Papa no había condenado la ciencia moderna y su método, aunque dejaba oscuro si eso era posible condenado el pensamiento moderno (58-59).

¿Fue eso todo? No. Una persona bajo sospecha entonces, dijo que el razonamiento y la deducción no puede esquivar los hechos bíblicos. Era el diagnóstico del P. Lagrange ante la obra del P. Billot y ante quienes como él, parecían sentir «una repugnancia por los hechos concretos» y una adicción a las razones abstractas y a refugiarse en la seguridad que parecía dar «el rigor escolástico», el tomismo estrecho. La doctrina de Santo Tomás era el remedio para los errores del pensamiento moderno y para continuar leyendo la Biblia como lo había hecho hasta entonces la Iglesia. Cuando apareció la encíclica de Pío X muchos creyeron que el jesuita Billot era su redactor (195-196 y 203-204). Daba pie a esa conjetura la teología de este profesor de la Gregoriana.

Si el modernismo era un movimiento, ¿hubo una doctrina modernista antes de la *Pascendi Dominici Gregis*? En todo caso, César Izquierdo cree que la encíclica no creó un concepto y un sistema sobre algo que no existía en la Iglesia. Era el modernismo una amenaza real y grave. Se explica así la dureza de las medidas tomadas contra los modernistas, incluso arrojando el riesgo de que frenaran la renovación intelectual y las reformas en la Iglesia. Estaba en juego la fe. No era un debate meramente teológico. Era preciso responder contundentemente y con autoridad.

Esto marca la importancia de los documentos de la Santa Sede para reflexionar sobre el modernismo (26-28, 65-69). ¿Era suficiente esto para resolver la crisis? ¿Sirvieron más bien para agravarla? ¿Qué valor tiene esa omisión de calificación teológica en las proposiciones condenadas? ¿Se trata de una enseñanza que no alcanza el nivel de autoridad del magisterio? (46-49).

Los documentos tienen hora y sitio. Responden a una cita, la del nuevo Papa, con el movimiento católico en Italia, con la situación del clero y de los seminarios italianos, con la reforma de la Curia, con las influencias que, en el «régimen intelectual» del catolicismo», usando una fórmula de Loisy, tenían las cosas de Francia y de Alemania en la vida de la Iglesia. No estaba en juego la fe de los sencillos, sino la autoridad de «los sabios y prudentes». Aquellos permanecieron ajenos a los «excesos modernistas». Algunos de los modernistas mantuvieron su fe sencilla, porque ella tenía poco que ver con la libertad y la razón. Estas permiten el debate, el error y la rectificación, el gozo de acertar y el sufrimiento de haberse equivocado, de saber y dudar... Dice Dassmann: los grandes teólogos crean expectativas incluso en los puntos en que se equivocaron o que son rectificadas después.

Todo el magisterio de Pío X y sus medidas disciplinarias exigen, como señalaron el P. Stock y el cardenal Ratzinger en mayo del 2003, respecto a las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica, «una comprensión histórica profunda». Sólo así se entiende que unas «respuestas» rectifiquen las anteriores, como puede verse en la lista de ellas.

Muchas se producen en un «ambiente tenso», que genera trabas para el desarrollo de los estudios bíblicos (167 y 169-170). Ha sido un camino largo y difícil, porque no es cómodo convivir en la libertad de la razón y en la libertad de la fe, que es, además de sobrenatural, libre. Por eso las decisiones del magisterio –Ratzinger dixit– no son la última palabra ni merman, por tanto, la libertad para investigar. Su misión es dar «un fundamento sólido». Deben ser sobrias, sin salirse del ámbito de las certezas de la fe. El método histórico no abarca la totalidad del sentido de los libros inspirados, pero es «la base necesaria para una correcta exégesis (17-181).

El editor de esta obra ha hecho bien en reproducir el discurso de cardenal Ratzinger el 29 de abril del 2003, publicado también entonces por *L'Osservatore Romano*. Juan Luis Caballero, con su aportación sobre la Pontificia Comisión Bíblica, y Josep-Ignasi Saranyana, con las palabras conclusivas, ayudan a comprender su significado. Ratzinger incluye sus recuerdos como alumno de F. W. Maier en el seminario de Fressing. Acompañado por él, Ratzinger habla de una subida al monte Nebo y afirma que, de algún modo, se había realizado el sueño de Maier: una exégesis libre de

«obstáculos indebidos» (183-187). Lo mismo dice Zubiri de Lagrange: a diferencia de Moisés, logró contemplar los frutos de su obra (220).

Hay que debatir sobre «la verdadera racionalidad», porque sólo así puede establecer una relación justa entre lo que Biblia es como texto y lo que supera esa dimensión. Esa empresa no es de un día ni el empeño para realizarla cierra la discusión libre. Siempre hay que preguntarse lo que la razón puede, cómo la fe es razonable y cómo la razón puede abrirse a la fe. Ratzinger recuerda que las decisiones de la Comisión Bíblica rectificadas lo han sido por entrar demasiado en el terreno de la historia. Pero también la crítica histórica, la razón aplicada a la historia, ha ido aprendiendo a aceptar sus límites (190-191).

La Pontificia Comisión Bíblica dejó de ser órgano doctrinal para ser meramente consultivo (181). Aceptado el dato de fe sobre la relación Escritura e Iglesia, la «cuestión bíblica» planteaba si aquella no era también un texto, un documento, en el cual la fe dice que se halla la verdad de Dios, la revelación. No se discute esta, sino la capacidad probatoria de unos textos, es decir, si lo que se argumenta a favor de la fe y de la teología se halla en ellos.

Cercana a la exégesis, la crítica histórica examinó también la historia antigua de la Iglesia y las tradiciones que en ella nacieron. Se trata de otro punto sensible por sus resonancias emocionales y por los efectos jurídico-institucionales que puede tener.

Los trabajos aquí recogidos, situados casi todo en el plano cultural, el de la teología y el de la literatura, prueban que el modernismo se residenció casi exclusivamente en Francia, Alemania e Italia. En Francia, con sus católicos divididos, muchos de ellos, como señaló Lagrange, interesados por todo, menos por oír hablar de Jesús y conocer su evangelio. La adscripción política de los más influyentes, identificó a los legitimistas, a los seguidores de Charles Maurras, con los enemigos del modernismo, con la denuncia del liberalismo y su infiltración en la Iglesia.

Los católicos alemanes, ajenos al ultramontanismo (31-32), con organizaciones sindicales y políticas interconfesionales, siempre acusados de padecer un «complejo anti Roma, objeto de una atenta vigilancia de la Santa Sede, fueron los destintarios llevó en 1913 de la *Singulari quadam*.

En Italia la tendencia democrática del movimiento católico, la Lega Democratica Nazionale, la elección de Murri como diputado...se suma a ese sector liberal, partidario de la «conciliazione», representando por Antonio Fogazzaro. El discurso de Benedetto ante el papa, mirando hacia el Quirinal, disgustó a Pío X: un laico pretendía dar lecciones y además sobre un asunto reservado al Papa.

En estas las tres referencias geográficas y culturales, debe destacarse la figura de Loisy en Francia. Se personifica en él el miedo «a una guerra hábilmente camuflada» para arruinar el catolicismo. Así se valoraba el esfuerzo de Loisy para salir al paso de la obra de Harnack, *Esencia del Cristianismo*, examinada por Ernst Dasmann (85-109).

A propósito de su libro *L'Évangile et l'Église* y de los escritos posteriores de esos años previos a 1907, le fue difícil dejar claro que la crítica histórica nada tenía que ver

con el dogma. Lo que aquella dice y lo que la teología sostiene se mueven en dos planos diferentes. El problema consiste, por tanto, en averiguar qué relación hay entre ambas. Hay que evitar que la relación entre historia y fe sea «antagónica o avasalladora». Cuando recuerda que en el origen del dogma hay un hecho, la historia no niega el dogma, sino que recupera el hecho el describir el proceso por el que la Iglesia ha llegado a ver en él una verdad revelada y normativa (121 y 124). El símbolo romano habla de *natus, passus, crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus* de mismo de quien dice «*resurrexit, ascendit, sedet ad dexteram Patris, et venturus est iudicare vivos et mortuos*».

Loisy quiso salvar la crítica para que pudiera sobrevivir la relación. No se entendió así su ensayo, quizás porque el «régimen intelectual» establecía que todo el saber dentro de la Iglesia se subordina a la teología, a la escolástica, y esta, al magisterio, y el magisterio ordinario al solemne ejercido casi siempre de forma exclusiva por el Papa. Podemos decir que esta escala ascendente no se recorrió del todo, salvo en los casos de excomunión. Blondel mantuvo posiciones defendibles dentro del catolicismo, porque evitó «un enfrentamiento con la autoridad». Esa era la vía que defendía Juan Zaragüeta, aconsejando «no tomar al pie de la letra» la encíclica del Papa (290-291). Una vez más Izquierdo prueba la sagacidad de sus observaciones.

¿Es justo Blondel cuando habla del «escepticismo metódico del historiador» como una equivocada alternativa al dogmatismo y al «teologismo a priori»? ¿Es acantonarse el fijar el propio ámbito de la disciplina, de la tarea científica e intelectual que se hace? ¿Se puede acusar de negar la divinidad del cristianismo a quien ha defendido la vinculación del evangelio con la Iglesia, argumentando a partir del reconocimiento de que aquel es un libro santo, inspirado por Dios? ¿Puede probarse históricamente lo que se reconoce que procede un germen extraño a la historia? Incluso en un asunto sub iudice además del juez caben otros actores. La conciencia de Jesús, su identidad, que le dispuso para no temer perder la vida, ¿pertenece de forma total al ámbito histórico? ¿No habla el Evangelio de la oración solitaria de Jesús? (136, 138, 142-143 y 145). ¿No fue Loisy quien negó radicalmente la tesis de Harnarck, que consideró lamentable el paso desde el Evangelio al dogma? Considero que estas preguntas hallan en el trabajo de César Izquierdo sobre las relaciones Loisy-Blondel una dimensión que debe tenerse cuenta para entender las limitaciones que, desde una perspectiva más allá de historia, tenía el trabajo de Loisy.

Todo esto explica que las decisiones del Papa desencadenaran la crisis modernista. No se medía el asunto por su extensión, sino por la intensidad, por la importancia de las zonas de vida eclesial afectadas. En el terreno práctico –el modernismo social– la autonomía reclamada afectaba a las posiciones de la Santa Sede en el campo político: la cuestión abierta tras la unificación, la llamada cuestión romana. En el terreno intelectual, la crítica histórica ponía en causa los órganos doctrinales de la curia y las instituciones que le proporcionaban asesoramiento y permitían reproducir el «modelo romano». Se comprende desde aquí el papel de la Compañía de Jesús en la crisis. Los anti-modernistas no dejaron de situar bajo sospecha a los PP. Prepósitos Generales, W. Ledokowski y Xavier Wernz, quizás porque creían que no eran suficientemente devotos.

«El estudio del modernismo debe ser sobre todo el de los modernistas» (35). Esta afirmación de César Izquierdo da cuenta y razón de lo hecho en historiografía, espe-

cialmente desde el Centro de Urbino, dirigido por Lorenzo Bedeschi. Hay que entrar en la biografía, privilegiando los epistolarios, porque se trata de la aventura vivida en solitario y dramáticamente compartida, por personas que lucharon para mantenerse fieles. Louis Duchense quiso que en su tumba se escribiera: «Fidelis». Loisy resumía así su vida: «Vota mea servavi». La necesidad casi obsesiva de Giovanni Semeria por explicar su vida y su conclusión de que quien hace el bien está en la verdad. En la inscripción en la tumba de Romolo Murri, esta inscripción: «Sirvió a Dios en los pobres...» Harnarck, historiador y teólogo, confesaba su fe: si tenemos a Cristo, ¿quién no los puede quitar? «Christus und genug», Cristo es suficiente, Cristo basta (108)... Lagrange quiso que el recuerdo de su existencia fuera: «fils de l'Église qui aurait voulu servir». Hay que recordar las generosas palabras publicada en *L'Osservatore Romano* sobre Loisy el 29 de junio de 1940, en el momento de su muerte, y sobre Giovanni Semeria en el 2006. O el respeto de Angelo Roncalli por «Don» Ernesto Buonaiuti, suspendido *a divinis*. Cada uno de ellos tuvo su camino. La voluntad de ser fieles no garantiza ni el acierto. No libra de la pasión que oscurece y lleva al error.

El trabajo de Paolo Marangon sobre Antonio Fogazzaro y su novela *Il Santo* es añade un gran valor a este libro. De Fogazzaro dijo Paul Sabatier en 1906 que Paul Sabatier dice que Fogazzaro «la voix des jeunes». Los de Bernard Montagnes, que tanto ha hecho por la figura del P. Lagrange, y la necrológica escrita por Xavier Zubiri en 1938, destacan esta necesidad de acudir a las personas para entender esta historia del modernismo.

Habla Zubiri de la «tradición» rescatada del olvido y de la ausencia de tradición en los «tradicionalistas». Fue León XIII un «gran agitador» de la tradición, entendida como costumbre (216). Quizás estaba justificado el miedo y el cansancio de algunos. En tiempos difíciles, cuando se desea que nada cambie, conviene recordar a otro gran Papa, San Gregorio Magno. Jesús dijo: «Ego sum veritas, non consuetudo».

Lagrange fue un precursor, dice Jean Guitton, en su prefacio a Bernard Montagnes, *Exégèse et obéissance. Correspondence Cormier-Lagrange (1904-1916)*, Paris 1989. «*Reconcilió la ciencia con la fe*». Esa fue su obra. La cumplió en un momento en que, a causa de «la panique antimoderniste, le mot d'ordre devint non pas verité, mais securité».

Unos años más tarde, recordó Guitton haber leído en los *Cahiers* de Barrès: «Transformer cette crédulité d'une âme soumise en la foi éclairée d'une âme libre». También para los nacidos creyentes es un don «mûrir et vieillir de plus en plus libre».

Tiene la herejía una función, como ha señalado Parrotta en su historia de las herejías en los primeros años del cristianismo. Eso ha sucedido también en el siglo XX. En octubre de 1936 escribió Lagrange: «al paso del tiempo, después de haber precisado la naturaleza del error, (la Iglesia) ha vuelto a tomar el problema y a aportar soluciones equilibradas... Después de las condenas necesarias y de las restricciones protectoras, llega el tiempo de las explicaciones prudentes y de los desarrollos conservadores». Se equivocan quienes siembran temores.

Ha merecido la pena el esfuerzo por programar este «Centenario», del modernismo, primero en la revista y luego en esta obra. Hay que agradecer a Santiago Casas su esfuerzo. Afirma Botti que no hubo modernismo en España. Pretendió Juan Cózar «aplicar» a escritores españoles la *Pascendi Dominici Gregis* para probar que eran modernistas. César Izquierdo dice que se trataba de un influjo de fuera, más de un «modernismo vital, existencial, que doctrinal» (297). El nuncio Tedeschini, en los primeros días de la República, tuvo que negociar el con Fernando de los Ríos, ministro de Justicia. Tuvo que hacerlo luego con Luis de Zulueta, ministro de Estado en los Gobiernos de Azaña hasta junio de 1933. Zulueta fue antes rechazado como embajador de la República ante la Santa Sede. De los dos decía Tedeschini que eran «modernistas». Puede que no lo fueran.

Un *post-scriptum* sobre la portada y el arzobispo de Albi. El lector no debe olvidar que la portada, ese descenso hacia el ateísmo, es una caricatura, no una tesis del editor. Modernistas y sus críticos conocían la existencia de esa percepción, de la cual hay constancia en la *Pascendi Dominici Gregis*. El arzobispo de Albi en 1907, dijo a Loisy: para mí será siempre un «amandus» una persona digna de amor, no un excommunicatus «vitandus». Al morir el Papa, anotó en su diario los días 20 y 25 de agosto: « Je regarde Pie X comme un saint... mais ce fut un saint redoutable... Pie X n'était pas bon... parce qu'il était implacable quand il était en jeu ce qu'il croyait être les intérêts de N. S. et dont il se regardait avec raison comme le dépositaire... Comment pourrait-il en être autrement chez un homme qui se croit mandat de faire pénétrer *per fas et nefas*, la théorie qu'il se fait des droits de Dieu et de J. C.? » Contundente y parcial la conclusión. Pío X toleró una forma que permitió a Giovanni Semeria aceptar la «disciplina» del juramento pudo arreglar.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: *Informe de la Visita Apostólica a los Seminarios Españoles en 1933-1934. Edición del Informe y estudio sobre «La formación sacerdotal en España (1850-1939)»*. Roma-Salamanca 2006, 541 pp. ISBN: 84-301-1626-5.

Entre 1933 y 1934, la Santa Sede ordenó una inspección a los Seminarios Españoles. Se encomendó a dos sacerdotes, Jesús Mérida Pérez y Segundo Espeso, y a un religioso salesiano, Marcelino Olaechea.

Esta visita era un segundo paso en las intenciones de Pío XI, tras la supresión de las Universidades Pontificias, para reformar la vida del clero.

Desde finales del siglo XIX, la situación del clero español y la formación de los seminaristas había sido un motivo de constante preocupación por parte de la Santa Sede. Las informaciones que llegaban a Roma no eran nada alentadoras. Ya en un primer informe, enviado por Mariano Rampolla, cuando fue nuncio en España, de-

nunciaba la falta de cultura del clero español e intentó, como solución, la creación de una Universidad de Estudios Eclesiásticos en Alcalá de Henares. Poco después, el conocido como informe Vico ahondó en el mismo problema, pero esta vez analizando la situación de cada uno de los Seminarios Españoles.

Estos informes, editados años atrás, gracias a la labor investigadora de Vicente Cárcel Ortí que los publicó en distintos artículos. Hay dos estudios en un mismo libro, más un apéndice documental que completa la Primera Parte.

En ella se publican los informes sobre los Seminarios. Primero las relaciones generales de los tres visitadores y a continuación el informe sobre cada uno, siguiendo el orden de las Provincias Eclesiásticas visitadas. Jesús Mérida se encargó de las de Burgos –con Calahorra, León, Osma, Palencia, Santander y Vitoria, como diócesis sufragáneas–; Santiago de Compostela –que incluía Lugo, Mondoñedo, Orense, Oviedo y Tuy–; y Toledo –más Coria, Cuenca, Madrid-Alcalá, Plasencia y Sigüenza–.

Marcelino Olaechea visitó las de Granada –junto a Almería, Cartagena, Guadix, Baza, Jaén y Málaga–; Sevilla –con Badajoz, Cádiz y Ceuta, Canarias, Córdoba y Tenerife–; y Valencia –más Ibiza, Mallorca, Menoría, Orihuela y Segorbe–.

Segundo Espeso fue el visitador de las de Zaragoza –y los Seminarios de Huesca, Jaca, Pamplona, Tarazona, Teruel-Albarracín y Tudela–; Tarragona –que incluía Barcelona, Gerona, Lérida, Solsona, Tortosa, Urgel y Vic–; y Valladolid –más Astorga, Ávila, Ciudad Rodrigo, Salamanca, Segovia y Zamora–.

La Segunda Parte es un análisis sobre la formación sacerdotal en España entre los años 1850 y 1939. A través de la documentación vaticana, Cárcel Ortí recorre la situación de los Seminarios; la formación eclesial; y los diversos intentos de solución, como por ejemplo la creación en Roma del Pontificio Colegio Español de San José, a cargo de los Operarios Diocesanos.

En la Tercera y última parte, Cárcel Ortí nos presenta un apéndice documental sobre lo que supuso la visita apostólica a los Seminarios Españoles y las propuestas de la Congregación de Seminarios, para corregir una situación que consideraban muy triste.

¿Cuáles fueron los resultados de estas visitas? Los informes de los visitadores fueron muy negativos. Sus aspectos, material, moral, intelectual, los juzgaban deplorables. La Congregación de Seminarios los estudió en la reunión del 15 de febrero de 1938. En general, los cardenales presentes «quedaron espantados» por la situación puesta de manifiesto en los informes. El Secretario de la Congregación envió una síntesis de los informes y la decisión de la Congregación a Ildebrando Antoniutti, Encargado de Negocios ante el gobierno de Franco, en Salamanca

Los Superiores, unos incompetentes o no estaban preparados; los alumnos, procedentes de las clases sociales bajas, eran maleducados, enfrentados entre ellos por motivos políticos o regionalistas; poco o nada devotos; malos estudiantes... ¿Y los edificios? Antiguos y sin las condiciones necesarias.

La disciplina dejaba mucho que desear. Los seminaristas tenían excesiva libertad, hasta el punto de cometer graves falta contra la moral. Las manifestaciones de piedad

estaban vacías de contenido. Los estudios, prácticamente abandonados. Los profesores, carentes de capacidad pedagógica, buscaban pasar de un puesto a otro por mera promoción. Los alumnos no sólo no conocían el latín, sino que tampoco su propia lengua. De hecho había Seminarios donde los alumnos eran ordenados sin apenas saber escribir en español.

Las medidas que impuso la Congregación fueron exigentes. Los cardenales pidieron una reforma total de los Seminarios. Indicaron que había que empezar de nuevo. Decidieron suprimir los estudios de filosofía y teología donde no hubiera garantía de explicar estas materias de forma adecuada. Había que redactar un reglamento de disciplina, nombrar un Visitador Apostólico estable y preparar futuros superiores y profesores de Seminarios.

Respondió Antoniutti a finales de junio de 1938. Consideraba que no habían sido justos los informes. Se fijaban más en lo negativo que en lo positivo. Los Seminarios dejaban ciertamente mucho que desear. Había que tener en cuenta que las diócesis se encontraban en una situación precaria. Había otro dato: muchos de los sacerdotes que se habían formado en estos Seminarios y muchos de los Seminaristas que entonces se estaban formando, habían muerto durante la persecución religiosa que asolaba España desde el estallido de la guerra civil.

Antoniutti propuso un plan alternativo, en el que dejaba en manos de un grupo de obispos y de sacerdotes el estudio y aplicación de las reformas necesarias para los Seminarios españoles. La Santa Sede puso en manos del nuevo nuncio ante Franco, Caetano Cicognani la creación de una comisión de obispos españoles que iniciara la deseada reforma.

La labor de Vicente Cárcel Ortí, también en esta ocasión, como lo viene haciendo desde años, tiene un gran valor para los historiadores. Hay que apreciarlo así. Una historia crítica se basa en documentos. Quien los acerca a los que la escriben les proporciona una herramienta que hace más viable y sólida su tarea. En este caso, los informes sobre la visita a los Seminarios permitirán conocer una institución eclesial por dentro, en el marco de la situación religiosa de la sociedad española vísperas de una guerra civil.

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN
Facultad de Teología de San Dámaso y
Archivo Diocesano, Madrid

DRONDA, Javier y MAJUELO, Emilio (coord.): *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Universidad Pública de Navarra 2007, 365 págs. ISBN 978-84-9769-202-1.

Un ciclo de Conferencias en el otoño del 2006 es el origen de este libro. Es una apuesta por la historia religiosa. Dentro de ella, por la incidencia de la religión en los

movimientos sociales y en la estrategia institucional para intervenir en ellos. Hay un encuadre general, un marco conceptual e histórico, hechos por Hilari Raguer, Julio de la Cueva y Feliciano Montero. Javier Dronda ofrece datos sobre la situación para medir la influencia social de la Iglesia en Navarra. Echeverría y Urkiza analizan el impacto del nacionalismo en los capuchinos y carmelitas descalzos.

Raguer trata de poner serenidad frente a los extremos, frente a la «polarización», recurriendo a las fuentes documentales y a los hechos. Debido quizás a la necesidad de poner contrapeso o a la insuficiencia de las fuentes, algunos acontecimientos siguen sujetos a una interpretación que parece ser la «ortodoxa». Como ejemplo, la expulsión del cardenal Segura, que no era párroco sino obispo de Coria. Su primer viaje a Roma en mayo de 1931 fue legal. No lo fue su exilio en junio. El cardenal no salió, fue echado (26-27). Para desterrarlo bastó la decisión del ministro Miguel Maura. Una ironía del destino, comentó Azaña en sus *Memorias*. Para justificar que no volviera se usaron pruebas –como violación de la correspondencia– que ningún juez hubiera aceptado entonces.

Otros dos ejemplos. Nada se habla los más de mil condenados a muerte en las cárceles de Barcelona en noviembre de 1938, a menos tres meses de la rendición de la ciudad, ni del promedio de 70 ejecuciones semanales, según un informe de Rial a la Santa Sede

Aunque nada más acabar la guerra dos testimonios de que Manuel Irurita fue ejecutado, ni el de Manuel de Irujo, confidencial, ni el de Azaña, en sus «Causas de la guerra», han servido para acallar una leyenda, fraguada ya entonces: Irurita no fue fusilado, porque «no era digno del martirio», por ser anti–catalanista...Eso dijo a Azaña una comisión de nacionalistas catalanes

Raguer pone en su sitio a Segura y Gomá (22), dos integristas, pero deja fuera a Vidal i Barraquer. Los tres tenían la misma ideología, aunque con tono diferente. El de Vidal i Barraquer, comedido y hábil para defender sus razones. Los tres estaban enraizados en ese catolicismo hispano, castizo y secular, del que Azaña dijo que España ya nada necesitaba y que era antagónico con «la revolución» o «el alzamiento nacional», como conceptuaba la llegada de la República.

No aceptó Vidal i Barraquer que Segura ejerciera el primado, porque era un título honorífico, pero polemizó con Gomá para defender las prerrogativas primaciales de Tarragona. En los dos casos, olvidaba que, desde tiempos del cardenal Sancha, el primado comenzó a ejercer, por delegación de la Santa Sede, la dirección del movimiento católicos en España. En 1936, poco antes de la guerra civil, la Santa Sede dio la razón a Isidro Gomá en su pretensión de recuperarla. Ángel Herrera recoge los problemas que tuvo con la provincia eclesiástica tarraconense para establecer la unidad de acción.

Vidal i Barraquer, Ilundain, Conferencia de Metropolitanos, cada obispo en su diócesis, lucharon para que mantener «la España católica» frente a quienes la consideraban una amenaza contra la República. Para Azaña, acabar con la hegemonía de la Iglesia era un deber político, una cuestión de «salus rei-publicae». Había que «to-

mar venganza de la Iglesia y arrancar del suelo español el clericalismo. Pudo sentir la calurosa acogida de quienes le escucharon, porque todos ellos compartían su mismo «código cultural», extremado en el caso del primer lerrouxismo, de Francisco Ferrer... (57-58) Su presencia en los sucesos de julio 1909, en los incendios, en la represión excesiva, en sus consecuencias políticas, anticipó, superado en violencia, lo que harán los defensores de la democracia republicana y sus enemigos. Dice Julio de la Cueva que el discurso de Azaña logró la cuadratura del círculo. Su éxito parlamentario provocó la dimisión de Alcalá Zamora y Miguel Maura. Según el primero, quebró la lealtad dentro del Gobierno provisional.

Hay un aspecto que habría que incluir. La consideración de la Ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas y la estrategia para eludirla dentro de la Constitución son claves. Primero, porque, Azaña, presidente del Gobierno, se colocaba frente a su antigua defensa del derecho de asociación en 1902. Las necesidades políticas estaban por encima de los principios, incluso en él, una persona tan «sistemático», tan fiel a las ideas. Segundo, porque fue denunciada en junio de 1933 por José María Semprún Gurrea, un republicano no sospechoso. Tercero, porque las congregaciones religiosas consideraron que la continuidad de sus instituciones de beneficencia y enseñanza les compensaban el coste de su secularización. La experiencia fue corta. El tiempo hubiera forzado a unos y otros a reconocer que la situación, aunque no fuera justa, era salvable para los católicos y tendría una eficacia tasada para «acabar» con la Iglesia, como probaba ya esos años lo que estaba pasando en México.

Isidro Gomá calificó la política religiosa de la República en 1931 como un proyecto descristianizador (31-34). Nada que ver con la secularización, porque en la política religiosa había un factor: la decisión de que «España» en la terminología de las dos partes, dejara de ser católica neutralizando a quienes trabajaban por mantener la idea de que, más allá de las apariencias, el catolicismo seguía siendo el alma de España. Era su identidad, aunque reconocieran, casi descuidadamente, que ese estereotipo era una quimera. Hay una diferencia básica entre el liberalismo radical del XIX y los republicanos en 1931. Los primeros querían recuperar facultades «arrebatadas» por la Iglesia. Los otros iban más allá. Es muy importante lo que observa Julio de la Cueva sobre este punto (44), sobre la laicización (46-47) y la lucha por la hegemonía social (50-52 y 60).

Habló Feliciano Montero de la movilización de los católicos, en el marco de la Acción Católica. Era esos años un hecho generalizado en otros países. La documentación sobre Portugal revela rasgos comunes con la Acción Católica española. Ángel Herrera y Joseph Cardijn, el fundador de la JOC, estuvieron allí. En los años treinta, bajo la dictadura de Carmona, siendo hombre fuerte Salazar, el sistema de separación de la Iglesia y el Estado se consideraba un hecho. Ni siquiera se podía en modificarlo.

La Acción Católica fue un instrumento eficaz. Feliciano Montero recuerda los dos factores que explica su éxito: métodos y medios modernos y una posición accidentalista en política. Lo que inició León XIII en 1892, la aparición de católicos «rallies» a las III República en Francia, se abrió paso, a pesar de las limitaciones de la Iglesia en España y de la permanencia del lastre integrista, esos años con un claro influjo de Charles Maurras.

Los católicos podían, según Ángel Herrera, hacer valer sus derechos apelando a su condición de ciudadanos y al marco legal que los garantizaba (70-73). Esta nueva forma de presencia de los católicos en la vida pública, era confesante y no-confesional. Además del escaso tiempo para poder medir su validez, las limitaciones de esa orientación fueron las inercias de algunos sectores católicos, como se manifestó en la semana social de 1933, el clima «apocalíptico» de los años de la República, (90-91), cuya simetría política fue la crisis del Gobierno Azaña en 1933: la alianza republicana se rompía y eso terminó en el cambio de Gobierno en septiembre y en las elecciones de noviembre.

Javier Drona muestra los recursos y las carencias de los católicos en Navarra. La primera, la percepción que tenía su obispo en 1932, que repetía invariable lo que sobre la religiosidad de sus diocesanos dijeron sus predecesores durante más de un siglo. Navarra era fiel a sus seculares creencias y resistente frente a lo fuera, especialmente en las zonas euskaldunes (97-98). Sí habían cambiado las cosas, Entre las novedades, la presencia de las congregaciones en la enseñanza y en la beneficencia.

Si la «cuestión religiosa» se percibe en hechos, conductas y razones, hay que seguir reformulando las conclusiones a la luz de hechos nuevos. Raguer ha contribuido a esto con mayor precisión que otros. Se trata de seguir esa vía. Hasta desde el punto de vista meramente forense, el establecer los hechos es básico para hacer justicia. Por eso hay que favorecer trabajos como el de Drona: por su metodología, por los datos aportados y su carácter monográfico, acotando tema, territorio, agentes y estrategias institucionales.

No es fácil entender esto. En esta obra, el valor documental de los estudios de Echeverría y Urkiza sobre los capuchinos y los carmelitas descalzos es indiscutible (166 y 300-301). No basta eso para explicar los hechos con razones y ser sobrios en la toma de posición ante ellos. Uno y otro presentan una panorámica de los conflictos de índole política que plantea el nacionalismo en los años treinta dentro de los conventos y en las revistas de su orden (145-364).

Para comprenderlas y para hacer una lectura crítica de ambas aportaciones no está de más la observación de Julio de la Cueva: la cultura política expresa y conforma una identidad que proporciona a quienes la comparten «una actitud casi espontánea, común y coherente, ante una multitud de temas». Eso reduce el debate y las opciones: las cosas no son más que de este modo. La intervención en ellas viene forzada: no pueden ser más que así (43 y 68). El historiador, en la medida en que participa de esa cultura, es beligerante, incluso cuando no lo parece. Cae siempre de un lado. Desde ese su lugar cultural ve los hechos, saca sus conclusiones y convierte el pasado en «conmemoración» (297), es decir, en una memoria reivindicativa.

El lector no debe perder de vista que la historia que se escribe es también una tarea. Funciona en ella la «división del trabajo». Los editores han manifestado su intención en el título mismo de la obra. El resto está en el índice. Más de dos tercios de sus páginas se localizan en Navarra y en dos órdenes religiosas, los capuchinos y los

carmelitas descalzos. Y en ambas, se examina la presencia conflictiva de religiosos nacionalistas vascos.

Pronosticó durante la crisis de los «nombres» en euzkera en 1911 el Cardenal Vives y Tutó: el nacionalismo vencerá en su confrontación con los deberes de los católicos hacia la Iglesia, y de los religiosos hacia sus superiores. A una conclusión similar llega Dronda a propósito de la «eficacia religiosa», pues donde no llegaban las obras sociales católicas, como sucedía entre los jornaleros, predominaron los socialistas y unas pautas de conducta seculares (143).

En 1939 terminaron trágicamente la democracia republicana y el Estado de derecho. Los posibilistas tuvieron que cooperar con esa situación nueva. Los otros católicos, los que repudiaron la libertad, lo hicieron con gusto. La mayoría trató de capear primero el terror y luego la indefensión. La fotografía de un grupo de eclesiásticos haciendo el saludo falangista quizás nada pruebe, salvo la certeza de que, bajo ese saludo y esas banderas, ellos no eran asesinados por quienes saludaban puño en alto, arbolaban otras banderas.

El 17 de junio de 1940, tras la caída de Francia, comenzó a generalizarse el saludo nazi en Alemania. Dietrich Bonhöffer no opuso resistencia. Dijo: «A partir de ahora tendremos que correr riesgos por cosas muy diferentes, ¡pero no por hacer un saludo!». Hay una jerarquía en las formas de resistencia.

Mucho más atrás, en la segunda mitad del siglo VII antes de la era cristiana, un profeta planteaba la cuestión religiosa ante una sociedad teocrática, poco yahvista, muy idolátrica y supersticiosa. A la puerta del Templo decía: «si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda y no vertéis sangre inocente en este lugar, ni andáis en pos de otros dioses para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres desde siempre hasta siempre» (Jr 7 6-7). Desde entonces hasta hoy, la religión es y debe ponerse cuestión cuando son ilocalizables la justicia y la libertad, porque las han desplazado la iniquidad y la opresión.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

TOLDRÁ PARÉS, Jaime: *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*. Ed. Rialp. Madrid, 2007, 327 pp. ISBN 978-84-321-3644-3.

Esta forma parte del conjunto de estudios que el Instituto Histórico San Josemaría Escrivá está realizando sobre la figura del Fundador del Opus Dei. Aparece el mismo año en que el Istituto Storico inicia la edición el anuario *Studia et Documenta*.

El autor describe la vida de Escrivá en Logroño, siguiendo un desarrollo cronológico: los estudios realizados en la enseñanza media (1915-1918); la decisión de ha-

cerse sacerdote y su estancia en el Seminario de Logroño (1918-1920); y luego su traslado a Zaragoza y la ordenación sacerdotal (1920-1925).

Cada una de estas etapas forma una parte del libro, segunda a cuarta, precedidas por una primera parte en la que el autor estudia, por un lado, el contexto socio-cultural y económico de la ciudad de Logroño a principios del siglo XX; y, por otro, la realidad eclesiástica de esta misma ciudad: una breve historia de la diócesis de Logroño; y las parroquias de la ciudad cercanas al domicilio de los Escrivá [pp. 23-54].

La segunda parte del libro, formada por dos capítulos, está dedicada a la familia Escrivá. Su traslado a Logroño, tras la crisis económica sufrida por la familia en Barbastro y los estudios de enseñanza media que Escrivá realizó allí. El autor describe detenidamente a los personajes, padres y hermanos; el Instituto Técnico de Logroño, sistema educativo, profesores, alumnos, algunos compañeros; y el Colegio de San Antonio de Padua, donde Escrivá, al igual que otros jóvenes de esa época, acudían a clases complementarias [pp. 57-113].

En la tercera parte, el autor se centra en la vocación sacerdotal de Escrivá y sus años en el Seminario de Logroño. Describe la situación del Seminario desde finales del siglo XIX a través del conocido informe Vico de 1891; la formación que a principios del siglo siguiente recibían los seminaristas; la entrada de Escrivá en el Seminario; los superiores y compañeros de Seminario [117-195].

La cuarta parte estudia la vida de Escrivá en el Seminario de Zaragoza hasta su ordenación sacerdotal, el 25 de marzo de 1925. El autor examina las razones de Escrivá para trasladarse a Zaragoza; su labor como inspector del Seminario; y el fallecimiento de su padre, José Escrivá.

Cierran el libro un álbum fotográfico y un apéndice documental dividido en cuatro partes. La primera dedicada a documentos; la segunda a cartas; la tercera con relaciones testimoniales escritas; y la última con entrevistas recogidas para la Causa de Canonización de Escrivá.

Como el propio autor indica, se trata de un trabajo de recopilación de documentos sobre la vida de Escrivá en Logroño, situándolos en su contexto social, cultural y religioso. Toldrá Parés ha investigado en los Archivos locales, civiles y eclesiásticos; en el Archivo General de la Prelatura; así como en las fuentes publicadas sobre Escrivá. El libro tiene dos novedades: en primer lugar introduce como fuente histórica la información verbal, algo corriente en los procesos de canonización; y, en segundo lugar, actualiza la bibliografía sobre Escrivá, sin que ésta pretenda ser exhaustiva.

En definitiva, un estudio de análisis que quiere situar la figura de Escrivá en su propio ámbito, vivencias, estudios, familia, vocación y formación durante el decenio que vivió en Logroño.

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN
Facultad de Teología San Dámaso y
Archivo Diocesano, Madrid

CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Madrid, Editorial Actas, 2008, 220 páginas. ISBN 978-84-9739-068-2.

Con el objeto de elevar el debate historiográfico sobre el nacionalismo español y su impronta en la Historia Contemporánea, el profesor Cuenca Toribio –veterano innovador de los estudios sobre la Iglesia hispana– ha escrito con la profundidad acostumbrada una aguda reflexión sobre la naturaleza híbrida del mismo, la conjunción de catolicismo y liberalismo. Este ensayo pretende, así, aclarar conceptos muy precisos referentes a esa temática, que en muchas ocasiones se han utilizado de manera equivocada. La problemática nacionalista y nacional-católica goza de una enorme actualidad, debido a su resurgimiento de las relaciones entre nación y religión en zonas como los estados balcánicos e incluso España, al calor de los movimientos políticos independentistas y del famoso debate sobre la Memoria Histórica. Su aportación resulta, pues, de un candente presentismo.

Superador e integrador en su primera fase de 1800 a 1900, el nacionalismo liberal español sufrió una fase centralista y cultural en los primeros treinta años del siglo XX, momento en el que decide iniciar su aportación el autor, analizando el elemento vertebrador del nacionalismo de la España nacional: el catolicismo, sentido como un lastre para la familia falangista del régimen en su proyecto regenerador. El episcopado, preocupado por reservar al catolicismo el papel de vivificador de la realidad nacional, encontró en el cardenal Gomá el interlocutor ideal, al ser uno de los prelados más alarmados ante la posibilidad de triunfo de una religión política en España, cercana a los totalitarismos alemán e italiano, tan influyentes en la Europa del momento (*Capítulo I. El Nacionalismo entre falangistas y católicos*).

Al colocar en el puesto de vanguardia nacionalista a los católicos en la España franquista, el cardenal primado intentó defender a la Iglesia y a la sociedad española de la tentación estatalista, afirmando que la religión debía ser la fuente del auténtico patriotismo. Provocó así la reacción regalista de la Falange. El ardor nacionalista de los *camisas azules* fue encauzado por un grupo de intelectuales. Trataron –a la cabeza Laín Entralgo– de aunar nación, catolicidad y pensamiento joseantoniano. Sin embargo, los virajes de la Segunda Guerra Mundial, los acontecidos en la propia política española y la necesidad de buscar una nueva legitimidad al régimen triunfante en la Guerra Civil ayudaron a la victoria final de los defensores de la línea defendida por Gomá. Esa coyuntura fue la oportunidad del nuevo Estado español y del nacional-catolicismo, el programa más adecuado para lograr y estabilizar los apoyos del franquismo y lavar su imagen ante las potencias europeas y extraeuropeas. Como analiza Cuenca, en su formación intelectual acudieron las plumas de numerosos intelectuales que, desde campos diversos, trataron de aportar su contribución a la mixtura de religión y nacionalismo, como Manuel García Morente, Pemartín y José María Pemán (*Capítulo II. Nacionalismo y religión en juristas y pensadores del primer franquismo*).

Pero además, el nacional-catolicismo, apunta el autor, intentó ser un marco ideológico adecuado para la recristianización de los españoles y evitar la *apostasía de las*

masas de tiempos anteriores. Facilitaría la reconciliación tras la guerra civil, frenando tendencias estatalizadoras y acometiendo una intensa labor social en todas las regiones. Estos hechos, junto a su fracaso político final, no pueden pasar desapercibidos (*Capítulo III. ¿Qué fue el nacionalcatolicismo?*). Por supuesto, exageraciones y abusos jalonaron los intentos del régimen por incrustar en la sociedad española el nacional-catolicismo, al igual que otros nacionalismos periféricos y victimistas, e incluso europeos. Su apuesta por ser una resistencia a la modernización, una resurrección adecuada al siglo XX de los ideales hispanos defendidos en Trento y en escenarios barrocos, no triunfó pero configuró durante décadas la historia del solar hispano.

Finalmente, el autor destaca la última contribución de un historiador a la construcción –o deconstrucción– del nacionalismo hispano, dibujado enteramente en el Prólogo del II tomo de la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, remate y resumen de una obra de más de medio siglo en los campos de la Filología, la Literatura y la Historia (*Capítulo IV. El último nacionalismo español*). Equilibrio, prudencia, reconciliación y deseo de superación de las dos Españas cimentaron el éxito del texto, que fue aceptado y elogiado por destacados intelectuales de todo el abanico político español. La búsqueda de lugares de encuentro y coincidencias, la revitalización de la herencia decimonónica y la esperanza en el futuro fueron claves para el aparente éxito de su contribución a la identidad nacional del solar hispano.

Antonio Manuel MORAL RONCAL
Universidad de Alcalá