



J. José ALVIAR, *Klesis: The Theology of the Christian Vocation according to Origen*, Four Courts Press, Dublin 1993, 228 pp.

El interés por Orígenes sigue teniendo una gran actualidad hoy en día. El libro que acaba de publicarse, *Klesis: The Theology of the Christian Vocation according to Origen*, es una muestra palmaria de ese interés. Está escrito por un profesor filipino, J. José Alviar, que enseña Teología Dogmática en la Universidad de Navarra. La obra se propone una meta ambiciosa: esclarecer las relaciones entre la visión antropológica de Orígenes y su doctrina espiritual, precisamente en torno a la vocación cristiana, que es una categoría donde se encuentran ambas concepciones.

El libro consta de cuatro capítulos, coherentemente estructurados. El primer capítulo describe, siguiendo en buena medida a H. Crouzel, pero con interesantes variantes, la doctrina antropológica del Alejandrino, identificando para ello un binomio clave: imagen-semejanza. Demuestra cómo la concepción que tiene Orígenes del hombre está decisivamente configurado por Gen 1, 26-27, que contiene estos dos conceptos, a los cuales Orígenes asigna distintos significados: imagen se refiere al momento creacional o inicial del hombre (siguiendo la teoría protológica origeniana), e implica un ser que posee una dotación inicial de naturaleza y facultades espirituales, libertad, y relación íntima con Dios. Semejanza, por contraste, se refiere a una meta escatológica, en cuanto que es la consecución final de santidad y virtudes estables. Parece muy acertado e interesante que el Prof. José Alviar dé igual peso a estas dos categorías, hasta tal punto de proponer lo que llama «teología de la semejanza», descripción del hombre no ya en cuanto esencia estática, sino en cuanto ser

dinámico, capaz de moverse libremente hacia la meta de perfección prevista por su Creador.

El segundo capítulo está destinado a investigar directamente en Orígenes la noción de vocación, particularmente la vocación cristiana, y podría resumirse diciendo que el Alejandrino considera que la creación del hombre a imagen de Dios ya implica una primera llamada, destinada a desarrollarse espiritualmente; Cristo viene para renovar esa llamada al hombre y devolverle, a través del bautismo, la capacidad primordial para encaminarse hacia la perfección de la santidad. La vocación cristiana en Orígenes, por tanto, aparece como una invitación que puede llegar a los individuos de modos diversos pero siempre contando con su libertad personal. De los cuatro capítulos, tal vez es éste el que podría haberse desarrollado un poco más, profundizando en los textos reseñados.

Con acierto, el tercer capítulo continúa la trama del pensamiento origeniano, para señalar las consecuencias de la vocación cristiana, que arrancan del evento bautismal. Así pone de manifiesto la visión dinámica que poseía Orígenes del cristiano y del ser humano en general. El Prof. Alviar, a base de las figuras que gustaba emplear Orígenes (crecimiento, subida, amor, peregrinación, lucha), demuestra cómo el bautismo es considerado como el comienzo de un proceso más ambicioso, que se proyecta en la constante aspiración hacia las alturas de perfección espiritual. En este punto, sostiene nuestro autor que Orígenes precede de modo importante a Gregorio de Nisa en su doctrina de la *epektasis*. También bajo estas luces se puede ver en Orígenes no una mente sectaria que reservaba el ideal de perfección para unos pocos, sino un pastor que, por su experiencia abundante con almas, comprobó su variedad, y la amplitud de la llamada di-



una a la santidad. El Prof. José Alviar sostiene válidamente que es necesario entender las clasificaciones origenianas de los cristianos no como clases estáticas y permanentes, sino más bien como estadios de ascenso implicados en una visión dinámica, que tiende a la perfección.

El cuarto capítulo, a nuestro entender, es el más novedoso, ya que trata de los efectos de la vocación cristiana en las actitudes y actividades de hombre en el mundo. Llega nuestro autor a una conclusión interesante: tanto la mentalidad cristiana como la formación platónica se entrecruzaron en Orígenes para darle una visión ambivalente del mundo. Vio al mundo, por una parte, como lugar providencialmente diseñado para que el hombre llegara la perfección, a través de las realidades sacramentales y de realizar sus actividades para la gloria de Dios a la manera de una oración constante; y, por otra, como lugar peligroso y distraente debido a sus atracciones sensibles, y malo por su contaminación por el pecado. La actitud que propone Orígenes hacia el mundo posee, por tanto, tintes positivos y negativos: vigilancia y aprovechamiento, es decir, la vida del hombre es la de un ser «peregrino» vigilante. Esta concepción origeniana esclarece la preferencia del Alejandrino por las figuras bíblicas de viajes (el Exodo, subida a la montaña, etc.) Es también interesante destacar la propuesta del Prof. Alviar, de que algunas homilías de Orígenes que hablaban, con matices platónicos, de huir del mundo y sus negocios, influyeron de manera importante en la posterior formación del ideal monástico.

En conjunto, en esta obra de investigación es mérito de su autor haber logrado captar a fondo y con coherencia el pensamiento complejo de uno de los grandes maestros del cristianismo. Sus resultados son muy sugerentes, si bien en algunos aspectos —como el mismo autor dice— merecerían

más investigación detallada. El libro hubiera ganado más si hubiera tenido un índice de materias aparte de los índices de Escritura, obras de Orígenes, y autores modernos. Con todo, nos parece justo afirmar que nos encontramos ante una excelente aportación patristica, que ayudará a mejorar el conocimiento de la teología espiritual del gran maestro de Alejandría.

D. Ramos-Lissón

**Melquiades ANDRÉS**, *Vida eclesiástica y espiritual en Extremadura. Desde la restauración de la diócesis hasta nuestros días*, Servicio de Publicaciones del Obispado de Coria-Cáceres, Cáceres 1993, 306 pp.

El Prof. Melquiades Andrés es bien conocido en los ambientes históricos por sus obras publicadas en torno a la historia de la teología y de la espiritualidad. Es considerado uno de los mejores especialistas en el siglo XVI español. Su interés por Extremadura se ha venido incrementando desde que se incorporó al claustro académico de la Universidad extremeña (campus de Cáceres).

Sus años en esta Universidad han sido años de intenso contacto con las fuentes documentales. Fruto de su paciente investigación es el diccionario de misioneros extremeños evangelizadores de América, que editará en breve la BAC.

La obra que ahora reseño tiene dos partes claramente diferenciadas. En la primera (pp. 11-109) se recoge una historia de la Iglesia extremeña desde la restauración de la diócesis (siglo XII) hasta la actualidad; como dice el mismo autor: «Desarrolla principalmente dos aspectos: el eclesiástico o historia de los acontecimientos, y el espiritual, o raíz de los mismos. Abarca desde la restauración de las diócesis de Coria y Badajoz, la fundación de la de Plasencia y naci-



miento de las órdenes militares de cuño extremeño, hasta nuestros días» (p. 9). Tiene el interés de poner al alcance del gran público la primera historia de la Iglesia extremeña, que había sido publicada anteriormente dentro de la *Enciclopedia Extremeña* de Editorial Planeta.

En la segunda parte, denominada «Adiciones», el Prof. Andrés recoge una serie de artículos aparecidos en diversas revistas sobre temas relacionados con la Iglesia extremeña, y que le dan a esta obra un alcance mayor. Estas «Adiciones» se dividen en dos grandes áreas. Una referente a la historia de la espiritualidad y de la mística, donde se abordan cuestiones como el monacato, espiritual jerónima y franciscana, descalcez franciscana, trayectoria espiritual de fray Pedro de Alcántara etc.; y otra segunda, referente al V Centenario del descubrimiento de América y su relación con Extremadura. En esta parte se recogen trabajos sobre los doce franciscanos que comenzaron la evangelización en México, y otros inéditos, relativos a la teología de la liberación, Extremadura en la religiosidad y culturas americanas, etc.

En suma: una contribución, de grandes vuelos, a la historia eclesiástica local, que constituye un sentido homenaje del Prof. Andrés-Martín a la iglesia que fue madre de tantas iglesias americanas.

J. C. Martín de la Hoz

**Mauricio BEUCHOT**, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo veintiuno (Col. «América nuestra», 38), México 1992, 142 pp.

Las polémicas actuales acerca de la conquista de América se basan, como es bien sabido, en los grandes debates del siglo XVI. Es ya clásico, sobre este tema, el libro

de Venancio Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (1944). Beuchot, Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro de la Academia Mexicana de la Historia, ha pretendido, desde América, hacer una serena aproximación a esta «quaestio disputata», aquejada no pocas veces de anacronismos y falseamientos ideológicos. Y lo hace en un trabajo sencillo, que refleja un saber histórico, filosófico y teológico envidiable.

El A. expone con claridad, competencia y brevedad las tesis acerca de la conquista expresadas por John Mair, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Motolinía, Vasco de Quiroga, Zumárraga, Alonso de la Vera Cruz, Juan Ramírez y Tomás de Mercado. Después de presentar la biografía de cada personaje, propone su doctrina y culmina con una valoración final.

Es clara la diversidad de autores: obispos, misioneros, catedráticos, religiosos, seculares, gentes que no han pasado al Nuevo Mundo o que sí lo han hecho. No todos dedicaron el mismo espacio a la cuestión: Motolinía se ocupa de la cuestión sólo en su famosa carta de 1955 al emperador (¿por qué un juicio tan crítico, por parte del A., contra este franciscano?), mientras que otros, como Vitoria o Vera Cruz, dedican sesudos tratados. Beuchot ha rastreado sólo la huella escrita, no la acción: no pretende juzgar la obra de estos personajes, sino sus papeles.

El A. presenta a los que pretendieron justificar el dominio temporal del Papa, como Sepúlveda. Otros justificaban el poder temporal del emperador para difundir la fe católica (John Mair). Beuchot se inclina decisivamente por la postura de Vitoria y Soto, que fundaban la presencia española por el «ius communicationis», pero sin legitimar la conquista temporal; a lo sumo, se podía defender con las armas la predicación, pero no imponerla, como opinaban Motolinía y



don Vasco. Alaba el A. el método pacífico preconizado por Las Casas.

La obra se cierra con una serenas conclusiones, en donde Beuchot pretende salir del fácil maniqueísmo de las leyendas rosa y negra. Señala el gran valor de la doctrina de Salamanca, pero denuncia su puesta en práctica. Quizás se muestra excesivamente lascasista en su visión negativa del elemento militar conquistador. En cualquier caso, sostiene que la evangelización fue un gran don sobrenatural vertido en aquellas gentes, a pesar de los pesares... El opúsculo concluye con una breve pero selecta bibliografía. En definitiva, este trabajo supone un buen manual de consulta, con una serena presentación acerca del debate doctrinal suscitado por la conquista, redactado por un experto conocedor del tema.

L. Martínez Ferrer

**Dionisio BOROBIO**, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta. Lecciones de ayer para hoy*, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1992, 193 pp.

La primera evangelización de la Nueva España fue una espléndida aventura misionarial que aún no es suficientemente conocida y que, además, tiene mucho que decirnos. Dionisio Borobio, catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, se propone este objetivo en la monografía que presentamos sobre el concepto y la labor evangelizadora en la obra de Jerónimo de Mendieta. Borobio ya había estudiado las ideas teológicas que presidieron la evangelización americana en un trabajo suyo publicado en 1988, en el que se ocupó del famoso dictamen de la Junta de teólogos salmantinos, celebrada en 1541; y también había historiado la evangelización

llevada a cabo por los laicos, en una breve pero enjundiosa monografía, editada en 1987. Ahora aborda la evangelización franciscana, demostrando su buen oficio investigador.

La personalidad del evangelizador minorita, cuya doctrina sacramentaria analiza, se sitúa entre las figuras de primera línea de la segunda generación de misioneros franciscanos de México; conoció directamente del mismo Motolinía lo que entre los mexicas habían hecho los «doce apóstoles» llegados en 1524 con fr. Martín de Valencia, y con estilo vigoroso lo da a conocer en sus escritos. Este volumen se publica en el contexto del homenaje que el Instituto Teológico Franciscano de Murcia quiso rendir a los franciscanos que sembraron la fe cristiana en América ahora hace cinco siglos, como expresamente señala J. F. Cuenca Molina en la Presentación.

En su *Historia Eclesiástica Indiana* refleja Mendieta con trazos fuertes la realidad indígena mexicana, la espléndida labor de los religiosos y los problemas que surgieron en aquella cristiandad naciente. Sus *Cartas y Memoriales* son también fuentes valiosísimas sobre la realidad novohispana del siglo XVI. Carecíamos de un estudio monográfico en que se planteasen, como hace el A. ahora, un análisis de los elementos integrantes del proceso evangelizador en la obra de fray Jerónimo.

Tras presentar al cronista franciscano (I), el A. plantea los temas de la inculturación-indigenismo (II); métodos de la evangelización (III); la «doctrina» o catequesis permanente, como cristianización del indio (VI); y los agentes de la evangelización: eclesiásticos laicos españoles y los propios indios ya evangelizados (IX). Los restantes párrafos se dedican al estudio de los sacramentos de la iniciación y del crecimiento de la vida cristiana: bautismo (IV); confirmación (V); penitencia (VII); eucaristía-comunión y unción a los enfermos (VIII).



En temas de metodología evangelizadora es interesante el estudio de la «doctrina» y la descripción de los agentes indígenas de la evangelización. Acerca de los sacramentos el A. recoge la postura de Mendieta en torno a aspectos centrales que se dieron en la evangelización novohispana: la controversia sobre la preparación necesaria para el bautismo; la importancia de la penitencia como medio también catequético, ya que la precedía una exposición doctrinal de los principales misterios de la fe; y la divergencias surgidas entre los misioneros acerca de la distribución de la comunión de los indígenas. Encuadra estos temas en el contexto doctrinal que vivió Mendieta: tanto de autores de su misma Orden franciscana, como de autores de otras filiaciones.

El A. suscribe la tesis del Mendieta erasmista, sin tener en cuenta que últimamente está siendo revisada por diversos especialistas.

E. Luque Alcaide

**Santiago CAÑARDO RAMÍREZ**, *Los obispos españoles ante el sacramento de la penitencia (1966-1991). Principales cuestiones teológicas y pastorales*, Publicaciones Universidad Pontificia («Bibliotheca Salmanticensis», Estudios 155), Salamanca 1993, 414 pp.

¿Qué han dicho de la «confesión» los obispos españoles? El libro del Dr. Cañardo pretende darnos una respuesta a esta inquietud. Y, sin duda, lo consigue.

En efecto; hasta la aparición de este libro nadie había emprendido la tarea de recopilar y estructurar el riquísimo material aportado por el conjunto del magisterio individual y colegial de los obispos españoles. La investigación del autor, rigurosa y documentada, cubre con creces tal laguna. En su libro encontramos muchas fuentes hasta ahora inéditas, cuando no dispersas o, incluso, ignoradas. Basta señalar que se han recopilado

más de trescientas exhortaciones pastorales, repartidas por todas las diócesis españolas, además de los treinta documentos de diferentes organismos de la Conferencia Episcopal: material imprescindible para conocer qué ha ocurrido con el sacramento de la penitencia en España después del Concilio Vaticano II.

Prologado por Monseñor José María Cirarda, el libro del profesor Cañardo se divide en diez capítulos, repartidos en tres grandes apartados, más una introducción y las correspondientes conclusiones. La primera parte —«Del preconilio al nuevo Ritual de la penitencia»— estudia el ambiente teológico y pastoral de la convulsa década de gestación de la revisión del sacramento (1966-1975). La segunda parte, titulada «El nuevo Ritual de la penitencia, la problemática de su gestación y acogida en España», aborda la génesis, publicación, entrada en vigor y recepción, de un ritual calificado como el más difícil de toda la reforma litúrgica. Por último, la tercera parte, «Del nuevo Ritual a la Instrucción pastoral de la CEE *Dejáos reconciliar con Dios*», abarca el magisterio episcopal entre los años 1977 y 1991, y trata temas tan interesantes como la contribución española al Sínodo de 1983, que versó sobre la reconciliación y la penitencia, y la elaboración y posterior *receptio* del ya citado documento episcopal.

Como ya hemos indicado, entre las valiosas aportaciones del trabajo puede destacarse, quizás, el amplio uso de fuentes inéditas, y la recopilación de textos dispersos e ignorados. De este modo, el autor nos da acceso a la «Respuesta de la Conferencia Episcopal Española a la consulta sobre los *Lineamenta* del tema de la Asamblea General del Sínodo de los Obispos de 1983 sobre *La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia*», y nos pone en contacto con la «Memoria-informe de la Conferencia Episcopal Española enviada a la Secretaría del Sínodo de los Obispos como contribución a la Asamblea



Extraordinaria del Sínodo, celebrada en noviembre-diciembre de 1985»; documentos facilitados directamente por la Comisión Permanente de la Conferencia. Estudia también con profundidad las intervenciones de los obispos españoles acerca del sacramento de la penitencia durante el Concilio Vaticano II y la VI Asamblea General del Sínodo de los obispos. Tampoco falta la consulta a los «boletines oficiales» diocesanos, para conocer el magisterio de los obispos en su propia diócesis: tarea de no poca importancia, ya que la carencia de índices temáticos le ha obligado a revisar unos quince mil números de estos documentos para abarcar el periodo 1966-1991.

Completan el trabajo un interesantísimo anexo con las modificaciones de las orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español que preceden el Ritual, tal y como puede advertirse en los textos de 1975 y 1978; y una rica recopilación bibliográfica, con más de quinientos títulos, la mayor parte de teólogos españoles. Con todo, nos hubiera gustado que el autor, buen conocedor de las fuentes pertinentes, emitiera algunos juicios de valor acerca de la relación entre el magisterio de los obispos españoles y la crisis actual de la praxis penitencial, o la consonancia menor o mayor de la producción bibliográfica con las pautas doctrinales de la Iglesia, ya que la tarea del historiador no debe limitarse a un mero acopio documental, pero quizás estos sean temas reservados a una nueva monografía.

J. L. Gutiérrez-Martín

**Ramon CORTS I BLAY**, *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà. I. Fonts de la Nunciatura de Madrid (1899-1921)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1992.

La apertura del Archivo Secreto Vaticano para el período correspondiente a las pri-

meras décadas del presente siglo ha puesto al alcance de los investigadores la documentación procedente de la Nunciatura de Madrid durante los años 1899-1921, que son los correspondientes a tres sucesivas nunciaturas: las de Rinaldini (1899-1907), Vico (1907-1912) y Ragonesi (1912-1921). El Prof. Corts i Blay ofrece la edición del Registro de los documentos referentes a las diócesis catalanas durante aquellos años, iniciando así la publicación de los materiales existentes en el mencionado Archivo Secreto sobre las relaciones entre la Santa Sede y Cataluña en el siglo XX.

Los *Regesta* que acaban de publicarse son del mayor interés para el conocimiento de la historia de la Iglesia, e incluso de la historia general de la Cataluña contemporánea. Los problemas reales que se plantearon durante los años finales de León XIII, y en los dos siguientes pontificados de S. Pío X y Benedicto XV, aparecen gracias a esta documentación iluminados con una nueva luz. Imposible sería pasar revista aquí a las cuestiones a que hacen referencia estos materiales, pero, aunque sea a título de ejemplo, merece la pena señalar algunas de las que, en su tiempo tuvieron mayor significación: la llegada de comunidades religiosas exiliadas de Francia y su instalación en Cataluña (n<sup>os</sup> 21, 234, 259, 270); el asunto de la revista «El Urbión», dirigida por el sacerdote Pey i Ordeig (n<sup>os</sup> 166, 168, 171); o los temores del arzobispo de Tarragona Costa i Fornaguera ante los intentos de traslado de la Sede metropolitana a Barcelona, unos temores con algún aparente fundamento cuando Barcelona tenía por obispo a un cardenal —Casañas— y la Santa Sede concedía el «palio» a él y a sus sucesores en la diócesis barcelonesa.

Otros muchos asuntos de actualidad quedan reflejados en esta documentación, en la que, como es lógico, abundan sobre todo, los escritos relacionados con la normal vida eclesial; entre aquellos, a título de ejemplo, pueden mencionarse los siguientes: la Acción



popular católica, promovida por el P. Gabriel Palau, S. J. (n<sup>os</sup> 369, 370, 371, 372, 390, 642, etc.); la Semana trágica y la campaña en torno al fusilamiento de Ferrer Guardia (n<sup>os</sup> 345, 346, 347); las numerosas peticiones de títulos pontificios, claro indicio de las ansias de ennoblecimiento de la alta burguesía catalana; o la expedición del buque «Cataluña» a Palermo, en 1900, para transportar a Civitavecchia heridos, víctimas del gran terremoto que asoló Sicilia y Calabria (n<sup>o</sup> 324). Pero el tema estrella y que más a menudo recoge la documentación es el que cabe denominar en su más amplio sentido la «cuestión catalana».

El problema del catalanismo preocupaba al Vaticano desde tiempos de León XIII, como se puso de manifiesto en la postura adoptada ante la «Instrucción» del obispo Morgades sobre el uso del catalán en la pastoral popular. Bastará recordar las páginas escritas acerca de este episodio por J. Bonet i Baltá en su importante libro *L'Església catalana de la Il·lustració a la Renaixença* (Barcelona, 1984, pags. 246-252). Es significativo que el Cardenal Secretario de Estado, Rampolla, declarase, en unas Instrucciones de 28 de noviembre de 1900, que tanto la Santa Sede como el Cardenal Casañas, futuro obispo de Barcelona, desaprobaban «la política separatista inseguita contraria all'integrità della patria» (n<sup>o</sup> 165). En años sucesivos, los monjes de Montserrat y los capuchinos de Pompeya fueron los religiosos que mayores inquietudes causaron a Roma por razón del catalanismo (n<sup>os</sup> 422, 508, 550, 551, 676, 750, 751, etc...). Y es que el problema catalán tenía raíces profundas, y amplia resonancia emocional, y el mundo eclesiástico lo sintió de modo particular.

En el episcopado de Cataluña hubo prelados como el arzobispo de Tarragona Costa y Fornaguera, Reig de Barcelona o Rocamora de Tortosa que mostraron temores ante la radicalización del regionalismo, aunque parecían

dispuestos a admitir sus expresiones moderadas. Así, Costa y Fornaguera, en 1901, proponía al Nuncio que las diócesis catalanas fueran regidas por obispos naturales de la región, pero cuidando no incurrir en «exageraciones catalanistas» (n<sup>o</sup> 258). Tres lustros más tarde, el obispo Reig apoyaba igualmente ante el Nuncio la candidatura al episcopado del Dr. Carreras, destacando como un mérito su «catalanismo sin estridencias» (n<sup>o</sup> 791). Estridencias no faltaron, por cierto, en uno y otro sentido. En 1917, los capuchinos se negaron a predicar en castellano en la catedral, durante las misiones generales (n<sup>os</sup> 550 y 551). Por su parte en 1921, los catalanistas denunciaban el decreto del obispo Rocamora de Tortosa, que prohibió en su diócesis —bajo pena de suspensión— la pronunciación del latín a la romana, y no «a la española» (n<sup>o</sup> 517). La inquietud eclesiástica ante la cuestión catalana hubo de alcanzar uno de sus momentos álgidos en 1919, en una época, además, de intensa agitación social. Los incidentes surgidos en torno a la festividad del Corpus de aquel año revistieron particular gravedad: el canto de «Els Segadors» en la Misa de Comunió, la retirada de la bandera catalana de la torre de la catedral, la actitud displicente de la Diputación y del Ayuntamiento de Barcelona en la procesión frente al Obispo Reig, etc. (n<sup>os</sup> 685 a 703, 780). El propio nuevo arzobispo de Tarragona, Vidal y Barraquer, sospecho de «catalanismo» a los ojos de algunos, hubo de justificarse ante tal acusación, lo que no fue óbice, sin embargo, para su nombramiento ni para su sucesiva elevación al cardenalato (n<sup>os</sup> 675, 758, 791, etc.).

En esta reseña no resulta posible descender a otros pormenores, pero lo dicho bastará para que el lector pueda darse cuenta del enriquecimiento que suponen, con vistas al mejor conocimiento de la Historia eclesiástica de Cataluña, los nuevos fondos que han sido puestos al alcance de los investigadores.



El libro de Corts i Blay se completa con varios índices, y será seguido en su momento por nuevos volúmenes, a medida que se vayan abriendo al público los fondos del Archivo Vaticano correspondientes a posteriores períodos. Nos encontramos — y esta puede ser la conclusión a que lleguemos— ante una obra que constituye un instrumento de considerable valor para el trabajo de los actuales y de los futuros historiadores de la vida de la Iglesia en Cataluña.

J. Orlandis

**Ramon CORTS I BLAY**, *L'arquebisbe Félix Amat (1750-1824) i l'última Il·lustració espanyola*, Facultat de Teologia de Catalunya-Editorial Herder, Barcelona, 1992, XI + 686 pp.

El arzobispo titular de Palmira, Félix Amat, fue uno de los personajes más notables de la Iglesia española, durante el complejo periodo histórico que comprende la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. Se trata del período crepuscular del Antiguo Régimen, que recoge todavía el clima intelectual de la Ilustración y lleva impresa la huella —en lo que se refiere a doctrina eclesiástica— de varios errores muy representativos de la época del Despotismo ilustrado.

Jansenismo, regalismo, Ilustración, episcopalismo... fueron los componentes del clima eclesiástico que respiró desde su juventud Félix Amat. Don Josep Climent i Avinent (1706-1781), el obispo ilustrado y filojansenista de Barcelona, que tan notable influencia tuvo en los ambientes culturales de la ciudad durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue igualmente principal mentor intelectual del joven Félix Amat. Sobre el obispo Climent —que también inspiró doctrinalmente a otro futuro obispo de Barcelona, don Pedro Díaz Valdés—, existe un excelente es-

tudio de Tort i Mitjans, publicado en Barcelona, en 1978. Climent tuvo por paje y discípulo preferido a Félix Amat, se ocupó con cuidado de su formación y puso incluso al alcance del joven clérigo su biblioteca particular. Tras la dimisión forzosa de Climent en 1775 y hasta la muerte en 1781, Amat siguió siendo hombre de plena confianza de su antiguo obispo, para convertirse desde 1785 en canónigo magistral de Tarragona y colaborador de otro prelado ilustrado, el arzobispo Francisco Armanyá. La función de procurador suyo en Madrid, que Armanyá confió a Félix Amat, fue una eficaz credencial, que le abrió las puertas de la Corte.

La Corte de Carlos IV en sus últimos años —aquella que inmortalizaron los pinceles de Goya— fue el escenario de la promoción de don Félix Amat, cuya carrera eclesiástica y los oficios que desempeñó son buena prueba del favor que le otorgó el monarca. Nombrado abad de la Colegiata de San Ildefonso de la Granja y arzobispo titular del Palmira, el rey le hizo su confesor y le encomendó misiones de toda confianza, como la visita al monasterio de El Escorial o la dirección de su biblioteca privada. Los acontecimientos que jalonaron la época final del reinado de Carlos IV —el proceso de El Escorial, el motín de Aranjuez, la abdicación real...— afectaron de cerca al arzobispo de Palmira, cuya actitud contemporizadora frente a los enemigos franceses en las difíciles circunstancias de la Guerra de la Independencia le habrían de valer la etiqueta de «afrancesado», que seguiría pesando sobre él cuando sobrevino la restauración borbónica.

Los últimos años de su vida —de 1814 a 1824— que don Félix Amat, eclipsada ya su fortuna política, pasó en Cataluña, serían los más fecundos desde el punto de vista literario y aquellos en que vieron la luz pública sus obras más importantes. Fueron éstas las «Observaciones pacíficas sobre la potestad eclesiástica» (1817-1822) —que sería



prohibida por Roma tras la muerte de Amat, en 1825—, y las «Cartas a Irénico», las seis primeras publicadas entre 1815 y 1817, y las tres últimas entre 1821 y 1823. El minucioso examen de estas dos obras permite a Corts i Blay formular sus conclusiones: don Félix Amat, pese a su circunstancial afrancesamiento en la Guerra de la Independencia, no puede ser tenido por «liberal»; habría sido en cambio «parajansenista», un término que pretende compendiar la influencia del Jansenismo francés del siglo XVII, el episcopalismo, el regalismo, la oposición al curialismo romano y a las doctrinas morales —molinismo, probabilismo— características de la Compañía de Jesús.

A la cabeza de la obra figura una introducción debida a la pluma del P. Miquel Batllori. El volumen termina con el sumario de las fuentes utilizadas —manuscritas, impresas, inéditos de Amat... — y una extensa bibliografía. Indices de materias, onomástico y sistemático ocupan las páginas finales. El libro constituye, en suma, una notable contribución al estudio de la Iglesia en Cataluña, y aporta nuevas luces para el mejor conocimiento del fenómeno jansenista en la Península Ibérica y de su incidencia sobre la vida eclesiástica española del período final del Antiguo Régimen.

J. Orlandis

**Ernst DASSMANN**, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*, Kohlhammer Verlag («Urban-Taschenbücher», 444), Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 231 pp.

La investigación de las fuentes literarias y arqueológicas que informan sobre los comienzos de la Iglesia en Alemania ha progresado mucho en los últimos decenios. Los resultados han sido publicados o bien en

historias de ciudades o diócesis determinadas, o bien en una gran cantidad de literatura especializada. Dassmann pretende resumir toda esa impresionante acumulación de conocimientos introduciéndolos en un solo libro, esto es, en el marco de una Historia general de la Iglesia.

Se estudian aquí los seis primeros siglos del cristianismo en territorio alemán. La expansión de la fe cristiana y la formación de una organización eclesiástica comenzaron en las provincias romanas Germania I y II con sus respectivas capitales Maguncia y Colonia, en Raetia II bajo la capitalidad de Augsburgo, así como en la Belgica I con Tréveris como capital y residencia imperial. Noticias seguras del tiempo de las persecuciones son muy escasas. Sólo en el siglo IV comienzan las fuentes a fluir más ricamente. A comienzos del siglo V las legiones romanas se retiraron de la frontera del Rin. Las comunidades cristianas se encontraron inmersas en un gran apuro como consecuencia de la «Völkerwanderung» o invasión de los pueblos germánicos, según prueban los vacíos en las listas de obispos y la ruptura de tradiciones en la organización eclesiástica. A su vez, se impulsó la evangelización de los nuevos pueblos «bárbaros», de modo que se puede hablar de un traspaso de la fe cristiana desde la dominación romana hasta la franca y de una continuidad de la fe y de la organización eclesiástica entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media.

El libro consta de cinco capítulos. El primer capítulo describe las provincias germánicas del Imperio Romano y analiza las causas por las que los romanos se vieron obligados a comienzos del siglo I a prescindir de la conquista de toda Germania. El capítulo segundo aporta los testimonios arqueológicos y los datos literarios de la presencia del cristianismo antes de Constantino; entre ellos destaca el *Aduersus haereses* 1, 10, 2 de Ireneo de Lyon: la primera mención de cris-



trianos en Germania, que, según Dassmann, contiene una información cierta y no meramente una exageración retórica de la pronta expansión de la Iglesia, según algunos han sugerido.

El tercer capítulo constituye la parte nuclear y más extensa del libro, ya que analiza los cuatro grandes centros cristianos: Augsburgo, Maguncia, Tréveris y Colonia. El método de estudio seguido por Dassmann para cada una de estas cuatro zonas, siempre a partir de los datos literarios y arqueológicos, posee la misma estructura: historia de la ciudad; acontecimientos eclesiásticos a partir del siglo IV: los primeros obispos y mártires (Santa Afra en Augsburgo y Santa Ursula en Colonia, entre otros), listas de obispos, cementerios e iglesias de la ciudad, y desarrollo del cristianismo en los respectivos ámbitos geográficos de influencia, como fueron Passau y Ratisbona, dependientes de Augsburgo, y Bonn y Xanten, dependientes de Colonia. Especial atención merece la importante ciudad de Tréveris por la presencia del arrianismo y por los sucesos ocasionados por los priscilianistas, así como por cierto grado de desarrollo de la vida monacal.

El cuarto capítulo considera los trastornos producidos por la llegada de los pueblos germánicos hasta la conversión del rey de los francos Clodoveo, bautizado en el 498 ó 499, y concluye con las misiones recristianizadoras de aquellas zonas en el siglo VI, de modo que en el Sínodo de París del año 604 participaron ya los obispos de Worms, Speyer y Estrasburgo. Dassmann se plantea la cuestión de la «germanización del cristianismo» y, de acuerdo con Schäferdiek y Angenendt, la niega rotundamente. En efecto, por de pronto resulta muy difícil precisar los rasgos esenciales de lo «germánico», ya que sagas como la de Heliand o elementos considerados como propios del espíritu germano, como la fuerza del destino, están impregnados de influencias helenísticas, tardorromanas

e incluso cristianas. Además, los aspectos sincretistas que surgieron en los comienzos de la misión evangelizadora no fueron más que transitorias formas fallidas de inculturación, que con el tiempo lograron corregirse. En cambio, sí se dieron un cierto particularismo y algunas manifestaciones de iglesia nacional, derivadas del deseo de distanciarse del Imperio Romano y, con ello, del talante universal que la estructura política del Imperio había proporcionado a la organización eclesiástica; pero esta tendencia particularista de los distintos pueblos germánicos no implicó propiamente una germanización de la fe, sino el comienzo del desarrollo político-social, que concluiría con el surgimiento de los estados europeos.

El capítulo quinto analiza los objetos artísticos más relevantes que se han conservado de aquella época: los sarcófagos de Noé y del pastor en Tréveris; vasos con motivos cristianos de Tréveris y Colonia; recipientes y otros útiles de bronce; piezas de marfil; y, por último, losas sepulcrales de la época merovingia.

Este volumen contiene abundantes ilustraciones: fotografías de las obras de arte más destacadas y de los más importantes hallazgos arqueológicos, así como inscripciones y planos de ciudades e iglesias. Termina con detallados índices de lugares y de personas.

Dassmann, Ordinario de la Universidad de Bonn, consigue plenamente su objetivo. El hecho de resaltar la importancia de los testimonios arqueológicos y artísticos permite facilitar al lector el acceso directo a la contemplación de tales lugares y objetos. Dassmann logra interesar al hombre contemporáneo por la historia antigua de la Iglesia al clarificar y dar vitalidad a los restos y datos, aparentemente inconexos y oscuros, que se nos han conservado. Además de caracterizarse por este elemento de alta divulgación, el presente libro destaca por la puesta al día de la bibliografía científica más reciente.

A. Viciano



**Ernesto DE LA TORRE VILLAR (ed.)**, *Juan José de Equiara y Eguren y la cultura mexicana*, Universidad Nacional de México («Nueva Biblioteca Mexicana» 107), México 1993, 176 pp.

Al comienzo de su presentación, el Prof. De la Torre Villar, de la Universidad Nacional Autónoma de México, escribe las siguientes palabras: «Importa insistir en el examen de los valores esenciales de México, en el análisis de las figuras que con vida y obra marcan hitos relevantes en la formación de la cultura mexicana». En este párrafo se resume la intención del coordinador e introductor de esta obra y de todos los colaboradores: los mexicanos buscan con afán los raíces de la mexicanidad, que no es sólo azteca, ni tampoco sólo hispanoamericana o criolla, sino verdaderamente mestiza, con toda la riqueza que esto supone. Y buscan estas raíces en los próceres más destacados de su historia, especialmente aquellos que florecieron en el siglo XVIII, donde se observan los primeros brotes serios de nacionalismo cultural. Se trata de una labor encomiable, que pone de manifiesto que tales raíces son cristianas y anteriores, por tanto, al período revolucionario.

Juan José Eguiara y Eguren (México, 1696-1763), sacerdote, catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México y rector de la misma en algún tiempo, destacado teólogo, obispo electo de Mérida en 1752 (renunció por edad) y autor de la espléndida *Bibliotheca Mexicana*, su obra magna, todavía hoy de consulta obligada (por ello está siendo reeditada), fue evidentemente uno de esos humanistas novohispanos que puso los fundamentos de la nación mexicana. Bien presentado, y en paralelo con fray Juan de Zumárraga, el Dr. De la Torre traza de él una semblanza intelectual (cap. 12), que debe de ser leída con atención. También suyos son otros dos capítulos: uno, titulado «Defensa y elogio de la cultura mexicana», y el otro, «Los descubridores de la Nueva España» (sobre José An-

tonio de Villaseñor y Juan José de Eguiara y Eguren).

En este volumen se publican así mismo otros trabajos de indudable interés: uno del Prof. Mauricio Beuchot, «Sobre el conocimiento filosófico y teológico de Dios en Equiara y Eguren», que incluye como apéndice la traducción castellana de la disertación I de las famosas *Disertaciones mexicanas selectas* de Eguiara, obra principal de este teólogo mexicano, editada en 1746 (sólo se publicó el primer volumen, de los tres programados); y sendos trabajos de Roberto Balmori Cinta, Roberto Heredia Correa y Tarsicio Herrera Sapién, sobre Equiara, los dos primeros, y sobre Cabrera, el tercero. El vate neolatino Cayetano Cabrera fue uno de los representantes más característicos del humanismo mexicano y destacado latinista criollo dieciochesco.

También se ofrecen algunos documentos, de difícil acceso, útiles para mejor conocer la obra intelectual de Eguiara: una calificación teológica suya, como examinador sinodal de México (1747); un extracto de la tesis que Eguiara mantuvo (1746) para optar a la canonjía magistral de México (una tesis mariológica sobre la inmunidad de María con respecto de toda lúbrico); documentos referentes a la participación de Eguiara en la creación del colegio de las Vizcaínas (1732-33); otro parecer suyo dictado como examinador sinodal (1757); y un parecer de José de Mercado sobre un opusculo guadalupano de Cayetano de Cabrera y Quintero (1744). Este último documento complementa el trabajo de Tarsicio Herrera, ya citado.

J. I. Saranyana

**Peter DINZELBACHER**, *Mittelalterliche Frauenmystik*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1993, 343 pp.

El autor, nacido en 1948, es profesor universitario, medievalista, vinculado a las

universidades de Graz, Viena y Stuttgart. Es también editor de la revista *Mediävistik*. Sus publicaciones versan principalmente sobre la piedad mística, el movimiento religioso femenino y la mística femenina, la literatura visionaria, la concepción medieval de los novísimos, la religiosidad popular en la Edad Media, y otros temas afines.

La presente obra tiene por finalidad dar a conocer y hacer comprender mejor la mística práctica, vivida (*Erlebnismystik*), como distinta de la llamada mística teórica o especulativa. La primera —según Dinzeltacher— predomina en las mujeres. Afirma que existe una mística femenina, ni inferior ni superior a la masculina, sino diferencial.

Su método de investigación es fenomenológico: consiste en presentar tendencias y fenómenos típicos para la mística femenina medieval, y examinar el contenido de los textos. Esto supuesto, el libro comienza con un panorama cronológico-geográfico de la mística femenina medieval, incluyendo no sólo las figuras más destacadas sino también numerosas místicas apenas conocidas del ámbito de habla alemana, flamenca y holandesa. Tras un estudio histórico-sociológico de la mística femenina concluye que si bien está condicionada históricamente, tiene también componentes muy personales y carismáticos.

El núcleo del libro consiste en el estudio de determinadas místicas que de algún modo representan aspectos típicos para la mística femenina. Así, con Elisabeth de Schönau comienza una tendencia nueva en la historia de la mística —la vivencia de la unión mística en sus distintas formas— (*Erlebnismystik*), frente al simbolismo cosmológico y la visión no-extática que caracteriza por ejemplo a Hildegarda de Bingen. El examen psichistórico sobre la infancia y juventud de las místicas de las que hay datos le lleva a concluir que, si bien existen ciertas condiciones generales y características

comunes, la experiencia mística es de origen divino y vivida de modo personal y singular; por eso, la recogida de sus vidas no obedece a estereotipos o tópicos. En los capítulos siguientes señala características propias de determinadas figuras que de alguna manera marcan época en la historia de la mística, y aporta al mismo tiempo abundantes datos de otras místicas de la época. Finalmente, estudia las místicas que intervinieron en los destinos de sus respectivos países e incidieron más decisivamente en la vida de la Iglesia, centrándose fundamentalmente en tres: Hildegarda de Bingen, Brígida de Suecia y Catalina de Siena, que además dejaron una amplia obra escrita.

El capítulo «¿Santas o brujas?» forma el contrapunto a los resultados anteriores. El autor investiga fenomenológicamente —y no desde la perspectiva teológica— las reacciones de quienes rodearon a las místicas medievales, comparando después los fenómenos extraordinarios de las mujeres tenidas por santas con los éxtasis de otras consideradas como brujas. Concluye que la reacción de los espectadores «normales» ante tales fenómenos extáticos ha sido variada y se puede agrupar en cinco modos: la veneración como santas, la persecución como herejes o brujas, el exorcismo, el tratamiento médico y el descubrimiento de fraudes. A la vista de los resultados de esta encuesta, el autor reconoce la enorme dificultad de discernir los espíritus; pero estima que, a las dificultades lógicas de la analítica psicológica, se añade aquí, en la discreción de los fenómenos místicos, un plus de problemas, que derivan de la entraña misma de la espiritualidad cristiana. Dinzeltacher parece sostener que el cristianismo se caracterizaría por un dualismo esencial, que, de forma más o menos explícita, habría contaminado, no sólo las experiencias místicas en sí mismas consideradas, sino incluso el análisis de ellas. Esto habría conducido, en los siglos



medievales, y también ahora, a considerar que todo fenómeno místico, o es de Dios, o es del demonio; como si hubiese dos principios absolutos del bien y del mal. Es evidente, por el contrario, y todo historiador medianamente informado puede testificarlo, que la vida cristiana «ortodoxa» ha luchado a brazo partido contra todas las formas de gnosticismo dualista, tanto de los primeros siglos como del período medieval y después. La interpretación de Dinzelbacher resulta, por tanto, un tanto simplificadora. Los teólogos cristianos no han estimado nunca —al menos los teólogos más caracterizados— que hayan sido dos los principios contrapuestos a expresarse —*aut, aut*— en la mística auténtica...

En el último capítulo, Dinzelbacher concluye que los textos de mística práctica son comunicaciones testimoniales de gracias extraordinarias que las extáticas han experimentado realmente. Tienen, pues, un contenido y una finalidad, siendo secundaria la forma estilística de su expresión. Analiza y discute con detalle las diversas posturas dentro de la investigación filológica e histórica que niegan la autenticidad de estas vivencias, por emplear métodos reduccionistas. Sugiere al mismo tiempo que la investigación en mística medieval se abra más a la *Erlebnismystik* y se lleve a cabo de modo interdisciplinar, teniendo en cuenta la fenomenología religiosa, la psichistoria, la historia de las mentalidades.

Se trata, en definitiva, de una investigación llevada a cabo con rigor y con abundante manejo de bibliografía. Cabe destacar que es una empresa difícil y arriesgada estudiar estos temas con un método fenomenológico riguroso sin perder de vista el origen sobrenatural de las experiencias místicas. Dinzelbacher lo consigue en lo esencial, aunque —es preciso reconocerlo— algunas de sus tesis requerirían una discusión más pormenorizada.

E. Reinhardt

**José DOMÍNGUEZ CAPARRÓS**, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación* («Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y ensayos», 379), Gredos, Madrid 1993, 254 pp.

El profesor Domínguez Caparrós, catedrático de Teodría de la Literatura en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, aborda, por primera vez en el ámbito cultural español, la tarea de trazar las líneas de la historia de la teoría de la interpretación. Hasta el momento presente los estudiosos españoles de la teoría literaria se habían centrado sobre todo en los aspectos más formales, es decir, en la poética y en la retórica. El acierto de esta iniciativa consiste en llamar la atención sobre el gran papel que juega la hermenéutica —o teoría de la interpretación— en los estudios literarios.

Un acierto del presente libro radica en adoptar una perspectiva diacrónica o histórica. En efecto, otra posibilidad hubiera podido consistir en la exposición sincrónica y sistemática de la teoría interpretativa de algún filósofo, lingüista o exegeta contemporáneo. Pero, por tratarse de una publicación pionera, Domínguez Caparrós ha preferido remontarse a los orígenes de la exégesis, exactamente desde la filosofía presocrática hasta la época anterior al Renacimiento. A la vez, se hace aquí una lectura de la historia aplicada a nuestra situación actual, utilizando la historia para lo que hoy sigue teniendo interés entre nosotros. Por tanto, en el modo en que Domínguez Caparrós *utiliza* la historia de la hermenéutica, ya demuestra ser un buen exegeta.

El interés del presente libro es predominantemente de tipo literario, como bien se aprecia en los tres primeros capítulos: La teoría de la interpretación anterior a Platón (capítulo I), Platón y la interpretación literaria (capítulo II) y la interpretación de los textos en el mundo antiguo (capítulo III).



Lo que aquí se acentúa es la interpretación de los poemas arcaicos y clásicos por parte de otros poetas y, sobre todo, por parte de filósofos. Lo más relevante de este amplio periodo histórico es el nacimiento y el desarrollo del método alegórico. También se destacan la gramática y la retórica, así como el interés por los oráculos y los sueños, como impulsos potenciadores del afán interpretativo entre los antiguos. Sólo echamos en falta un ámbito aquí no abordado, el Derecho, en donde surgió la importante distinción entre «letra» y «sentido» de una ley o de un documento utilizado como prueba en un juicio (cfr. Cicerón, *De inuentione* II 128). Ya en estos tres capítulos Domínguez Caparrós se ve obligado a tratar cuestiones de interés filosófico, sobre todo en lo referente a los sofistas, Platón, Aristóteles, los estoicos, Filón de Alejandría y los neoplatónicos, todos ellos los verdaderos impulsores del método hermenéutico y, por tanto, de la teoría de la interpretación. Así, Platón utiliza la alegoría para exponer su filosofía, lo mismo que los poetas emplean los mitos para transmitir sus saberes. A partir de Platón y, sobre todo en el neoplatonismo, se impulsará la interpretación llamada intrínseca, es decir, la que ve en el poeta el instrumento de la expresión divina de la verdad ideal.

Los dos últimos capítulos compaginan el interés literario con el teológico, pues tratan de la interpretación cristiana de los textos: Santos Padres (capítulo IV) y Edad Media (capítulo V). Se analizan Clemente de Alejandría, Orígenes, San Agustín, para luego mejor comprender el simbolismo medieval y los tres o cuatro sentidos que en la Edad Media se apreciaban en las Sagradas Escrituras: el sentido histórico o literal; el espiritual, a su vez subdividido en moral o tropológico y en alegórico o tipológico; y el sentido anagógico. Entre los autores cristianos, como ya sucedía en los filósofos griegos, predomina el interés de comprender la

obra literaria —en este caso la Sagrada Escritura— como medio para alcanzar el conocimiento de la verdad manifestado en ella, a veces de forma obscura. Con todo, echamos en falta en estos últimos capítulos un tema importante: el papel de la escuela de Antioquía en la historia de la exégesis cristiana.

El objetivo del presente volumen, consistente en interesar a los estudiosos españoles por la comprensión de la obra literaria desde la perspectiva hermenéutica, se cumple perfectamente. Escrito en un lenguaje asequible y claro, actualizado en lo referente a la bibliografía y orientado a los intereses de la teoría literaria contemporánea, este trabajo muestra cómo la poética y la retórica son bien complementadas por la hermenéutica. En efecto, estas tres disciplinas nacieron en el mundo helenístico interrelacionándose y, por tanto, así también tienen que seguir actuando siempre y más aún en el momento presente con el auge de la pragmática y de la teoría de la recepción. Así se pone en evidencia no sólo la interdisciplinariedad de todas las ciencias del lenguaje, sino también la interdisciplinariedad de éstas con la Filosofía y la Teología.

A. Viciano

**Javier GARCÍA GONZÁLEZ**, *Perfil del hombre latinoamericano, hoy. Evangelio y cultura*, Centro de Estudios Superiores Legionarios de Cristo, Roma 1992, 194 pp.

El A., profesor del Centro de Estudios Superiores de los Legionarios de Cristo (Roma), mexicano de nacimiento y especialista en temas latinoamericanos, recoge en este ensayo unas reflexiones acerca de la cultura y el hombre latinoamericano de hoy. Quiere ser una contribución, como declara García González en la Introducción, a la tarea de la *nueva evangelización* de América latina, convocada por



Juan Pablo II desde Puerto Príncipe (Haití) en 1993, en el que se cumplen los quinientos años de sus inicios.

El libro se presenta estructurado en tres partes. La primera discurre sobre el concepto y el contenido de la cultura a la luz de los documentos de Medellín, Puebla y en el Documento de trabajo de Santo Domingo (el A. conoce bien el contexto doctrinal de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, pues fue perito designado por la Santa Sede para esa Conferencia).

La segunda parte lleva por título: «Perfil del hombre latinoamericano, ayer y hoy». Dedicar un primer capítulo al hombre azteca maya e inca y, tras exponer algunos rasgos que estuvieron presentes en esas culturas, presenta unas características que el A. ve comunes en los pueblos precolombinos: comunión vital con la naturaleza, sentido de lo sagrado, sentido comunitario y, lo que llama las lecciones negativas: el hombre en función del Estado; el sacrificio ritual de la vida humana; y el fatalismo ante el destino. Un segundo capítulo trata del tema, tan actual, de las «semillas del Verbo» en las culturas precolombinas, y las busca en las religiones y en la literatura de estos pueblos. Del somero enunciado de algunos aspectos, el A. deduce la intensa presencia de esas «huellas del Verbo», y manifiesta el deseo de que una investigación posterior aumente y clarifique el tema. El tercer capítulo de esta parte recoge la visión del hombre mexicano en la obra de Octavio Paz; el A. sintetiza las aportaciones de Paz y valora lo que considera elementos positivos, señalando también las apreciaciones que, a su juicio, carecen de fundamentación.

La tercera parte, titulada «Evangelio y hombre latinoamericano», presenta un primer capítulo que recoge algunos rasgos antropológicos de los documentos de Medellín y de Puebla; siguen dos capítulos dedicados a la religiosidad e identidad cultural del hombre

latinoamericano (en los pueblos precolombinos, en la primera evangelización y en la actualidad según el documento de Puebla); y a la religiosidad popular y al arte (en las culturas precolombinas y en la primera evangelización).

Es, en definitiva, una sugestiva reflexión acerca del hombre y la cultura latinoamericana, que evidentemente presenta dimensiones de interés para los investigadores especializados en este área cultural y en la acción pastoral latinoamericana.

E. Luque Alcaide

**Fernando GIL**, *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548)*, presentación de Juan Guillermo Durán, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993, IX + 750 p.

Conocía ya la primera parte de esta monografía por lo que el Prof. Dr. Juan Guillermo Durán había extractado de ella en el segundo tomo de sus *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)* (Buenos Aires 1990, pp. 22-114). Aún estaba en espera de publicación, pero, como decían los clásicos, por la uña se podía conjeturar el tamaño del león. Me felicito, pues, por tener ahora entre mis manos lo que tanto había deseado. Un libro, no sólo excelentemente impreso, sino de gran valor histórico-doctrinal.

*Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo* es la tesis doctoral del autor, defendida en la Universidad Gregoriana en octubre de 1989, embellecida con la última bibliografía, con una redacción más cuidada y juicios más personales y maduros, como puede comprobarse, a título de ejemplo, confrontando los apartados *Primeros años y vida franciscana de Fr. Juan, y Zumárraga y las reformas franciscanas*



de España. Pasando por alto la introducción, está estructurada en dos secciones con un apéndice documental, más la bibliografía e índice de nombres y de las diecinueve ilustraciones.

La Sección primera se titula y estudia «el marco histórico-eclesial» y tiene dos partes netamente diferenciadas, la del Zumárraga religioso y la del Zumárraga obispo. Tras un análisis de las primeras biografías de Zumárraga, reconstruye, en la medida en que es esto posible, su infancia y primeros años de vida religiosa, encuadrándolos —como no podía ser de otro modo— en el trasfondo de las reformas franciscanas de España. Termina este primer capítulo con la elección de Zumárraga por parte del Emperador para obispo de México y con el nombramiento de protector y defensor de indios. El segundo capítulo estudia la organización de la Iglesia en la Nueva España (1532-1548). Expuestos los avatares ocurridos con la primera Audiencia y la consagración episcopal, se exponen las estructuras eclesiales promovidas por el primer obispo de México, como la erección de la catedral y del cabildo; la formación del clero e institución de las parroquias; las estructuras pastorales y catequéticas, entre las que descuellan los colegios y la universidad. Y termina historiando el proyecto de Zumárraga de viajar a misionar China, cuando frisaba los ochenta, y su última enfermedad y muerte. El tercer capítulo de esta primera sección versa sobre las Juntas Eclesiásticas celebradas en los años 1532, 1536, 1537, 1539, 1540, 1541, 1544, 1546. Todo ello ocupa 270 páginas, en las que se condensan los estudios precedentes, expuestos con equilibrio, objetividad y llamativa perspicacia, con conocimiento casi exhaustivo de la bibliografía. El capítulo dedicado a las Juntas Eclesiásticas, —que había sido objeto de una comunicación por parte del autor al X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra,

y publicado en las actas: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, p. 497-522— es hoy por hoy, a mi juicio, de lo mejor sobre el tema, con permiso de los estudios del Dr. Cristóforo Gutiérrez Vega, editor de *Las primeras Juntas eclesiásticas de México (1524-1555)* (Roma 1991).

La Sección segunda se titula y estudia «el marco teológico-pastoral». Dedicada al capítulo cuarto —primero de esta sección— a la «impresión al servicio de la evangelización» y enumera y describe las obras impresas por Zumárraga en México. Sobresalen las presentaciones de las obras zumarraguinas *Doctrina breve*, de 1543/1544, *Doctrina cristiana*, de 1546, y su *Suplemento*, y *Regla cristiana breve*, de 1547. El autor, a pesar del carácter claramente expositivo que tiene este primer capítulo de la sección segunda, lo termina con una atinada «evaluación del «erasmismo» de Zumárraga». El capítulo quinto —segundo de esta sección—, con un enfoque muy original, busca el orden de enseñar —la *ratio docendi*— seguido en las doctrinas de Zumárraga. Y concluye que en ellas se conserva la estructura binaria de cuño agustiniano-tomista: fe-sacramentos y mandamientos, porque Zumárraga intuyó que la sacramentalidad rimaba plenamente con la tradición religioso-cultural del alma indiana y era, por tanto, el camino óptimo para transmitir la fe.

Sin entrar ahora en el fondo de la cuestión de si la sacramentalidad o, dicho de una manera más comprehensiva, si la liturgia era vía de evangelización más valiosa que la demostración racional de los catecismos, quiero añadir que hay textos en el *Epistolario* de Zumárraga, no citados por el autor, donde explícitamente reconoce que se han convertido más indios por la vistosidad de las ceremonias y de los ornamentos, por el canto polifónico y la música del órgano que por la predicación de los misioneros.



Por eso instaló en su casa un taller de ornamentos y enseñó a los nativos —con evidentes y precoces resultados— el arte del bordado artístico. De todos modos este capítulo causa la impresión de no proceder de la problemática suscitada de la lectura directa de las «doctrinas» y de las preocupaciones de Zumárraga, sino de una proyección del ambiente teológico contemporáneo del autor. Me refiero a la polémica anterior a la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* sobre el orden de exposición de la fe. Polémica que cristalizó en la famosa conferencia del Card. Ratzinger que el autor cita puntualmente en la p. 386, nt. 1: *Trasmisión de la fe y fuentes de la fe*, publicada en *ScripTheol* 15 (1983).

El capítulo sexto y último es ambicioso y tremendamente sugestivo y difícil. Se titula «la fe de la Iglesia en el Nuevo Mundo» y estudia cómo fue expuesta y recibida en las doctrinas de Zumárraga. En su desarrollo este capítulo es tributario del anterior. Da por probado el esquema binario de la evangelización: fe-sacramentos y mandamientos, y alrededor de cada uno de estos polos concentra las verdades respectivas, esto es, los artículos de la fe, y los sacramentos por una parte y por otra los mandamientos. Pero en este último caso no se estudian desde el punto de vista estrictamente moral, sino dogmático, pues el autor ha excluido explícitamente la perspectiva moral. Dicho con sus mismas palabras, quiere responder a estos interrogantes antropológicos: «El hombre que está invitado a «obrar» en congruencia con su fe, ¿cómo es? ¿Qué visión tiene el Obispo de las capacidades del hombre, de su vocación, de los medios que Dios le ha dado para realizarse?» (p. 525). El hombre está llamado a la obediencia del amor, porque «el amor no se paga sino con amor». Este amor divino se refleja en las potencias del hombre por las que somos hechos a imagen y semejanza de Dios y se excita a reci-

procidad por la consideración de los beneficios divinos. Esta actuación del amor recíproco tiene raíces internas y manifestaciones externas, formando un todo que mutuamente se requiere como la espada y la vaina. Dentro de esta matriz vivificadora, dice el autor que hay que situar y entender «la exposición de los mandamientos, los vicios o pecados mortales, las obras de misericordia, sentidos corporales, virtudes teológicas y cardinales de las *Doctrinas y Regla [Cristiana Breve]*» (p. 545). Y como ejemplo inserta la «Brevezica doctrina moral» entresacada de dos opúsculos atribuidos a San Buenaventura, *Espejo de disciplina* y *Forma de novicios*. Y entiende que, en la mente de Zumárraga, son medios para la consecución del obrar recto o concierto del alma, además de la confesión y comunión frecuente, la «vía» de la meditación de la pasión del Señor y la del combate de los vicios y práctica de las virtudes. La obra termina con una brevísima conclusión (p. 559-564), que hubiéramos deseado algo más matizada.

Sigue un valioso apéndice documental (p. 565-676) con una no menos valiosa bibliografía, amplia y actualizada (p. 677-728), y un índice de nombres, muy cuidado y útil para el manejo de la obra.

La Sección primera, a mi juicio, tiene un nivel de síntesis y de logros mucho más amplio y seguro que la segunda. No dudaría yo en calificarla, en su conjunto, de eminente. Y será preciso tenerla en cuenta cuando se quiera hablar o escribir del primer obispo-arzobispo de México.

De la segunda se podría decir lo mismo, si se acepta como principio de partida que los libros de Zumárraga, compuestos con el método de compilación, transparentan un pensamiento armónicamente trabado y lógicamente consecuente. Pero no es así. Zumárraga se vio desbordado por las urgencias apostólicas y como otros, a quienes se lo suplicó y encargó, no quisieron compo-



ner, por ejemplo, la *Regla Cristiana Breve*, se vio obligado a componerla por el método más expeditivo: copiando esto de aquí y lo otro de allá. Y las variantes que *muchas veces* se observan entre el original y la copia, y que muchos interpretan con no sé que intención matizadora por parte de Zumárraga, no tiene otra explicación que la brevedad o la actualización de un sinónimo para un público más vulgar, menos académico. Digo esto porque estas variantes se encuentran lo mismo cuando copia a Erasmo que cuando copia al Cartujano. Para estudiar, por tanto, el auténtico pensamiento Zumárraga, el alcance preciso de sus conocimientos, es labor previa, necesaria e irrenunciable la búsqueda de las fuentes. Por ejemplo, se dice en la conclusión: «Algunas citas de Santo Tomás nos permiten pensar de que algún contacto pudo haber tenido con el tomismo, que entraba tímidamente en la península ibérica los primeros años del siglo XVI» (p. 562). No son algunas citas dispersas, son páginas enteras copiadas, mejor aún, extractadas, de la *Suma de Teología*. Tal ocurre en la exposición de los siete pecados capitales en el *Cuarto Documento* de la *Regla Cristiana Breve*, ff. E6-F5. La única duda que subyace es si las extractó personalmente Zumárraga o las compiló de otro. Y coincide que precisamente en esas páginas extractadas de la *Suma de Teología* es donde aparecen citados los autores y conceptos clásicos que, por mor de Almoína y otros epígonos de Bataillon, han aupado a Zumárraga a pionero del humanismo renacentista en el Nuevo Mundo. «El mayor aporte —dice el autor, unas líneas adelante— del Obispo de México y lo que más lo caracteriza desde el punto de vista teológico, es la integración del humanismo renacentista en el conjunto de los valores medievales vividos en la Península Ibérica. Hemos encontrado, a la par, citas de los clásicos griegos y latinos con los Padres de la Iglesia». Eso es cierto, pero en textos

raptados a Santo Tomás, a San Buenaventura, a San Bernardo y sobre todo a la *Vita Christi* del Cartuxano, con cuyos capítulos 47 y 62, copiados literalmente, salvo pequeñas variantes, pergeñó el *Ejercitorio de la Pasión*. En la *Introducción* a la edición crítica de *Regla Cristiana Breve*, en prensa en estos momentos, expongo con mayor amplitud y mayor profusión de ejemplos la necesidad previa de clarificar las fuentes, para conectar a Zumárraga con sus ancestros culturales. Los pasajes más llamativos que autores como Almoína entresacan de *Regla Cristiana Breve*, para demostrar ese humanismo renacentista erasmista, pertenecen a la citada *Vita Christi* del Cartujano. El método compilatorio explica que las «doctrinas» de Zumárraga sean tan distintas entre sí, tan distintas como el o los autores nutricios. Por eso es tan difícil, por no decir imposible, encontrar uniformidad férrea o evolución uniforme de pensamiento en un estudio global de las mismas. Quizá haya que estudiarlas una por una. Así lo hizo en una de ellas Carmen José Alejos-Grau, en su libro: *Juan de Zumárraga y su «Regla Cristiana Breve»* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991).

I. Adeva

**Stefan HEID**, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Borengässer Verlag («Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte», 6), Bonn 1993, 248 pp.

Con este volumen se publica la tesis doctoral de St. Heid, presentada en el semestre de invierno del curso académico 1990/91 en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn. El director de la tesis fue el Profesor Ernst Dassmann.



El tema de la investigación abarca el origen y el desarrollo de la doctrina del quiliasmo o milenarismo —reinado de Cristo durante mil años con capital en Jerusalén al final de los tiempos— y el origen y desarrollo de la doctrina del Anticristo en los tres primeros siglos. Y es que la estrecha relación de los cristianos con Palestina juega un papel muy importante en la configuración de la teología primitiva, pues la ciudad de Jerusalén y la Tierra Santa aparecen con mucha frecuencia en las variadas controversias doctrinales de aquella época.

El origen geográfico del milenarismo se sitúa en el Asia Menor y en Egipto, y la motivación teológica radica no sólo en la recepción del Apocalipsis de Juan, sino sobre todo en la tradición de los capítulos 53 y 54 del libro de Isaías referentes al Siervo de Dios y a la reconstrucción material de Jerusalén al final de los tiempos. Muchos cristianos concluyeron que, si las profecías del Siervo de Dios se cumplieron realmente en la muerte de Cristo, también la ciudad de Jerusalén, destruida en el año 70, habría de ser reconstruida al final de los tiempos. De este modo, Jerusalén pasaba a ser un componente de la escatología cristiana: la venida gloriosa de Cristo y la reconstrucción de la Ciudad Santa permitirían que todos los pueblos de la tierra peregrinaran a ella y le llevaran sus tesoros, según la profecía de Isaías.

Heid distingue tres fases en el desarrollo del milenarismo: a) el quiliasmo primitivo (siglo I y comienzos del siglo II), al que acabamos de referirnos; b) el quiliasmo medio (siglo II); y c) el quiliasmo tardío (siglos III y IV).

En el siglo II el quiliasmo echa raíces en Roma. El hereje Marción, motivado por su rechazo del Antiguo Testamento, arremete de lleno contra la doctrina del milenarismo, que se le presentaba como una concepción de la Iglesia al judaísmo. Igualmente,

el filósofo pagano Celso lo combatió por otras razones. Por todo ello, e impulsados también por la controversia antijudía referente a la interpretación del Antiguo Testamento, autores católicos como San Justino y San Ireneo profundizaron en la doctrina milenarista y transformaron el inicial «quiliasmo de Jerusalén» en lo que Heid denomina el «quiliasmo de Tierra Santa», por cuanto éste realza mejor la dimensión cristológica de esta doctrina: las promesas referentes a la futura historia de este país, Judea, se cumplen con la segunda venida de Cristo. Así, el quiliasmo proporciona una elevada dignidad teológica a la historia del país de las promesas bíblicas y se contrapone tanto a los reduccionismos del nacionalismo judío como sobre todo al gnosticismo ahistórico subyacente a la teología marcionista. Además, el milenarismo puede ayudar a mantener la esperanza en medio de un Imperio Romano adverso a la Iglesia.

Pronto surgieron antimilenaristas entre los católicos, como fueron Orígenes, en el siglo III, y Eusebio de Cesarea, a comienzos del siglo IV. Para ambos, dotados de gran realismo histórico, la destrucción de Jerusalén en las dos guerras judías de los siglos I y II se presentaba como un hecho irreversible, y consideraban, por tanto, que la esperanza escatológica cristiana no debería incluir la reconstrucción de la Ciudad Santa.

En el siglo III, también en suelo romano, el milenarismo amplió sus perspectivas con la figura de San Hipólito, en quien por primera vez se encuentra la figura del Anticristo como restituidor del reino judío al final de los tiempos. Ya Marción había sostenido que, poco antes de la segunda venida de Cristo, iba a venir el Cristo del dios del mal para restaurar el reino judío. Hipólito parece adoptar esta misma secuencia, sólo que la corrige con el importante matiz de que el Cristo restituidor de Jerusalén va a ser el Anticristo; con esta apreciación la



doctrina del Anticristo es la réplica de Hipólito al antiquiliismo de Marción. A partir de Hipólito la unión del milenarismo con la doctrina del Anticristo permitirá que el quiliismo adopte tendencias más espiritualizantes. Este es el caso de Victorino que ofrece una cristalización de esta doctrina: la instauración del reino judío por medio del Anticristo conduce a una última decisión de los judíos, a saber, o ver en Cristo el cumplimiento de las promesas veterotestamentarias o heredar aparentemente el país con ayuda del Anticristo, lo que les supondría en realidad su condena definitiva.

Varios aciertos apreciamos en el brillante trabajo de Heid: 1º) haber acotado debidamente los autores estudiados: además de Marción y de Celso, los escritores eclesiásticos tratados en esta obra han sido: Papías de Hierápolis, San Justino, San Ireneo, Tertuliano, San Hipólito, Orígenes, Victorino de Pettau, Lactancio y Eusebio de Cesarea; 2º) haber destacado a Marción, en cuanto antiquiliasta, como un impulsor indirecto del desarrollo del milenarismo, ya que normalmente los estudios hasta ahora existentes sobre Marción no hacen apenas hincapié sobre este tema; 3º) haber ofrecido una historia del quiliismo de manera orgánica y sistemática a partir de una lectura detallada de los textos patrísticos primitivos, de modo que este libro de Heid ofrece una visión diacrónica de la conciencia que los primeros cristianos tenían de la dimensión histórica de su fe en Cristo y de su esperanza escatológica; 4º) haber proporcionado una reflexión dogmática a esta descripción histórica del quiliismo.

Y con esta reflexión de tipo dogmático también deseamos concluir nuestra recensión. En efecto, Heid se detiene a analizar por qué la Iglesia Católica en el siglo IV deja de sostener posiciones milenaristas. El quiliismo primitivo se basa en el núcleo cristológico del misterio de la salvación, por

cuanto el paciente Siervo de Dios es el mismo que construye la nueva Jerusalén. El quiliismo medio, sobre la base de su argumentación antimarcionista, dirige su atención más allá de la figura de Cristo y se propone mostrar la unidad del plan salvífico entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, hasta el punto de que el quiliismo parece ser un punto de partida apropiado para integrar las promesas del Antiguo Testamento en la economía salvífica de Cristo. Cuando la Iglesia, ya antes del siglo IV y mucho más después, critica el milenarismo, lo hace como consecuencia de volver a plantearse lo nuclear del misterio de la encarnación: a medida que las representaciones escatológicas se espiritualizan y pierden consistencia histórica, Cristo se presenta cada vez con más radicalidad como el punto central de la escatología, de modo que sólo Cristo, en cuanto el «eschatos» y el Señor que ha de venir al final de los tiempos, puede ser el único objeto de la esperanza de los creyentes.

A. Viciano

**INSTITUTO DOMINICANO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**, *Dominicos en Mesoamérica. 500 años*, Suplemento de la Revista «Analogía Filosófica» (Provincia O. P. de Santiago de México. Provincia O. P. de Teutonia), México 1992, 581 pp.

Por iniciativa del P. Dr. Walter Senner, O. P., destacado medievalista alemán y colaborador del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia, se han recogido en este volumen veintiún trabajos sobre los principales protagonistas de la gesta evangelizadora dominicana en Nueva España y sobre la organización canónico-administrativa de las misiones dominicanas en la extensa área de Mesoamérica. La recopilación ha sido llevada a cabo por el Instituto Histórico de la



Provincia dominicana de Santiago de México, bajo la dirección de fr. Santiago Ramírez.

El volumen se abre con una presentación de fr. Gabriel Chico, regente de estudios de la provincia, a la que sigue un prólogo de fr. Santiago Ramírez, coordinador del Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, con sede en el convento de Santo Domingo de Querétaro; en el prólogo nos cuenta con detalle el origen del volumen.

Los artículos —se dice en la presentación— pretenden «reconsiderar las raíces que nutren ahora la misión apostólica dominicana que nos empeñamos en realizar, para ser cada vez más fieles a la herencia de nuestros hermanos mayores»; y se refieren, por tanto, al primer siglo de presencia dominicana en las tierras de Mesoamérica, es decir, en el territorio que abarca desde la actual Guatemala hasta el río Pánuco, a la altura de San Luis Potosí, extensa área donde asentaron sus culturas los mayas, primero y en el sur, y los aztecas, después y más hacia el norte.

El análisis tiene evidentemente un enfoque teológico y se ha organizado por autores. Es estudiada la teología y/o algún aspecto filosófico emparentado con cuestiones teológicas de: Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y los justos títulos, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Pravia, Tomás de Mercado, Juan Ramírez y Antonio Alcalde, todos ellos del siglo XVI. Asimismo se publican algunos apéndices documentales de especial interés, con los datos biográficos de los principales cronistas dominicos de la provincia de Santiago de México, una periodización de la historia de esa misma provincia, la relación de los monasterios de monjas dominicas fundados en México y la Baja California, las listas de misioneros dominicos que misionaron en la Baja California (barcadas, vicarios provinciales, asignaciones por orden cronológico, centros misionales), etc.

Los estudios teológicos por autores son principalmente obra del Prof. Mauricio Beuchot O. P., de la Universidad Nacional Autónoma de México (que ha redactado cinco capítulos de este volumen); los trabajos de carácter histórico-estadístico, referidos a la Orden dominicana, son, en su mayor parte, obra de fray Santiago Ramírez, que se ha hecho cargo de la edición.

El presentador afirma, quizá con excesiva modestia, que «los artículos [recogidos en el tomo], algunos con mayor rigor científico, otros con mayor acento descriptivo, son verdaderas ventanas a nuestra historia y a la historia de la Iglesia en México». En efecto: hace falta un estudio detallado de los principales aportaciones doctrinales de los protagonistas de la gesta evangelizadora, es decir, un estudio teórico de los escritos de los primeros misioneros. El asunto, a pesar de su interés y urgencia, no resulta fácil, porque, si bien algunos escritos de tales autores fueron ya publicados, la mayoría duermen inéditos en los archivos mexicanos, españoles y romanos. Conocemos ya sus actuaciones y los frutos de éstas: son las conversiones multitudinarias y la plantación de una fe bien sólida, que ha perdurado hasta nuestros días, a pesar de los períodos de fuerte persecución religiosa. También han sido estudiadas sus contribuciones a la cultura mexicana: trabajos etnográficos, lexicográficos, artísticos, etc. Falta, sin embargo, un análisis serio de la teología (y de la filosofía) que cultivaron y enseñaron los primeros dominicos novohispanos. En este sentido, los trabajos de Beuchot constituyen, en buena medida, una primicia, a pesar de los laudables esfuerzos, ya antiguos, de José M<sup>a</sup> Gallegos Rocafull; y se suman a las investigaciones que promueven, en México, De la Torre Villar, y en España, Borobio, Andrés-Martín, Martín-Hernández, Castañeda, Saranyana y otros.

C. J. Alejos-Grau



Adalbert KELLER, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu «De musica» im Kontext seines Schrifttums*, Augustinus-Verlag, («Cassiciacum», 44), Würzburg 1993, 354 pp.

El presente volumen contiene la publicación de la tesis doctoral que se presentó en el semestre de verano de 1992 en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Augsburg.

El trabajo pretende no sólo valorar el tratado *De musica* de San Agustín como testimonio de la formación cultural en la Antigüedad tardía, sino también ver en ese tratado varios estadios del desarrollo espiritual de su autor. De este modo, el libro de Keller contempla el *De musica* desde un doble punto de vista: externo, por cuanto muestra el aspecto técnico, es decir, formativo-profesional de esta obra, e interno, por cuanto pone de manifiesto la actitud interior de Agustín.

Para conseguir este doble objetivo, la presente investigación concede gran importancia a un análisis expositivo del contenido de la obra (capítulo I) e intenta situar el *De musica* en la biografía de Agustín (capítulo II). A continuación se muestra a la música como una disciplina perteneciente al plan tradicional de estudios en la antigüedad (capítulo III), para en seguida comprender el horizonte de la formación musical de Agustín: *bene modulari*; *scientia*; *rhythmus* (capítulo IV). Además, resulta necesario interesarse por el trasfondo filosófico y teológico del *De musica* partiendo de las posiciones doctrinales del pitagorismo, de Platón, de Plotino y de Porfirio acerca del orden, del valor y jerarquía de los números, de los conceptos *aequalitas* y *similitudo* y de la relación metafísica entre el ser y lo bello (capítulo V). Por último, resulta aún más necesario todavía, para lograr las necesarias conclusiones del estudio, comprender la interrelación de la conciencia cristiana con el pensamiento filosófico: los conceptos de *auctoritas* humana y

divina y de *ratio*, la coincidencia de *ueritas* y *sapientia* en Dios y el sentido de la *uirtus* y de la *beata uita* (capítulo VI).

La intención de San Agustín fue componer un manual para la enseñanza y el aprendizaje de cada una de las artes liberales. La peculiaridad del *De musica*, compuesta entre los años 387-389, consiste en la orientación racional del concepto de música, ya que Agustín no se limita a describir la configuración sonora y técnica de la música, sino que busca sobre todo una razonada penetración y espiritualización del fenómeno musical; no le interesa la calidad del sonido, musical o lingüístico, sino su hecho. Tanto la música como el lenguaje le proporcionan la condición previa para explicar el proceso fisiológico y, sobre todo, psicológico de la percepción y del conocimiento y para agudizar la mirada hacia lo ontológico de la creación y del Universo.

Este tratado posee, además, una importante dimensión teológica, por cuanto explica a partir de la noción bíblica de pecado la situación humana de alejamiento de Dios y de sí mismo. Teológica es igualmente la identificación de Dios con las nociones bíblicas de *ueritas* y *sapientia*. El conocimiento de lo espiritual y la fe cristiana ya no se excluyen, sino que se complementan orientándose a un mismo fin. Cuando Agustín compuso *De musica*, poco después de su conversión al cristianismo y en pleno desarrollo del periodo filosófico de su vida, aún da la prioridad al camino del ascenso racional.

El libro sexto y último parece romper la armonía que se encuentra en los cinco anteriores. Y es que Agustín lo corrige con una posterior redacción en el año 409. Entonces concede más importancia a los aspectos bíblicos y teológicos por encima no sólo de los técnico-artísticos, sino también filosóficos. Por eso, *De musica* marca el proceso espiritual de Agustín desde la plena valoración y absolutización de la formación tradicional



hasta una plena profundización en la fe cristiana.

Si Agustín define la música como una *scientia bene modulandi* (*Mus.* I 2, 2), entiende por *scientia* no el mero conjunto de conocimientos técnicos para componer piezas musicales, sino más bien la noción filosófica de *scientia* propia de la tradición platónica: el conocimiento de lo *uno* como principio de todo ser y el reconocimiento de la relatividad de todo ente. Es más, desde la perspectiva cristiana, la música no alcanza su máximo fin, como pretendían los filósofos, en el salto espiritual *a corporeis ad incorporea* (*Mus.* VI 2, 2), ya que el hombre debe aumentar por medio de ella en conocimiento propio y en conocimiento de Dios.

Para la elaboración de esta tesis doctoral, Keller ha trabajado admirablemente, pues no sólo manifiesta un buen conocimiento de la filosofía neoplatónica contemporánea de Agustín, sino que pacientemente ha realizado un análisis filológico de las abundantes nociones de métrica que se contienen en *De musica*. Sobre esta base filosófica y filológica, Keller ha dado un buen paso al plano teológico y ha mostrado así satisfactoriamente cómo el *De musica* ofrece un intento de compaginar Antigüedad y Cristianismo.

A. Viciano

**Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ**, *Don Vasco de Quiroga (Protector de los Indios)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Caja Salamanca y Soria («Bibliotheca Salamanticensis», Estudios 154), Salamanca 1993, 339 pp.

El origen de este libro, que aquí presentamos, nos lo explica el propio autor: al visitar el Estado de Michoacán le vino al recuerdo la figura de Don Vasco y su «actual»

presencia en aquellas tierras mexicanas, y así decidió dedicar una monografía al gran evangelizador del siglo XVI.

El Prof. Martín Hernández, catedrático de Historia de la Iglesia de la Pontificia Universidad de Salamanca, hace un análisis exhaustivo de Tata Vasco. Detalla sus pasos en tierras españolas, desde su nacimiento en Madrigal de las Altas Torres hasta Granada; y especialmente su vida y obra en tierras novohispanas. Vasco de Quiroga, hombre de leyes, llegó a América con gran experiencia y no se arrojó ante la situación que encontró en México. En efecto, desde el primer momento como oidor de la segunda Audiencia aparece, marcadamente, no sólo como defensor de los indios, sino como protector. Es decir, Vasco de Quiroga no se limitó a hablar a favor de los indígenas, a rechazar abusos y corrupciones de los conquistadores españoles, sino que buscó las soluciones más adecuadas a los problemas concretos con que se encontró. Más aún, con su actitud ante las circunstancias que le rodeaban, marcó un estilo nuevo de gobernante.

Las actuaciones de la primera Audiencia había provocado una fuerte reacción vindicativa en gran número de misioneros, en contra de los gobernantes novohispanos. Tata Vasco, haciéndose eco de este mismo clamor, supo poner al servicio de los indios novohispanos sus condiciones de gobernante. Así desde su llegada a México fundó pueblos-hospitales, primero cerca de la capital, más tarde en el Estado de Michoacán.

Pero don Vasco fue no sólo gobernante, sino que también «en los pueblos que va estableciendo hace de humanista, de legislador, misionero, y director de sus indios» como afirma Martín Hernández. En torno a los pueblos-hospitales surgieron otras instituciones educativas y de beneficencia que reforzaban y completaban la ingente tarea realizada por Quiroga. El autor explica con



gran detenimiento la organización de estos pueblos-hospitales.

Una vez consagrado obispo supo gobernar con igual acierto la iglesia de Michoacán. Además de continuar la tarea emprendida, fundó un seminario para la formación de sacerdotes, organizó el clero de su diócesis, construyó la catedral y trabajó incansablemente como pastor de las almas a él encomendadas.

Este interesante y valioso libro ofrece al lector una amena y documentada vida de don Vasco. El autor intercala el texto con fragmentos del propio Quiroga, lo cual permite comprender la mentalidad con que éste realizó su misión en Nueva España. Martín Hernández demuestra, una vez más, su oficio como historiador, y consigue encuadrar a Vasco de Quiroga en su contexto histórico, de tal modo que supera todo peligro de anacronismo para obtener una imagen de Tata Vasco verdaderamente real y, por lo mismo, no exenta de errores, aunque éstos fueron superados ampliamente por sus aciertos.

Esta monografía se culmina con dos interesantes documentos: las «Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa Fe de México y Michoacán», tal como las dispuso Vasco de Quiroga; y su testamento, tomado del AGI, que data de 1565. Ambos documentos ilustran magníficamente el espíritu que presidió la obra misional de Tata Vasco. No podían faltar tampoco una amplia y bien seleccionada bibliografía (fuentes y estudios), un «índice de nombres propios» y un «índice de lugares y otras referencias principales».

C. J. Alejos-Grau

**Battista MONDIN**, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano (ESD), Bologna 1992, 694 pp.

El criterio que guiado la elección de los teólogos que aquí se recogen ha sido su *pro-*

*fesionalidad*, o lo que es lo mismo, su explícita voluntad de pensar desde la fe, y especialmente desde la fe cristiana. De ahí que muchos pensadores que han tenido una decisiva influencia en el encaminamiento teológico queden excluidos de esta obra. Dentro de esta norma, el Autor, Profesor ordinario de la Universidad Pontificia Urbaniana, se ha dirigido a los «grandes» teólogos de la historia y del presente.

Esta última precisión no deja de presentar un problema espinoso: ¿cómo, sin perspectiva histórica, se puede determinar qué teólogos actuales merecen figurar al lado de otros cuya profundidad han decantado la experiencia y los estudios de múltiples generaciones de eruditos? Dentro de unas décadas, ¿parecerá obsoleto incluir aquí a J. B. Metz, Fr. Gogarten, J. L. Segundo o R. Garrigou-Lagrange al lado de Eckhart, San Juan Crisóstomo, Martín Lutero o Francisco de Victoria?

Por otra parte, si es cierto que algunos filósofos que no piensan desde la fe —aunque sí contando con ella— son omitidos de este *Diccionario*; aquí se encuentran Hegel, Strauss y Kant. ¿Por qué evitar a Schelling, Bergson o Heidegger?

Si bien algunas grandes figuras de la historia de la Iglesia no pueden considerarse «teólogos» en sentido estricto, el Autor ha tenido el acierto de incluir en el elenco de su *Diccionario* a Santa Catalina de Siena, Santo Domingo de Guzmán, San Ignacio de Loyola y a San Francisco de Asís. Qué duda cabe que los grandes santos inspiran y estimulan la reflexión teológica, aunque muchos de ellos no hayan sido teólogos profesionales.

Algo análogo podría decirse de los Padres de la Iglesia, aunque la cuestión resulte más ardua de responder. ¿Fueron propiamente teólogos? En el sentido etimológico de la palabra, lo fueron sin duda; pero su empeño se centró en exponer y defender la rec-



ta doctrina más que en profundizar científicamente en ella.

La inclusión casi paritaria de teólogos católicos y protestantes también plantea otro problema: el de la metodología y el de la finalidad del trabajo teológico. Lo que separa a un Schleiermacher de un Buenaventura es algo cualitativamente diverso de lo que distingue el pensamiento buenaventuriano del tomista o del escotista. La «fe» desde la cual piensa un protestante tiene un sentido diverso de la fe que guía la reflexión de un católico. Drey y Schleiermacher, aun siendo contemporáneos y compartiendo la misma cultura alemana, tienen un modo de pensar diferente: uno está contemplando la gran Tradición eclesial en sus contenidos, mientras que el otro se limita a mantenerse en una actitud de fe religiosa al pensar. Ambos piensan desde la fe, pero la fe desde la cual reflexiona Schleiermacher es casi sólo una actitud, ligada ciertamente a cierta *fides quae*, pero a una *fides quae* minimizada.

Todo ello sugiere la conveniencia de una Introducción más extensa donde se expliquen pormenorizadamente estos y otros aspectos.

Respecto al modo de tratar cada una de las voces hay que reconocer que es sumamente claro y didáctico: un epígrafe describe brevemente la vida del teólogo y otro sus obras; enseguida se analiza su pensamiento, a menudo dividiéndolo en algunos epígrafes temáticos. Por fin, se incluye al final una bibliografía selecta sobre cada pensador y, en el caso de los teólogos más clásicos, una relación de las ediciones críticas de sus obras.

En conclusión, este *Diccionario* se puede considerar no sólo más completo que otras obras dedicadas por el Autor a teólogos contemporáneos, sino también mucho más enjundioso que diversos *Léxicos* de teólogos editados en los últimos diez años (sirva co-

mo ejemplo el libro de John Bowden, *Who's Who in Theology*, London 1990).

J. M. Odero

**José Manuel ORDOVÁS**, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*. Tomo I. *De la Dictadura a la Guerra Civil (1923-1936)*, EUNSA («Ciencias de la Información», 62). Pamplona 1993, 335 pp.

**Mercedes MONTERO**, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*. Tomo II. *La construcción del Estado confesional (1936-1945)*, EUNSA («Ciencias de la Información», 63), Pamplona 1993, 386 pp.

Es notoria la carencia de monografías dedicadas al estudio de la historia reciente de España. Esta ausencia se suple con libros de memorias, ensayos e incluso obras de carácter general. Pero faltan todavía muchas investigaciones básicas por hacer; trabajos que vayan iluminando, paulatinamente, la compleja realidad española de aquellos años.

Esta es la tarea que afrontan los libros de José Manuel Ordovás y Mercedes Montero. La Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P) ha influido de manera notable en España durante buena parte del siglo XX. Existen trabajos que estudian algunas de sus iniciativas políticas y sociales más conocidas, como pueden ser Acción Popular, «El Debate» o la CEDA. Sin embargo, hasta ahora no se había investigado lo que era el motor de todas estas iniciativas y de otras muchas más; es decir, no existía un estudio centrado en la vida de la Asociación y en sus hombres; en las convicciones que sustentaban su manera de actuar; en las soluciones concretas que propusieron e intentaron llevar a la práctica.

Señalemos también, a modo de introducción válida para los dos libros, que se ha utilizado con asiduidad el «Boletín» de la



Asociación. A priori cabría suponer que esta fuente no resultaría excesivamente útil, pero el resultado final muestra las enormes posibilidades que ofrece. Desde luego que este es un mérito, no el único por supuesto, que cabe atribuir a los autores, ambos familiarizados con el mundo de la información, y el hecho es que han sabido sacar enorme partido de datos que, un lector poco perspicaz no habría sabido valorar. Es esta una muestra clara de las posibilidades de la prensa como fuente y también de la necesidad de saber emplearla, dentro del contexto adecuado y con los conocimientos específicos pertinentes.

El primer tomo de esta Historia de la ACN de P —que se abre con un prólogo de Gonzalo Redondo— se debe a José Manuel Ordovás, Licenciado en Ciencias de la Información y Doctor en Teología. Se dedica el volumen al periodo 1923-1936, es decir a los años de la Dictadura de Primo de Rivera y a los de la Segunda República. Nos presenta el autor, en primer lugar, a la Asociación: un grupo de inequívoca significación católica que pretendió, con fórmulas propias, hacer valer el peso de la tradición religiosa en España, dentro de los diversos proyectos de configuración del país que se dieron por aquellos años.

Estrechamente vinculada a la jerarquía de la Iglesia, la Asociación fue la encargada de poner en marcha la Acción Católica en España, primero en los años 20 y después —con un nuevo empuje— al comienzo de la década de los 30. Les movía el afán de actualizar el catolicismo español, dormido o anquilosado, sin fuerza auténtica para dirigir el país de hecho, aunque sociológicamente constituyera la mayoría. En cuanto al aspecto político, los hombres de la Asociación aprobaron el advenimiento de la Dictadura de Primo de Rivera, aunque abogaron por suavizarla en sus formas. La ACN de P quiso dotar al nuevo régimen de una base po-

pular y para ello dio el impulso primero a la Unión Patriótica, aunque después, al ser asumida por Primo como partido oficial, decidiera retirar su cooperación. También fueron designados muchos miembros de la Asociación para ocupar cargos de importancia desigual en la política y en la administración del Estado. Pero nunca llegaron a constituir una fuerza gobernante debido fundamentalmente a que la mayoría de los puestos que ocuparon eran de rango medio.

Tras la retirada del General, la ACN de P ni cerró filas en torno a la Monarquía ni clamó por un sistema republicano. Como era previsible un cambio de régimen en España, la Asociación elaboró durante los meses de espera la doctrina sobre el acatamiento al poder constituido y sobre la accidentalidad de las formas de gobierno. Una vez proclamada la República quisieron hacer de este planteamiento una puerta abierta a la colaboración de los católicos con el nuevo régimen. Pero muchos de ellos no quisieron seguir la invitación de los propagandistas, porque prefirieron seguir siendo monárquicos.

La Segunda República se caracterizó desde el primer momento por su sectarismo antirreligioso. La ACN de P no cuestionó por eso el nuevo régimen, pero intentó frenar el alcance de sus medidas en este aspecto. La resistencia fue conducida mediante una intensificación de las organizaciones de Acción Católica. Simultáneamente fue consolidando —con análogos fines de defensa religiosa— el partido político Acción Popular, que luego daría lugar a la CEDA. Este partido lograría participar en el gobierno a partir de octubre de 1934. Algunos propagandistas ocuparon carteras ministeriales y otros accedieron a altos cargos de la Administración. Desde esos puestos acometieron la realización de sus proyectos de reforma social —agraria, laboral, etc— muy obstaculizados por disensiones internas dentro de su propio partido, por la oposición política y



sindical y por el corto tiempo —catorce meses— que consiguieron gobernar.

Cabe examinar ahora una cuestión más de fondo. ¿Cuál era el móvil de los propagandistas al acometer todas estas iniciativas? Sin duda, un afán de defender la religión católica y de potenciarla en la vida pública. En todas sus empresas, los propagandistas gustaban presentarse como mandatarios de la jerarquía eclesiástica. Esto favorecía, quizá, la confusión —al menos, tal es la opinión de Ordovás al respecto (p. 319)—, porque los mismos hombres que dirigían una obra de apostolado (la Acción Católica), estaban también a la cabeza de un partido político (la CEDA), cuyos planteamientos defendían igualmente a través de un periódico católico («El Debate»).

Se advierte, por otra parte, que para la mentalidad de los propagandistas, un país era católico cuando era católico su Estado. De ahí que intentaran siempre la vinculación de la Iglesia con aquel, porque entendían que sólo desde arriba, con los resortes del poder en la mano, se podía configurar una sociedad plenamente católica. No supieron percibir que asistían a los últimos actos del desmoronamiento de los Estados confesionales.

El volumen segundo de esta Historia de la ACN de P está escrito por Mercedes Montero, Doctora en Ciencias de la Información y actualmente profesora en la misma Facultad de la Universidad de Navarra. El libro se abre, como el anterior, con un denso prólogo de Gonzalo Redondo, en el que se apunta una novedosa hipótesis para caracterizar la guerra española y la inmediata postguerra. Afirma —en síntesis— que podría hablarse de la Guerra Civil como de una lucha de clases, separadas no por las diferencias económicas sino por la preparación intelectual.

El tomo recoge los años de la guerra y los inmediatos a su fin, hasta 1945, fecha de

la llegada al gobierno de los hombres y las ideas de la Asociación. Durante el periodo de la contienda los propagandistas pasaron por momentos de gran dificultad; no sólo en la zona republicana —donde fueron perseguidos y muertos por sus ideas católicas— sino también en la zona nacional. En ésta la ACN de P sufrió recelos y desconfianzas tanto por parte de la jerarquía de la Iglesia, como del resto de las fuerzas políticas. Los primeros censuraban su excesiva independencia al poner en marcha —durante los años 30— la Acción Católica; los segundos, el posibilismo político que había caracterizado a los propagandistas durante los años de la República y que les había llevado a aceptar este régimen político y a participar en él. Todo ello contribuyó a que perdieran la propiedad de la Editorial Católica y a que algunos de sus miembros corrieran serios peligros. Sin embargo, otros colaboraron desde el primer momento en tareas de poder, como Mariano Puigdollers, que desde la Comisión de Cultura y Enseñanza de la Junta Técnica llevó a cabo en la zona nacional la depuración del personal docente y de las bibliotecas.

Una vez terminada la contienda, en el período que abarca desde el 1 de abril de 1939 hasta el 3 de septiembre de 1942, los propagandistas desarrollaron un plan de acción que resultaría de gran eficacia para la solidez de la España católica. En este sentido procuraron —en primer lugar— la configuración católica del entero cuerpo social, y para ello fue un instrumento adecuado la nueva Acción Católica, que ellos mismos se encargaron de organizar y poner en marcha. En segundo lugar, se empeñaron en la formación de núcleos católicos intelectuales, que pudieran influir en los centros vitales de la nación. En este ambiente hay que situar su decidida voluntad de reconquista intelectual de la Universidad española. Por último, intentarán la incorporación a la España ca-



tólica de los vencidos en la guerra civil, y en este sentido se dedicarán al apostolado con obreros y reclusos, colaborando activamente algunos propagandistas en el Patronato de Redención de Penas por el Trabajo.

Merece la pena detenerse un momento en la cuestión universitaria. La ACN de P actuó simultáneamente en varios frentes. Por una parte, en lograr el mayor número posible de cátedras universitarias y de instituto, ya fuera mediante sus propios hombres o mediante afines. Desde 1940 a 1945 se celebraron en la Universidad española 217 oposiciones a cátedra, de las cuales 34 fueron conseguidas por hombres de la ACN de P o profesores del Centro de Estudios Universitarios (CEU), lo cual supone el 15'6%. La mayor parte de estas cátedras fueron ganadas en las Facultades de Derecho: se convocaron 59 y obtuvieron 17, es decir, el 30'6%. En segundo lugar, comenzaron las tareas para la fundación del Colegio Mayor San Pablo, donde pretendían formar a la élite que luego rigiera España. El Colegio Mayor se presentaba unido al CEU con una concepción que recuerda a los Colegios-Universidades del siglo de Oro español; y que hace pensar que la ACN de P intentaba con ello conseguir la creación de la Universidad Católica Libre, antigua aspiración del catolicismo español.

A partir de 3 de septiembre de 1942 (un día antes había caído el ministro Serrano Suñer, principal representante de la línea más totalitaria del Movimiento Nacional) la ACN de P comienza la elaboración de un programa político y aparece «a la espera del poder». En este sentido tuvo especial importancia el Radiomensaje de Pío XII en la Navidad de 1942, donde el Papa dibujaba las líneas por las que habría de regirse el justo ordenamiento jurídico de la sociedad. Este «nuevo orden» es el que intentaron los propagandistas implantar en España para salvar el Régimen de Franco una vez termi-

nada la guerra mundial. El programa político de la ACN de P se concretó en una apuesta por la democracia orgánica como sistema general de gobierno de la nación. Y además la Asociación abogó por la necesidad de la monarquía tradicional, el fomento de un regionalismo 'sano', los partidos políticos y la expresión de la opinión mayoritaria a través de asambleas representativas, libertad de prensa, de sindicación, de asociación en el ámbito universitario, el fomento de alianzas internacionales con Estados Unidos y Gran Bretaña y, por último, la conveniencia de que el ejército abandonara su papel preponderante en la vida política española. El apoyo al Caudillo se dio por supuesto (era la línea oficial), aunque se observaron también algunas reticencias. Por fin, el 20 de julio de 1945, dos de sus hombres fueron nombrados ministros, con la intención de llevar estas ideas a la práctica: Alberto Martín Artajo, en Asuntos Exteriores y José María Fernández-Ladreda, en Obras Públicas.

Cabe decir, para terminar, que nos encontramos ante una investigación de calidad: sería, paciente y aguda. Lo riguroso del planteamiento y el desarrollo sistemático la hará útil para otros estudiosos e interesados —no aficionados— por la historia contemporánea española. La fuente fundamental, ya lo señalamos, ha sido el «Boletín» de la Asociación, con el apoyo secundario de una extensa bibliografía. Conviene destacar el planteamiento de fondo (acerca de la crisis de la Modernidad y más en concreto la del tradicionalismo, elaborado fundamentalmente por el prologuista de ambos libros), además del intento de presentar una completa historia de la ACN de P. Se plantean, además, cuestiones poco conocidas hasta el momento, como las luchas en el ámbito de la educación entre los católicos españoles durante los años 40, centradas en el control de la Enseñanza Media, y también (ahora entre los distintos sectores del Movimiento Nacional) para el dominio de la



Universidad, con la enumeración de cada una de las cátedras ganadas por propagandistas o candidatos considerados afines por la propia Asociación; por último, la sería división que existió —desde 1936— entre Angel Herrera, primer presidente de la ACN de P, y Fernando Martín-Sánchez, su sucesor en el cargo.

J. J. Sánchez Aranda

**Antón M. PAZOS (coord.)**, *Un siglo de catolicismo social en Europa. 1891-1991*, EUNSA (Colección «Historia de la Iglesia», 22), Pamplona 1993, X + 268 pp.

Durante los días 23-24 de abril de 1991 se desarrolló en Pamplona un encuentro de profesores, especialistas y estudiosos de la historia reciente del catolicismo. El encuentro —*Coloquio Internacional*— estaba organizado como actividad interdisciplinar bajo la responsabilidad del Centro de Investigaciones en Historia Moderna y Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología. Colaboraba también con su sustancial aportación el «Centro de Documentación Europea», siempre en el seno de la Universidad de Navarra. Como bien se recuerda, se celebraba justamente ese año el Centenario de la *Rerum novarum* y en ese ámbito —lleno de resonancias celebrativas que se sucedían en las universidades o cenáculos cultos a lo ancho del mundo— las conversaciones de Pamplona se desarrollaron en clima de espontánea participación animada por un aliciente de tanta actualidad. El presente volumen recoge las cinco ponencias que fueron los ‘platos fuertes’ de aquel simposio y que dieron pie al diálogo en fecunda comunicación e intercambio.

En este libro se contempla un espectáculo global. O, si se prefiere, cinco espectáculos globales, cinco tapices distintos que corres-

ponden a cinco grandes áreas del mapa europeo: España (a cargo de José Andrés-Gallego —catedrático de Historia e investigador del Centro de Estudios Históricos del CSIC, director de «Hispania Sacra»— y de Antón M. Pazos, profesor de Contemporánea en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y secretario del Instituto de Historia de la Iglesia), Francia (Yves Marie Hilaire, profesor de Contemporánea en la Universidad Charles De Gaulle [Lille III] y director del «Centre d’Histoire religieuse» y de la «Revue du Nord»), Italia (Luigi Trezzi, profesor de Historia económica en la Universidad de Brescia y en la Católica de Milán), Bélgica (Emmanuel Gerard, investigador del Consejo nacional de investigaciones de aquel país así como profesor de Ciencia Política en Leuven, buen conocedor de los repositorios documentales de los movimientos sociales católicos), Alemania (Konrad Reppen, emérito de la Universidad de Bonn, coeditor del *Manual de Historia de la Iglesia* iniciado por H. Jedin, además de investigador y editor de otras prestigiosas obras como las *Acta Pacis Westphalicae*). Los cinco son trabajos descriptivos, que contienen abundantísimos datos dispuestos en sendos panoramas algún tanto abigarrados. No es fácil al lector obtener una esquematización o un dictamen definitivo. Diríase que tampoco es lo que se pretende con la exhibición de estos «tapices».

No faltarán quienes encuentren incómoda la expresión *catolicismo social*. Efectivamente este tipo de adjetivaciones tiende a relativizar los significados fuertes de rango primordial mostrándolos bajo un ropaje adventicio. Ahora bien, no es posible imponerse contra la fuerza del río: *pictoribus atque poëtis quidlibet faciendi semper fuit aequa potestas*. Nada se diga si ya se trata de un imparable uso que ha convertido en expresión técnica la de *catolicismo social* para designar «a todo el movimiento de pensamiento y de acción a



favor de los trabajadores en el ámbito católico» (p. 156). Así las cosas, el tema es lo que importa y estamos ante un tema vivo entre los vivos.

La llamada cuestión social, la deserción de las masas obreras, la evolución profunda y rápida de la concepción del trabajo, las valoraciones antagónicas de la persona en la sociedad, la constitución de los bloques ideológicos, y todo ello en una prolongada época de revolución más o menos larvada, más o menos patente, han contribuido a mantener sobre el tapete el interrogante —todavía no dilucidado a satisfacción— en torno al papel que la Iglesia jugó o que pudo y debió jugar. Están por un lado los textos magisteriales que para estas horas —tras el siglo transcurrido tras el magno documento de León XIII— forman un 'corpus' de gran magnitud e importancia: la Doctrina social de la Iglesia. Está por otro lado el panorama de acción social cuyos protagonistas son personalidades muy diversas. La respuesta del magisterio jerárquico a la interpelación de los grandes problemas humanos de carácter social no significa sino una parte —de indispensable relevancia por cierto— de la realidad historiable, la cual ha debido correr a cargo de las inquietudes surgidas en cada conciencia singular al filo de la vida. No cabe pensar en una conciencia cristiana que permanezca legitimamente adormecida ante las necesidades patentes en espera de un mandato jerárquico, como si éste fuese el único estímulo capaz de ponerla en acción. El magisterio se produce en coherencia con la inquietud vital del pueblo cristiano.

Está claro, por tanto, que la historiografía —so pena de ser de elaborada sobre el prejuicio hierarcológico o de reducirse al espacio de las grandes personalidades públicas— no puede limitarse a la valoración intrínseca de las grandes formulaciones. Hace falta ver su asimilación traducida en el influjo sobre la opinión pública y más aún

sobre la formación de una conciencia cristiana responsable y operativa. Es importante igualmente contemplar el arco entero, el firmamento total de la acción social de los católicos —presbíteros de a pie, laicos significados o anónimos combatientes asociados en cofradías, asociaciones, movimientos, comprometidos en iniciativas tal vez muy diversas— que salen al paso de los nuevos problemas humanos creados por la revolución política, social, industrial y religiosa, y eso a través de luces y sombras, de aciertos y de errores, pero con un propósito de eficacia

A este fin, el de contemplar al menos un boceto temprano de la reactividad vital de la Iglesia ante los problemas sociales surgidos en los últimos ciento cincuenta años —las fechas «1891-1891» no pueden no ser convencionales—, el estudioso deberá contar con la aportación que suponen estas páginas. Digo 'un boceto', porque el tema es hondo y extenso, exige multitud de puntualizaciones y, encima, excita inquietudes y pasiones, pone en pie viejos prejuicios, e interpela sensibilidades neurálgicas o inmaduras surgidas en este siglo, que —en cierto sentido fuerte— es el más original y progresivo de toda la historia del hombre.

El libro tiene también el mérito nada breve de proporcionar unos elencos bibliográficos estupendos y valiosamente comentados por los autores. El índice de nombres —todavía un poco insuficiente— ayuda a la consulta de un libro que tiene carácter de tal, ya que excede en mucho el simple valor de unos relatos compuestos para información del erudito.

No puedo menos de elogiar la versión al castellano hecha por Jean Baptiste Etcharrren, Julián Urbistondo y Enrique Banús, que son auténticos traductores de lujo.

E. de la Lama Cereceda



**Otto Hermann PESCH**, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona 1992, 546 pp.

La obra que vamos a reseñar es la traducción castellana de *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, publicada en Mainz en 1988 y que tuvo ya una segunda edición revisada en 1989. Otto Hermann Pesch, nacido en 1931, fue profesor de Dogmática en Walberberg desde 1965 a 1971 y profesor invitado para la enseñanza de la Teología Católica en Harvard Divinity School (Cambridge, Massachusetts) en 1971-72. Desde 1975 es profesor de Teología Sistemática y de Teología de Controversia, como teólogo católico, en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Hamburgo. Es un autor ya conocido por sus obras sobre la teología de la justificación en Martín Lutero y en Santo Tomás de Aquino, y también por su *Introducción a Lutero*.

En esta obra que ahora reseñamos Pesch emprende una nueva elaboración de lo que ha sido tema central de su trabajo teológico: la Teología de Santo Tomás de Aquino; y lo hace intentando ofrecer una síntesis completa de su pensamiento teológico. En la síntesis de Pesch hay que tener en cuenta dos ejes que justifican su estructura interna: la historia y la teología contemporánea. El título es suficientemente significativo porque entiende que la teología de Santo Tomás está limitada por las condiciones históricas en las que se realizó y, al mismo tiempo, que precisamente al reconocer su delimitación histórica es como mejor sobresale la extraordinaria fuerza de su doctrina.

Es decir, Pesch presenta un estudio histórico-doctrinal de la teología tomasiana que puede incluirse pacíficamente entre las monografías de historia de la teología, pero a la vez, la articulación interna del libro responde a los intereses de la investigación teológica actual. Es decir, su método consiste

en cuestionar al «Santo Tomás histórico» sobre los temas que comprometen a la teología de nuestro tiempo mostrando su actualidad. La dificultad, que el autor parece haber superado, consiste en que uno de los dos ejes haga violencia al otro. La perspectiva contemporánea puede traicionar al verdadero pensamiento histórico y el interés solamente histórico, la llamada arqueología del pensamiento, puede apartar de nuestro horizonte de intereses la fuerza de un pensamiento.

Queremos subrayar el interés que tiene escribir hoy una síntesis histórica de lo que fue la teología de Santo Tomás. Después de las clásicas obras de Martin Grabmann, Marie-Dominique Chenu, Odon Lottin, Arthur Landgraf y otros, que en muchos aspectos siguen siendo siempre válidas, no se había renovado esta perspectiva del pensamiento de Santo Tomás, es decir, hacía tiempo que no se ensayaba una síntesis de toda su teología.

La importancia del libro que reseñamos ha sido recientemente puesta de manifiesto en el «Primer Congreso Europeo de Estudios Medievales» que tuvo lugar en Spoleto los días 27 al 29 de mayo de 1993. En la sesión dedicada a hacer balance de los recientes estudios sobre teología medieval, H. Rikhof, de la Universidad Católica de Nimega, se centró en los estudios sobre el pensamiento de Santo Tomás y presentó tres obras fundamentales y representativas. En primer lugar, desde un punto de vista neoescolástico (Leo Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters» 28, Leiden 1990); en segundo lugar, desde un punto de vista filosófico-teológico (B. Davies, *The thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992); y, además desde una perspectiva teológica, y en éste género de estudios, Rikhof presentaba como lo más representativo en la literatura reciente, la obra de Pesch que estamos reseñando.

Nos encontramos, por lo tanto con un estudio bastante excepcional. Es efectivamente sorprendente el hecho de constatar el olvido actual del Santo Tomás teólogo y pensamos que esto merece un comentario. El tema tiene además relación con el problema, más amplio, de la ignorancia de la teología medieval. Hay, por ejemplo, multitud de historias de la filosofía medieval y, en cambio, apenas se encuentran historias de la teología en la Edad Media. Algo parecido sucede con el escaso número de especialistas, de departamentos en las facultades universitarias, de sociedades científicas, revistas o congresos que trabajen hoy sobre el pensamiento teológico medieval. Las causas de éste déficit son varias. Por ley de vida en las últimas décadas ha desaparecido toda una generación de medievalistas que eran teólogos, y de teólogos interesados por la historia, y parece que esta generación de investigadores no se ha renovado. Quizás también el olvido de la teología medieval responda a un interés editorial, porque la teología medieval «no vende». Pero también puede ser consecuencia más o menos consciente del antiguo debate sobre la filosofía cristiana y de la situación actual de la metodología en el terreno medievalista.

El debate sobre la existencia o no existencia de una filosofía cristiana, y sobre la conveniencia de llamar cristiana a una filosofía, está intelectualmente superado. Incluso el reciente fallecimiento del profesor Fernand Van Steenberghen parece confirmar que con la muerte del gran historiador de la filosofía se ha cerrado ya éste conocido capítulo de la historia. Pero, por distintos motivos en unos autores y en otros el antiguo debate ha podido dejar como consecuencia indirecta el rechazo a tratar de la teología en la Edad Media. Unos historiadores porque niegan su interés «a priori» a un pensamiento que parte de la fe y la Revelación y se construye sin romper con ninguna de am-

bas. Otros medievalistas se desinteresan de los estudios teológicos porque no quieren ser acusados de «filósofos cristianos o doctrinales». Otros, sencillamente porque no conocen la ciencia teológica y han cerrado la puerta a todo estudio «ideológico» para concentrarse en una investigación formal sobre los textos y su evolución interna. Es el caso de lo que podría calificarse como «filologismo radical» que predomina en tantos centros de investigación europeos y que descalifica como «ideológico» todo estudio centrado en la doctrina de los autores: ¿«Theologia ancilla Philologiae»?.

De hecho, el pensamiento teológico en cuanto tal parece quedar relegado al olvido y pensamos que esto es grave, sobre todo cuando se trata de historiar el pensamiento de los siglos medievales. Y éste es el motivo de nuestra reflexión; no puede olvidarse que la inmensa mayoría de los pensadores medievales de relieve, y entre ellos por supuesto Santo Tomás, se consideraban a sí mismos principalmente como teólogos. A excepción de los tratados medievales de lógica, de semántica o de filosofía del lenguaje, toda la filosofía medieval ha nacido y se ha desarrollado en el interior de una teología y ha alimentado un pensamiento que era básicamente teológico. Indudablemente es válida y ha aportado grandes logros la búsqueda y la comprensión de esa filosofía que vertebró todo el pensamiento teológico medieval y en esta línea todavía queda mucho por hacer. Pero éste esfuerzo ha podido provocar la pérdida del verdadero contexto y por lo tanto la pérdida de la realidad misma de ese pensamiento.

Quizás es el momento de recuperar la posición inicial, anterior al debate sobre la existencia de la filosofía cristiana y renovar los estudios de historia del pensamiento medieval desde una auténtica y consciente perspectiva teológica. Ya nadie niega que hubo un pensamiento filosófico en la Edad Media



y el mito de los mil años de obscurantismo se ha borrado de las mentes medianamente cultivadas. El tópico de que los siglos medievales fueron bárbaros y oscuros ya sólo se encuentra en algunos medios de comunicación de masas. Pero precisamente ahora que han desaparecido los antiguos prejuicios y que la llamada Edad Media encuentra su carta de ciudadanía parece que ya no hay interés por la historia de la teología. La generación de medievalistas teólogos no se ha renovado.

Existe actualmente en la historiografía del pensamiento medieval una tendencia cada vez más marcada y reconocida a renovar la imagen del pensamiento medieval. Se habla de una «nueva Edad Media» y se presenta un nuevo planteamiento general de la evolución del pensamiento en estos siglos. Hay en el fondo de esta nueva corriente un afán por salvar el pensamiento medieval haciéndolo más compatible con la actual visión del mundo y facilitando un diálogo con la filosofía moderna y contemporánea, que pasaría por Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, y los recientes planteamientos estructuralistas, comparatistas etc. Se quiere facilitar el encuentro entre nuestro tiempo y los pensadores medievales. Es un esfuerzo loable aunque, en nuestra opinión, conduce a un error historiográfico, porque se corre el peligro de perder la auténtica sustancia de lo que fue el pensamiento en los siglos medievales. Ignorar la posición central que la teología tuvo en la elaboración del pensamiento en la Edad Media es algo grave.

Por todo esto, y volviendo al comentario de la obra de Pesch, nos parece muy oportuna y actual esta síntesis de la teología de Santo Tomás. Hay que tener en cuenta, sin embargo, algunas cuestiones que orientan el trabajo de Pesch. El autor, inmerso en un contexto de debate con la teología no católica, y quizás a causa de este contexto, parte del presupuesto de que la tradición

escolástico-tomista se ha extinguido desde hace algunos decenios y que, por lo tanto, el estudio sobre Santo Tomás ya no puede hacerse en un nivel atemporal. Es decir, para el autor ya no sería posible el acceso pacífico a la doctrina tomista porque se han perdido los contactos existenciales.

La doctrina de Santo Tomás no sería ya la doctrina siempre actual y en cierto modo fácilmente comprendida. Para Pesch, el camino de aproximación al pensamiento del Aquinate no puede ser otro que el de la historia. Santo Tomás es una figura histórica, que se desarrolló en unas condiciones concretas y por eso su obra resulta distante y en cierto modo extraña al lector de hoy. Precisamente reconociendo estas limitaciones históricas sería como mejor podría comprenderse la grandeza especulativa y las enormes perspectivas que el pensamiento de un autor que vivió hace más de 700 años puede seguir abriendo ahora.

Pesch es víctima, si hemos leído bien, de la conocida dialéctica —popularizada por el historicismo alemán— entre historia y ser. Es preciso reconocer, en efecto, que todo pensador es hijo de su tiempo. Pero, ¿acaso las ideas no pueden superar el marco histórico? De no ser así, estaríamos abocados al círculo hermeneúico, también en los estudios medievalísticos...

Esta síntesis de la teología de Santo Tomás, se desarrolla en quince densos capítulos. En los cinco primeros trata en primer lugar, de su vida y su obra. A continuación, presenta el entorno socio-cultural en el que se desarrolló la vida de éste extraordinario teólogo medieval que vivió en el centro del siglo XIII. En su descripción del contexto destaca la Universidad con sus condiciones de vida y de metodología de trabajo que condicionaban la expresión del pensamiento, y destaca también la presencia del mundo judío y el mundo musulmán que convivieron con la civilización cristiana de su época



e interpelaron, necesariamente el pensamiento de Santo Tomás. En tercer lugar, Pesch analiza la distinción entre lo que fue el pensamiento de Santo Tomás del pensamiento de la llamada escuela tomista y del neotomismo. Toda esta primera parte nos parece de un gran interés como acercamiento histórico a la figura real de Santo Tomás. Se trata de recordar al lector quién fue y cómo era el mundo intelectual, político y eclesiástico en el que se desarrolló la vida de Santo Tomás de Aquino.

A partir de esta toma de contacto propia del historiador del pensamiento, Pesch desarrolla la segunda parte que es la propiamente doctrinal, la síntesis de la teología de Santo Tomás. El capítulo sexto lleva por título «La comprensión de la fe» y trata la relación entre la fe y la razón en el interior de la síntesis tomasiana. El capítulo séptimo expone la doctrina de la predestinación y la solución aportada por Santo Tomás. El capítulo octavo se dedica a la doctrina de la justificación. A continuación expone Pesch la escatología tomasiana: la resurrección de la carne, la imagen de Dios en el hombre y un capítulo, que es una amplia digresión sobre la mujer en la teología de Santo Tomás. Los siguientes capítulos están dedicados al amor y las virtudes, a la teología del pecado, la ley y la gracia. La síntesis se completa con una exposición de la teología de la historia, la cristología, la soteriología y la teología de la Iglesia. El último capítulo, titulado «El hombre como imagen del Dios Uno y Trino» desarrolla el profundo sentido teológico del plan de la «Summa Theologiae».

La síntesis se completa con una nota sobre «Tomás y el estudio». Dos interesantes apéndices: 1. «Ediciones y traducciones de las obras de Santo Tomás de Aquino». 2. «Pequeño plan de lectura para principiantes». Además hay una amplia bibliografía clásica y de obras recientes sobre el pensa-

miento de Santo Tomás que se divide en tres secciones: 1. Fuentes. 2. Diccionarios, obras colectivas y colecciones. 3. Monografías. El libro termina con un índice analítico y otro de nombres.

M. Lluch-Baixaui

**Gian Luca POTESTÀ (ed.)**, *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989*, Marietti («Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti», 3), Genova 1991, 520 pp.

En septiembre de 1989 se celebró, organizado por el Istituto Internazionale di Studi Gioachimiti (con sede en S. Giovanni in Fiore, CS), el III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. El tema estuvo centrado en seguir las pistas al joaquinismo en los siglos bajomedievales y primeros años del Renacimiento.

Como resalta el Prof. Cosimo Damiano Fonseca, en su breve estudio introductorio (pp. 11-14), es un hecho indiscutible que todo el Bajo Medioevo estuvo preñado de doctrinas fantásticas presentadas como proféticas. Fonseca ofrece un curioso testimonio tomado del Concilio V Lateranense (1516), en que se condenaba a los clérigos que predicaban una caterva de tragedias futuras, aterrizando a las multitudes de fieles (¿estarían los padres lateranenses pensando en el entonces todavía reciente caso savoranoliiano?). Fonseca recuerda, además, que esa atmósfera de alucinaciones sacudió toda Europa y llegó incluso a saltar a la otra vera del Atlántico, como testimonia —dice— el caso curioso y enigmático de Cristóbal Colón.

Es, pues, innegable, y las fuentes lo demuestran, que hubo un clima generalizado de carácter apocalíptico y milenarista. Pero



y esta es la cuestión capital—, ¿pueden atribuirse todas y cada una de las manifestaciones de esa atmósfera pseudoprofética al influjo joaquinista? La comunicación del Prof. Bernard McGinn, de la Universidad de Chicago (pp. 15-36), una de las más importantes contribuciones de las Actas que comentamos, evalúa la influencia del Abad Florense en los siglos XIV y XV. McGinn somete a crítica los recientes estudios de Eric Voegelin y de Henri de Lubac. En su opinión, la visión negativa de Voegelin sobre Joaquín de Fiore ha influido en De Lubac. Para éste último, el Abad Joaquín sería la fuente de todas las periodizaciones ternarias, de carácter teológico-histórico, surgidas en Occidente entre el siglo XIII y el XX. McGinn se pregunta, sin embargo, si no será excesiva la pretensión de Henri de Lubac. Siguiendo a Marjorie Reeves, la gran investigadora oxoniense, se cuestiona si la teorías ternarias no serán más bien fruto de la innata tendencia humana a contar ternariamente, que una influencia joaquinista. Además, ¿hasta qué punto se puede reprochar al Abad Florense —continúa— de una incorrecta interpretación de sus teorías por parte de su posteridad intelectual? ¿Acaso, dice McGinn, uno es culpable de los errores de las siguientes generaciones? Por ello, las afirmaciones de De Lubac le satisfacen poco... Es más: la tesis de Voegelin y De Lubac, según la cual la influencia de Joaquín sería omnipresente y habría sido, además, negativa, le parece insuficiente. McGinn concluye que es dudoso que los supuestos seguidores bajomedievales del Abad Joaquín hayan conocido de verdad el núcleo esencial de la doctrina joaquinista.

Estimo que la actitud cautelosa y desconfiada que caracteriza a McGinn desde hace varios años (por ejemplo, cfr. su colaboración en las *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, publicadas en 1986), debería ser tomada en cuenta e incluso imi-

tada. Pienso, en efecto, que con excesiva facilidad —y a veces con poco espíritu crítico— se detectan trazas de joaquinismo aquí y allá, cuando lo que realmente hay es un estrambótico apocaliptismo y nada más. El joaquinismo, considerado como sistema, es algo muy serio y con pretensiones de explicación global. Y tiene, además, implicaciones teológicas importantes, como señaló lúcidamente Tomás de Aquino en varias ocasiones. Conviene, pues, precisar cuál sea el núcleo esencial del joaquinismo y qué cosa sea la corteza del sistema; y distinguir entre su método exegético y su doctrina. La mayoría de los escritos pseudojoaquinistas, que proliferaron en la segunda mitad del siglo XIII, alimentados por el terrible drama de los fraticelos, sólo han transmitido la anécdota del joaquinismo, olvidando su substancia. Esto es, según me parece, lo que pretende subrayar McGinn, y habría que tomar buena nota de ello.

En este contexto metodológico de prudente escepticismo que acabo de describir, me parece modélica la comunicación de Josep Perarnau, de la Facultad de Teología de Barcelona (pp. 401-414). Perarnau sienta las premisas de su investigación al comienzo: «Il tema proposto si estende a tutto un secolo, da Arnau de Vilanova a s. Vicent Ferrer. Stando alla *sententia communis*, tanto essi quanto i loro seguaci sarebbero gioachimiti. Ma se si guarda da vicino, sgorgano dei dubbi, sgorgano le domande». Después de un finísimo estudio de las fuentes, que abarcan todo el siglo XIV hasta los primeros años del XV, Perarnau concluye: «[...] è necessario accettare che né le previsioni escatologiche di Arnaldo né lo schema delle sette età della storia universale, adoperato dal Ferrer, sono dottrine specificamente gioachimitiche, anche se sono chiaramente annunciatrici della parusia prossima» (p. 407). Acto seguido añade: «Se vogliamo, dunque, uscire dalla confusione, è necessario che si ris-



ponda alla domanda: che cos'è, nel suo nucleo essenziale, il gioachimismo?». Y pasa a definir el joaquinismo como aquella teología que, partiendo de la Trinidad, considera la historia dividida en tres *status* sucesivos, presididos repectivamente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Visto lo cual, ni Arnaldo de Vilananova ni San Vicente Ferrer fueron joaquinistas.

Especialmente lúcida es también la aportación de Cesare Vasoli, de la Universidad de Florencia (pp. 61-96). Vasoli establece tres hipótesis de trabajo. Primero: es incuestionable la fascinación que ejercieron, a lo largo del Quattrocento, los escritos joaquinistas y pseudojoaquinistas. Segundo: a finales del siglo XV hubo una excepcional eclosión de fenómenos proféticos, que influyeron indudablemente en muchos acontecimientos sociales (cita los casos de Carlos VIII y de Savonarola). Tercero: el profetismo joaquinista tuvo una innegable vertiente política, porque era especialmente deseada una *aetas aurea*, fruto tanto de una anhelada regeneración de la cultura y del saber, como de una esperada reforma de las instituciones eclesiásticas y monacales o religiosas. (En tal contexto, me parece que Joaquín pudo ser asumido, más como pretexto literario que con verdadera conocimiento de causa. En otros términos: la apelación al Abad Florense pudo tener más bien carácter retórico y ornamental —o como apelación a una *auctoritas* religiosa incuestionable en determinados ambientes— que teológico).

No menos meritorios son el estudio de Marjorie Reeves, sobre la influencia del Abad Joaquín en Egidio de Viterbo, y tantas otras comunicaciones ilustrativas del ambiente apocalíptico bajomedieval y renacentista, como las de: Paul Zimdars-Schwartz, Sandra L. Zimdars-Schwartz, Jacques Paul, Roberto Rusconi, Ferdinand Seibt, Harold Lee, Robert E. Lerner, Yvon-Dominique Gélinas, José Adriano de Freitas Carvalho,

y otras muchas, cuya referencia completa haría demasiado prolija esta recensión bibliográfica. Con todo, quiero detenerme en las tres últimas aportaciones, que tiene en común el análisis del influjo joaquinista en el Nuevo Mundo.

Adriano Prosperi, de la Universidad de Pisa, nos ofrece una relación cautelosa y llena de interrogantes sobre las posibles conexiones entre la empresa americana y el clima —quizá apocalíptico (?)— que se respiraba en la España del XVI. Prosperi ha manejado la bibliografía más acreditada y conoce las más recientes publicaciones tanto españolas como latinoamericanas sobre la cuestión. Su tesis podría recapitularse así: con Cristóbal Colón (a finales del siglo XV) habría comenzado un ciclo apocalíptico, que se habría cerrado con el jesuita José de Acosta (a finales del siglo XVI). Prosperi extrema su prudencia al atribuir tales esperanzas utópicas al joaquinismo. Es indiscutible que Colón refiere —asignando el testimonio a los embajadores genoveses— ciertas profecías supuestamente joaquinistas, relativas al papel de los Reyes Católicos en la reconquista de Jersusalén. (El testimonio de los genoveses data de 1492). Esto se puede leer en su *Libro de las profecías*, del cual acaba de aparecer, con posterioridad a las Actas que comento, una estupenda reedición. Ahora bien: ¿son suficientes —me pregunto— estas citas bibliográficas, atribuidas a terceros, para concluir el joaquinismo de Colón? ¿No serán más bien referencia «oportunista» y política, a fin de recuperar la simpatía y el favor del Rey Católico, cuando ya su estrella comenzaba a declinar en la corte castellana, hacia 1504, después de la muerte de la Reina Isabel? Por ello, no puedo menos que destacar la actitud cautelosa de Prosperi, a pesar de que la historiografía acoge con excesiva credulidad las afirmaciones de Robert Ricard y Marcel Bataillon sobre el supuesto joaquinismo de los



primero «Doce» apóstoles de México. (Por cierto: es excelente el estudio de Delno C. West, en las mismas Actas que comento, relativas a las siete referencias al Abad Joaquín que hallamos en las obras colombinas).

Las dos últimas comunicaciones abordan el tema del joaquinismo en América, en los años del Descubrimiento. La primera, a cargo de Juana Mary Arcelus Ulibarrena, de la Universidad de Calabria; y la segunda de Ana de Zaballa (Universidad del País Vasco) y del que suscribe (Universidad de Navarra).

Arcelus estima probado que los frailes franciscanos que evangelizaron Nueva España no habrían sido ni milenaristas ni mesianistas; sino que simplemente habrían considerado cumplida la profecía del Abad Joaquín, relativa a la conversión de todos los infieles antes de la consumación del mundo, cuando comprobaron la facilidad con que los aztecas aceptaban la fe cristiana. Arguye, como prueba de su aserto, las famosas cavilaciones de fray Martín de Valencia, prior de la primera comunidad franciscana enviada a México, en 1524. Y estima, además, que esas meditaciones de fray Martín habrían sido motivadas —o preparadas— por la lectura del *Floreto de San Francisco y/o Las Conformidades* de Bartolomé de Pisa.

Las dos dificultades principales que presenta la tesis de Arcelus son: Primera, que se desconoce con exactitud la composición de la primera expedición misionera que acompañó a Colón en su segundo viaje (1493): no se sabe si fueron franciscanos o benedictinos o de otras Órdenes religiosas. Segunda, que las cavilaciones de fray Martín sobre el fin de los tiempos podrían muy bien provenir de la pura y simple meditación de la Sagrada Escritura; es más, la referencia a la «llamada» en la hora undécima, referida por fray Martín, encaja perfectamente con la parábola de los siervos llamados a la viña a distintas horas. Toda la

tradicción patristica ha interpretado unánimemente que la hora undécima —de duración indeterminada— es la que corre desde la Ascensión de Cristo hasta la segunda venida de Cristo, al fin de los tiempos.

La comunicación de Ana de Zaballa y del que suscribe discute, precisamente, la filiación joaquinista de los primeros «Doce» apóstoles de México, rebatiendo la tesis —sostenida por John L. Phelan, Marcel Baillon, José Antonio Maravall y por tantos otros— de que los documentos fundacionales de la Custodia franciscana del Santo Evangelio (México) prueben contaminación joaquinista.

En definitiva: un volumen de extraordinario interés para el estudio doctrinal del Bajomedievo y del Renacimiento, y para conocer las raíces ideológicas que configuraron el Nuevo Mundo.

J. I. Saranyana

**José ORLANDIS**, *Años de juventud en el Opus Dei*, Ediciones Rialp («Testimonios»), Madrid 1993, 188 pp.

José Orlandis publica ahora un segundo volumen autobiográfico, relativo a los años 1939 a 1942, que se sitúa cronológicamente en el trieno anterior al volumen primero, titulado: *Memorias de Roma en guerra (1942-1945)*, editado el pasado año, y del cual ya se dio noticia en AHlg, vol. II.

Con todo, y a pesar de constituir una unidad con el anterior, este nuevo libro tiene unas características que le diferencian bastante del volumen primero. En aquél, Orlandis relataba su vida romana en los difíciles años de aislamiento internacional por causa de la segunda Guerra Mundial; los oficiales alemanes destacados en Roma, los refugiados en el Vaticano, la vida académica en los Ateos Romanos, los bombardeos aliados, la



ocupación de la ciudad por los alemanes, posteriormente desalojados por los americanos, etc. Sólo de vez en cuando salían a relucir detalles de la historia del Opus Dei: algunas entrevistas con Mons. Montini, las audiencias con Pío XII o el viaje de Alvaro del Portillo, para dar a conocer la Obra a diversas instancias de la Santa Sede. Ahora, en cambio, los recuerdos del Autor se centran sobre todo en sus relaciones con el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, a quien conoció en Valencia el 9 de septiembre de 1939, su propia vocación a la Obra el 14 siguiente, la vida de los primeros miembros del Opus Dei, etc.; y sólo tangencialmente —aunque siempre convenientemente documentadas— aparecen algunas referencias al contexto histórico-político y eclesiástico de aquellos tres años posteriores a la contienda civil española: por ejemplo, alusiones a la vida militar de la inmediata Guerra Civil española, a la ansiedad colectiva por el estallido de la Guerra Mundial o a la ocupación de Polonia y Francia por Alemania, con la única excepción de los abundantes detalles acerca de la restauración de la vida universitaria, sobre todo en Madrid, y de los primeros pasos en ella del Prof. Orlandis.

Aunque no parece absolutamente necesario, quizá convenga recordar los hitos fundamentales de la vida de Orlandis. Nacido en la Ciudad de Palma, en abril de 1918, obtuvo la cátedra de Historia del Derecho de la Universidad de Murcia, en mayo de 1942. De 1942 a 1945 amplió estudios en Italia. Al regresar obtuvo por concurso de traslado la cátedra de su disciplina en la Universidad de Zaragoza, que ha regentado hasta 1968. Recibió la ordenación sacerdotal, como sacerdote del Opus Dei, en noviembre de 1949. En 1959, sin abandonar la docencia de Zaragoza, fue nombrado Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. En 1968 pasó a ser Director del Instituto de Historia de la

Iglesia, de la misma Universidad, hasta 1989.

Los años de este volumen segundo de memorias se sitúan, pues, en el arco de tiempo que se extiende desde que reanudó sus estudios universitarios, interrumpidos por la guerra del 36, hasta el momento en que alcanzó su cátedra —hecho que no es narrado expresamente—, tras su tesis doctoral bajo la dirección del Prof. Fray José López Ortiz. De todos los acontecimientos aquí recogidos, el hecho central es, sin duda, su encuentro con el fundador del Opus Dei, en Valencia. Después, la trama de las memorias se hilaba entorno a su propia vocación espiritual y a la vida cotidiana de los primeros miembros de la Obra, sin escamotear las dificultades que surgieron en distintos momentos del desarrollo de la labor apostólica promovida por el Opus Dei.

Este libro tan entrañable, por el tenor de los recuerdos narrados, y también tan interesante, como testimonio de los comienzos de una institución de la Iglesia de proyección universal, colma cumplidamente las esperanzas del lector. Es verdaderamente útil para quien sienta interés por recibir noticias de primera mano sobre episodios lejanos, pero siempre actuales, de la vida del Opus Dei, a través del relato de un historiador que tuvo la fortuna de ser testigo personal de aquellos tiempos.

A. M. Pazos

**Carlos OVIEDO CAVADA (dir.), Marciano BARRIOS VALDÉS (ed.), *Episcopologio chileno 1561-1815*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1992, 4 tomos, pp. 452 + 477 + 564 + 635.**

Sale a la luz esta importante obra en la conmemoración del quinto centenario de la evangelización de América, y presenta la



biografía y los datos de la labor apostólica llevada a cabo por los obispos chilenos durante la colonia. Es una valiosa contribución a la historia de la evangelización de Chile *sub specie episcoporum*, que no había sido objeto de estudio adecuado por la historiografía. El trabajo que presentamos ha reconstruido, en efecto, cómo cumplieron la misión de transmitir el mensaje del Evangelio los obispos chilenos. Del conjunto de la obra se desprende que todos ellos se esforzaron por formar un clero apostólico y culto, se preocuparon por mantener el decoro y solemnidad del culto divino, lucharon por elevar la moralidad de las costumbres y defendieron la dignidad de los indígenas.

Es una obra realizada en colaboración por veinticuatro historiadores e investigadores de diversas universidades y centros superiores de Chile y dirigida por Mons. Oviedo, arzobispo de Santiago y miembro de la Academia Chilena de la Historia. La edición ha estado a cargo de Marciano Barrios Valdés, profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Los estudios dedicados a cada uno de los obispos, aunque de buena calidad todos ellos, no son verdaderamente homogéneos, pues la redacción de cada estudio ha estado condicionada por la documentación existente y por trabajos historiográficos previos. Como Mons. Oviedo Cavada expone en la *Introducción*, este episcopologio será completado en la medida que se vayan publicando las actas de las visitas pastorales realizadas por los obispos biografiados en la obra, y también por la edición de sus cartas y escritos.

En 1561 el Papa Pío IV erigió la diócesis de Santiago, y dos años después, en 1563, el mismo Pontífice dividiría su extenso territorio creando al sur la diócesis de La Imperial o Concepción. En la obra se estudian los obispos que estuvieron al frente de ambas diócesis y los obispos auxiliares que hubo. También se incluyen los datos relati-

vos a ocho chilenos que ocuparon sedes episcopales en otras diócesis americanas.

Mons. Oviedo Cavada, director del trabajo, es el autor de una extensa introducción en la que expone las características y el fin de la investigación recogida en los cuatro volúmenes y presenta algunos temas fundamentales para la mayor comprensión de la obra: designación de los obispos; disciplina de la consagración episcopal; el papel de los obispos en cuanto funcionarios de la corona; renunciaciones, traslados y promoción; sedes vacantes; el gobierno pastoral ordinario; la visita y el sínodo pastorales, medios del gobierno pastoral; las rentas episcopales; las relaciones entre los obispos; los concilios de Lima; las relaciones con las autoridades civiles y con la Santa Sede; y, por último, los grandes problemas sociales, políticos y religiosos a los que tuvo que hacer frente el episcopado chileno de los siglos coloniales.

Se inicia la serie de obispos en el tomo I con los prelados de la diócesis de Santiago hasta finales del XVII; el tomo II continúa con los obispos santiaguenses hasta 1788; el tercero recoge los últimos obispos de Santiago, de 1788 hasta 1832, y el obispo auxiliar de la misma diócesis; en este tercer volumen comienzan, a continuación, los obispos de Concepción hasta 1651. El cuarto tomo continúa la exposición de los obispos de Concepción hasta el año de 1818, y termina con el estudio de los obispos de origen chileno que rigieron diócesis americanas de otras regiones.

La investigación se ha basado en fondos documentales de archivos chilenos (Archivo Nacional, Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile y Archivos parroquiales de las diócesis de Concepción y Santiago); en otros archivos americanos (Archivo de Asunción [Paraguay], Archivo General de la Nación [Buenos Aires], Archivo de la Universidad de Córdoba [Argentina]; Archivo General de Indias [Sevilla] y Archivo General Militar [Segovia]; y Archivo Segreto Vaticano); y en



numerosísimas fuentes bibliográficas ya impresas, de las cuales se ofrece una cumplida relación al comienzo del tomo I. La bibliografía consultada por los autores, que se reproduce también en el tomo I, constituye, desde ahora, un acervo de consulta obligada para la historia de la Iglesia en Chile.

En el primer tomo destacan los estudios: de Ronald Schirmer Prieto, sobre la figura polémica de Juan Pérez de Espinosa (1600-1622), autor de la primera relación *ad limina* de la diócesis de Santiago en 1609, presentada a la Santa Sede; el del obispo Diego de Humanzoro (1660-1676), debido a Carlos Oviedo, que presenta la ilustre personalidad de este obispo defensor de los indios en el IV Sínodo diocesano; y el de Bernardo Carrasco y Saavedra (1679-1697), escrito por Javier González Echenique, que inicia con una buena descripción de la diócesis en aquellos años y presenta la labor del V Sínodo diocesano de Santiago (1688), primero que logró que sus constituciones fuesen impresas.

En el tomo II, Mauro Matthei es el autor de la biografía de Antonio del Pozo y Silva (1713-1745), primer y único chileno al frente de la diócesis de Santiago, personalidad eminente que pasó después a ocupar la archidiócesis de Charcas (La Plata, Bolivia). Javier González Echenique hace un estudio muy valioso al reconstruir la biografía del obispo Manuel de Alcay y Axpée (1753-1788), único prelado que continuó durante treinta y tres años al frente de la diócesis chilena, en la que realizó una honda tarea pastoral; se destaca la labor llevada a cabo en el Sínodo de 1763; asimismo se recalca la postura independiente del obispo, respecto al regalismo imperante, en su actuación en el VI Concilio Provincial de Lima (1771), en el cual, junto a los demás obispos asistentes, no se plegó a las orientaciones de la corona que les pedía condenar el probabilismo y, con ello, atacar a la Compañía de Jesús.

El III tomo ofrece un buen estudio sobre Francisco José Marán (1779-1807), realizado por Antonio Dougnac Rodríguez, en el que presenta los ecos de la Revolución francesa en el obispo de Santiago, personalidad culta e ilustrada y, al mismo tiempo, hombre de piedad profunda y de gran caridad. Muy valioso el trabajo sobre José Santiago Rodríguez Zorrilla (1815-1832), que corre a cargo de Bernardino Bravo Lira. Obispo éste en los conflictivos años de la independencia, Bravo Lira presenta su actuación entre el regalismo borbónico y el neoregalismo de la naciente república.

En el IV y último tomo destaca la biografía del obispo de Concepción Pedro Felipe de Azúa Iturgoyen (1735-1754), escrita por Carlos Oviedo Cavada: letrado ilustre, de profunda fe y piedad, celebra en su diócesis el Sínodo de 1744; la formación de los sacerdotes (erige el seminario diocesano) y la defensa de los indios, fueron las directrices más destacadas de su actuación pastoral.

En resumen, emerge de esta obra la presencia en las sedes chilenas de un episcopado dotado de altas cualidades espirituales y humanas; hombres de fe profunda y de piedad sincera, que pusieron medios adecuados para atender a sus feligreses y que se preocuparon especialmente de salir en defensa del más débil, del indio. Empeñados por llevar a la práctica las normas tridentinas en el gobierno pastoral, realizaron visitas diocesanas y convocaron Sínodos; en todos estos Sínodos estuvieron presentes, además de las orientaciones de Trento, las normas del III Concilio Provincial limense de 1583: una vez más, se constante la permanencia y difusión de las constituciones de la magna asamblea limense en la Iglesia americana.

Los índices de nombres y general del episcopologio, en el volumen IV, facilitan el uso de este importante estudio. Poco países católicos pueden ufanarse de poseer un episcopologio tan completo como Chile. Alvaro



Huerga y Vicente Murga han terminado recientemente el de Puerto Rico, en cuatro volúmenes (hasta 1802). En España, Goñi Gaztambide ha realizado, en diez volúmenes, el de la diócesis de Pamplona (hasta finales del siglo XIX). Esperemos que el ejemplo chileno cunda entre los historiadores, y otras diócesis (o naciones) se animen a poner en marcha empresas editoriales semejantes.

E. Luque Alcaide

**Joseph Ratzinger**, *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. ital. a cargo de Letterio Mauro, trad. de Marcella Montelatici, Nardini Editore («Biblioteca Medievale», 12), Florencia 1991, 352 pp.

Joseph Ratzinger (n. Baviera en 1927) inició esta investigación en 1953, como tesis de habilitación para la docencia. Acababa entonces de doctorarse en Teología con una monografía sobre san Agustín, publicada al año siguiente, con el título: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (München 1954), que le había puesto en relación con la poderosa síntesis teológico-histórica, expresiva de la reflexión agustiniana sobre la crisis del Imperio romano y el papel de la Iglesia en el mundo tardo-antiguo. Ahora Ratzinger se proponía adentrarse en otra síntesis de tenor parecido, elaborada por san Buenaventura, en polémica, esta vez, con las doctrinas histórico-teológicas del Abad Joaquín de Fiore († 1202). El culmen de la reflexión buenaventuriana sobre la historia se halla, sin duda, en las *Collationes in Hexaëmeron*, que el Doctor Seráfico pronunció en París, en 1273, de la cual se conocen dos versiones, una larga, publicada por los editores de Quaracchi, y otra más breve, debida a Delorme. (Como se sabe, las diferencias entre ambas versiones son importantes,

y afectan al fondo de la doctrina buenaventuriana; pero no es ahora el momento de entrar en esta intrincada cuestión).

En el prefacio a la traducción norteamericana de su monografía (1969), Ratzinger destacaba que en su tesis de habilitación se había propuesto un tema de alcance reducido, al principio limitado sólo al ámbito de la teología luterana: las relaciones entre la salvación y la metafísica. Al poco de comenzar su investigación comprendió que la cuestión tenía un calado mucho mayor y que se extendía a otros dominios de la teología. En efecto, una discusión eminentemente académica y circunscrita al mundo de habla alemana, motivada por la aversión de Lutero hacia las expresiones filosóficas, había evolucionado —quizá por influjo del historicismo— hacia el análisis de las relaciones entre la salvación operada por Cristo y la historia: «Come può divenire storicamente presente ciò che è avvenuto? Come può avere significato universale ciò che è unico e irripetibile?». En otros términos: una temática del siglo XIX, en apariencia puramente erudita, a la postre había abocado en uno de los temas más vivos y característicos de la teología de la inmediata postguerra mundial.

Al paso de varios lustros desde su tesis de habilitación, el Cardenal constata, en su premisa a la edición italiana, que una nueva polémica teológica, relativamente reciente, ha mantenido la vigencia y actualidad de su monografía: la aparición y el sorprendente desarrollo de la teología de la liberación: «Il problema se sia possibile per un cristiano concepire una sorta di compimento all'interno delle vicende di questo mondo, se sia possibile cioè una specie di utopia cristiana, una sintesi di utopia e di scatologia, può forse addirittura essere considerato la chiave teologica del dibattito sulla teologia della liberazione».

La tesis sostenida por Ratzinger en este libro es conocida por todos los especialistas,



pero vale la pena resumirla brevemente. La disyuntiva, planteada por el Abad Joaquín, entre Cristo y el Espíritu Santo, y —correlativamente— entre la Iglesia institución y la Iglesia pneumática, fue discutida por san Buenaventura en unos términos que resultan un tanto paradójicos: por una parte habría rechazado con gran energía los puntos de vista joaquinistas; pero, por otra, habría intentado una asimilación de algunas tesis joaquinistas, llevándolas, por medio de una interpretación benigna, hacia posiciones ortodoxas. En este sentido, según Ratzinger, la actitud buenaventuriana contrastaría abiertamente con la posición de Tomás de Aquino, que no habría admitido componentes de ningún tipo, es decir, se habría negado a bendecir ninguna de las tesis joaquinistas, ni siquiera debidamente «aguadas» o interpretadas benignamente.

La posición de Ratzinger ha dado pie a una polémica extraordinaria, protagonizada principalmente por el profesor Fernand Van Steenberghe, fallecido hace pocos meses. Parece indiscutible que los primeros pasajes de la *Legenda maior* de san Buenaventura asumen presupuestos doctrinales de los «espirituales» franciscanos. También es innegable la influencia de tal *Legenda* en los ambientes franciscanos bajomedievales e incluso renacentistas, bien en directo, bien a través de *Las conformidades* de Bartolomé de Pisa, redactadas a finales del trescientos. La prefiguración cristológica y apocalíptica de san Francisco de Asís, tan del gusto de los espirituales, aunque mucho más serena en san Buenaventura; y ese horizonte intrahistórico diseñado por el Seráfico, perfectamente pacífico —la paz perfecta perdida por Adán, que nos será concedida nuevamente, aunque por breve tiempo, antes del eschaton—, parecen confirmar la posición moderadamente joaquinista —si se me permite el término— o, por lo menos, muy contemporizadora del teólogo franciscano.

Sin embargo, y como el mismo Ratzinger reconoce, la actitud firme y, hasta cierto punto, inflexible y autoritaria del Doctor Seráfico hacia su antecesor, el beato Juan de Parma, sigue siendo tan misteriosa como sorprendente, y parece invalidar su tesis del Buenaventura moderadamente joaquinista. Si a esto añadimos la discusión relativa a las *Collationes in Hexaëmeron* —es decir, sobre cuál de las dos versiones, la larga o la corta, reproducen el texto original y genuino, e incluso si se puede hablar de interpolaciones o más bien de supresiones—, se advertirá que la «cuestión buenaventuriana» sigue abierta..., al menos para algunos especialistas. Con todo, para Ratzinger está cerrada, como también lo está para quien suscribe esta recensión.

En consecuencia, la monografía de Ratzinger no ha envejecido, con los años transcurridos desde su aparición en alemán, en 1959. Todo lo contrario; el tema ha recibido nuevas aportaciones de la medievalística, y se ha nutrido también con importantes contribuciones de carácter especulativo. Por ello, el interés del libro se ha acrecido. La traducción al italiano resulta, pues, una iniciativa encomiable, porque pone el texto al alcance de nuevos frentes culturales. Unos añadidos bibliográficos del editor italiano actualizan el panorama historiográfico. ¡Lástima que se haya ignorado casi por completo la bibliografía de habla castellana!

J. I. Saranyana

**Gonzalo REDONDO**, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, I: *La Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1993, 536 pp.; **IDEM**, *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, II: *La Guerra Civil (1936-1939)*, Madrid, Rialp, 1993, 671 pp.

El profesor Gonzalo Redondo nos presenta en la *Historia de la Iglesia en España*



1931-1939, obra escrita en dos tomos, un estudio profundo y amplio de un periodo especialmente importante de nuestra historia: el correspondiente a los años de la Segunda República (1931-1936) y a la Guerra Civil (1936-1939). Este libro se inscribe en una trayectoria intelectual que se inició con *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset* (1969), y que ha tenido como jalones: *Historia de la Iglesia en el Mundo contemporáneo* (1979) y *La consolidación de las libertades. 1870-1918* (1984) y *Las libertades y las democracias. 1918-1945* (1984), estos últimos volúmenes en la *Historia Universal* de Eunsá. Una trayectoria intelectual que se inscribe en el género de la historia intelectual, historia política e historia de la cultura.

Los años de la vida de España históricos en esta obra son estudiados en lo que podemos llamar el «tiempo largo» de la Historia, y en una dimensión radicalmente universal. Por ello, son de capital importancia las páginas 15 a 127 del tomo I, en las que el autor hace un muy valioso estudio de historia de las ideas y aborda las interrelaciones entre «Iglesia, Estado y Sociedad en el Mundo Moderno». Se analizan y definen los conceptos claves, desde el punto de vista de la historia de las ideas, que se emplearán a lo largo de la obra, y que a su vez son consecuencia de la amplia y rigurosa investigación histórica realizada.

La vida de la Iglesia en España desde 1931 a 1936 es estudiada abarcando el amplio conjunto de problemas que se solaparon: cambio de régimen político y como consecuencia mutación radical del estatuto jurídico de la Iglesia en el ordenamiento constitucional; impulso a la acción social de los católicos en todas las manifestaciones de la vida española; graves tensiones en la vida política; problemas culturales y diversidad de opciones entre los católicos; peticiones de unidad de acción a los católicos y pluralismo real; nuevas pautas de acción de los Obispos

para la Iglesia católica; incidencia de los debates culturales modernos en determinados sectores de la sociedad, etc.

A lo largo de las páginas de esta *Historia de la Iglesia en España* recibe un cuidadoso tratamiento el estudio de todos los sectores de la sociedad que eran exponentes de la mentalidad tradicionalista, así como aquellos otros que representaban al pensamiento modernista.

Historia de las ideas, historia de grupos sociales e historia de las personas que encarnaron aquellas ideas: un amplio número de personalidades aparecen como protagonistas y testigos de aquella oportunidad malograda que fue la Segunda República.

Los años correspondientes a la guerra civil se estudian analizando rigurosamente «las tensiones entre las distintas formas culturales en que se hizo presente la fe cristiana» y ello dentro del complejo entramado de problemas y cuestiones que suscitó la insurrección militar de julio de 1936: la plasmación de dos revoluciones en la España republicana —una socialista y otra anarquista— con una tremenda y sangrienta persecución religiosa, una guerra entre católicos —nacionalistas vascos y nacionalistas españoles—, las difíciles relaciones entre el Gobierno nacional de Franco y la Santa Sede, y las tensiones entre el Gobierno del nuevo Estado español y la Jerarquía de la Iglesia católica en España; la acción de la Alemania nazi y la Italia fascista en la España nacional; los intentos de algunos republicanos de restablecer las relaciones entre el Gobierno de la República y la Santa Sede; la represión, por ejemplo de maestros, en la España nacional, etc.

El prof. Gonzalo Redondo ha estudiado con profundidad las cuestiones que he mencionado y otras que por brevedad omito. Deseo sin embargo señalar, a modo de ejemplo, el valor de los apartados dedicados



a analizar: «El transfondo cultural de la Guerra Civil», «Maritain, los dominicos y la polémica de la guerra santa», «El poder del Estado y la libertad de la Iglesia» y «La Cristiandad tradicionalista y una nueva Cristiandad».

Constituye una manifestación de justicia referirme al tratamiento documental de los temas estudiados: riqueza de fuentes utilizadas y exhaustiva bibliografía empleada.

El autor señala que la aparente lejanía de las cuestiones estudiadas en estos dos tomos no puede hacer olvidar que, en su mayor parte, son temas aún presentes, o raíz de los que hoy se vive, y que «no hay solución válida sin tener en cuenta lo que ha pasado. Y para eso, previamente, hay que conocerlo».

Unos cuidados «Índice general» e «Índice de nombres» facilitan la lectura de esta obra, imprescindible —en mi opinión— para todo aquel que quiera conocer el sentido del tiempo presente.

F. de Meer

**Luis RESINES LLORENTE**, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León (Consejería de Cultura y Turismo), Salamanca 1992, 2 vols., 757 pp.

La historia de la catequesis en Iberoamérica es una temática que ya cuenta con un buen número de trabajos. Es fundamental, en este sentido, la publicación de la colección *Monumenta Catechetica hispanoamericana* de Juan Guillermo Durán (hasta ahora dos volúmenes). El progresivo auge de los estudios acerca de las Juntas y Concilios americanos y filipinos contribuye también a profundizar en la catequesis pues, como es sabido, el Concilio de Trento y los Concilios y Sínodos americanos dieron origen a un gran despliegue catequético. La labor de ca-

tequesis de las órdenes religiosas desde su llegada al Nuevo Mundo preparó también este desarrollo. Asimismo, los recientes estudios acerca de la teología americana contribuyen a desvelar la gran riqueza de los instrumentos de pastoral. Luis Resines es especialista en el estudio de los catecismos, y autor ya de valiosas ediciones críticas de los catecismos de Astete y Ripalda (Madrid 1987), de Francisco de Pareja (Salamanca 1990), y de Hernando de Talavera (Granada 1993).

El A. divide la obra que comentamos en dos partes, bastante independientes entre sí. Pero antes comienza con un breve esbozo acerca del panorama catequético americano en el siglo XVI. Afirma que en Europa la producción de catecismos viene muy conectada con la especulación teológica, pero en América —dice— el gran florecimiento catequético se corresponde con «una casi nula reflexión teórica» (p. 16), afirmación quizás desmesurada, sobre todo ahora que se ha comenzado a estudiar el rico fondo teológico de los instrumentos de pastoral americanos.

Después de hacer un breve análisis tipológico de los catecismos, ofrece algunas pinceladas generales sobre la catequesis en el Nuevo Mundo. Termina esta sección con un erudito epígrafe acerca de los instrumentos catequéticos oficiales resultantes de la Junta mexicana de 1546; para el A. son la *Doctrina christiana breve* de Alonso de Molina como doctrina breve oficial y la *Doctrina breve* de Zumárraga unida al *Tripartito* de Gersón como doctrina larga. En sus precisos argumentos el A. intenta resolver esta debatida cuestión. Sin embargo, ¿por qué ignora el colofón de la *Doctrina christiana* de 1548 de Pedro de Córdoba, en la cual se lee: «manda su señoría [Juan de Zumárraga] que la otra grande [pedida por la Junta de 1546] puede ser ésta [la *Doctrina* de 1548], para declaración de la más pequeña [la de 1546]»? La *Doctrina Christiana* de 1544 (cfr. su colo-



ión) había sido considerada en su momento «breve y llana». Más tarde, en 1546, debió de ser sustituida —como breve y llana— por la *Doctrina christiana más cierta* —que han publicado Resines y Durán— o por la *Doctrina christiana breve* de Alonso de Molina...

La primera parte constituye un sistemático estudio histórico de todos los catecismos escritos en América, Filipinas y Lejano Oriente de los que se tiene alguna noticia. En total se relacionan noventa y nueve catecismos cuyos autores son seis agustinos, un carmelita, diecinueve dominicos, veintiséis franciscanos, seis jesuitas y tres sacerdotes seculares, además de las obras anónimas. El A. distribuye estas obras según un orden alfabético por autores. Para cada obra señala su título, lugar de impresión, impresor, fecha y lengua en que fue escrita. A continuación se elencan los ejemplares conocidos y las ediciones recientes. Cada catecismo viene comentado con diversa extensión, según su importancia. Se trata de notas crítico-descriptivas y bien documentadas.

La segunda parte del opúsculo reproduce tres catecismos en forma facsimilar, con los correspondientes estudios previos. Cada uno de ellos representa una tipología y un momento distinto de la evangelización de Nueva España.

El primero es un precioso catecismo en pictogramas atribuido a fray Bernardino de Sahagún, que descansaba en la Biblioteca Nacional de París. Contiene el todo fiel cristiano, el padrenuestro, avemaría, credo, salve, mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, sacramentos, artículos de la fe, confesión general, comunión espiritual y acto de contricción. El A., después de mostrar el estado de la cuestión acerca de la autoría, realiza un notable esfuerzo para descifrar los pictogramas, dando la posible interpretación de cada uno de los 660 símbolos. Se trata además de una edición de gran calidad técnica.

La segunda obra reproducida es la *Doctrina christiana más cierta...* del genial obispo fray Juan de Zumárraga. Fue publicada en México en 1546, y se conservaba en la British Library de Londres. Como se ha dicho, acaba de ser también publicada, si bien no en versión facsimilar, en el segundo volumen de *Catechetica Hispanoamericana*. Siguiendo a García Icazbalceta, el A. explica que esta *Doctrina* se compone de la *Doctrina christiana* de 1545-1546 de Zumárraga más un apéndice de veinticuatro páginas. Así, pues, la presente edición supone la recuperación de la *Doctrina* de 1545-1546, que se daba por perdida. El A. señala cómo la primera parte refleja una gran dependencia de la *Suma* de Constantino Ponce de la Fuente, mientras que el apéndice procura colmar los temas no abordados en la parte precedente. Sus destinatarios principales serían los cristianos «incipientes» en la fe: personas por bautizar, indios y negros y gentes sin erudición.

El tercer catecismo reproducido es la *Doctrina Christiana Mexicana del III Concilio Provincial Mexicano* redactado en México en 1585. Lo que el A. nos brinda es el ejemplar latino que el concilio envió a Roma, y que fue «profundamente» corregido. Se conocían los textos fundamentales de este catecismo en la versión reelaborada y muy ampliada de los catecismos del IV Concilio Provincial Mexicano de 1771. Además, últimamente Juan Guillermo Durán ha publicado la versión castellana original del catecismo del III Mexicano. En cualquier caso, este texto latino tiene interés porque el A. ha recogido cuidadosamente todas las correcciones romanas. Estas no son meramente de estilo, sino que el censor ha precisado algunos rigorismos moralistas. Finalmente se ofrece un cotejo de este catecismo con otros contemporáneos de similar entidad. Sería interesante comprobar si las correcciones pasaron a la versión castellana del Catecismo



del IV Mexicano, o nunca salieron de Roma, como apunta el A.

Los dos volúmenes de la importante obra que comentamos se cierran con una lista cronológica de los catecismos estudiados, una relación de autores por familias religiosas, la bibliografía y un índice analítico. Tales complementos hacen especialmente manejable esta obra, que ya no podrá faltar en la bibliografía especializada.

L. Martínez Ferrer

**José ROMERO DELGADO**, *Aportaciones pedagógicas desde la formación del clero. Los seminarios reformados por Ruiz de Cabañas*, prólogo de María Nieves Gómez García, Kronos (Cuestiones Pedagógicas), s/l. [Huelva] 1991, 187 pp.

El A., profesor de Historia de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de Huelva, ha investigado en la historia de la educación de América latina en el siglo XVIII. En este libro, que formó parte de su tesis doctoral, presenta las ideas educativas y los centros para la formación del clero de Juan Cruz Ruiz de Cabañas, obispo de Guadalajara (Nueva España) en plena etapa ilustrada. El prólogo es de la Dra. Nieves García, profesora de Historia de la Educación en la Universidad de Sevilla.

Ruiz de Cabañas aborda en los primeros años del XIX —1800 a 1802— la tarea de reestructuración y reforma del seminario de San José que se ocupaba de la formación de los candidatos al sacerdocio de su diócesis; para ello escribe unas *constituciones* con un planteamiento renovador de la formación inicial del clero. Se ocupa también de la labor de formación y renovación del clero ya maduro que, en los años en que el obispo jalisco realiza su tarea, está agitado por las tensiones derivadas de los movimientos

independentistas. Para la formación continuada del clero diocesano impulsa el seminario de «El Salvador», redactando también sus *constituciones*.

El A., en la primera parte de la obra, después de situar la génesis del seminario conciliar de Guadalajara y trazar el perfil humano y las ideas pedagógicas del obispo Ruiz de Cabañas, analiza las constituciones del seminario de San José: estructura organizativa de la institución, *curriculum*, actividades y aspectos económicos; estudia por último la formación que impartía a los alumnos: la formación espiritual y el plan de estudios que seguía. Destaca el equilibrio del plan educativo en el que están presentes una buena formación espiritual, para la que se recomiendan las obras del P. Luis de la Puente, y de San Francisco de Sales, y doctrinal: en teología aparecen las obras de Cano, la *Summa Theologiae*, de Santo Tomás, y el contemporáneo francés Louis Habert; para la teología moral se recomienda la explicación del Catecismo de San Pío V. El plan de formación establece normas pedagógicas asentadas en los principios pedagógicos de la individualización y de la personalización educativa, el del respeto al alumno y el de la confianza por parte del maestro.

A la formación continuada del clero que Ruiz de Cabañas aborda en las *constituciones* del colegio del Divino Salvador de Guadalajara, se dedican los capítulos VIII al XI. En un momento histórico marcado por las tensiones de los comienzos de la independencia, las *constituciones* del colegio tratan de asentar la vida del sacerdocio diocesano sobre una vida espiritual firme y sobre una doctrina profundizada mediante el estudio permanente de los sacerdotes que en él residían.

Se encontró Ruiz de Cabañas con un clero diocesano que, en buena parte, se ausentaba durante meses de su labor diocesana y desatendía a los feligreses, también



había algunos casos de clara desviación. Para afrontar esta realidad y lograr un clero fervoroso y responsable, el prelado plantea la erección de un colegio que irradiara una alta espiritualidad en toda la diócesis. Sería centro de renovación espiritual y doctrinal para los sacerdotes que en él viviesen y, a la vez, desde él periódicamente saldrían sus colegiales a realizar labor misional en distintos puntos de la diócesis. Recibirían en él sus colegiales medios de formación espiritual: pláticas, lección espiritual, ejercicios anuales y podrían recibir dirección espiritual. También se prevé que los colegiales profundicen en la doctrina; esta formación doctrinal se basa en el estudio de la Sagrada Escritura, como fuente imprescindible para lo conversión de las almas. Se dedicará diariamente un tiempo al estudio del Catecismo Romano y a la traducción de un capítulo del Concilio tridentino o del III Concilio Mexicano. Además de esta formación continuada de la doctrina prevén las *constituciones* del colegio una serie de conferencias sobre temas prácticos de moral y de liturgia.

Finaliza el estudio con unas conclusiones que señalan el valor pedagógico de los principios que animaron la labor de Ruiz de Cabañas. Bien estructurada la relación de fuentes documentales y bibliográficas, se completa la obra con tres apéndices documentales: puntos del informe de la Visita; ciencias necesarias para los sacerdotes y contestación de Ruiz de Cabañas a la R. O. del Ministerio de Gobernación de ultramar, de 1813, sobre el estado del Seminario (estos documentos proceden del AGI).

E. Luque Alcaide

**Carlos ROS (dir.)**, *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Ed. Castillejo, Sevilla 1992, 930 pp.

Carlos Ros, investigador de la historia de Sevilla, autor de un buen número de mo-

nografías sobre personajes de la ciudad de Híspalis y su historia religiosa, coordina y participa en redacción de los trabajos de diversos profesores universitarios y especialistas en historia de la Iglesia: Álvarez Rey, Martín Riego, Moreno Alonso, Ruiz Sánchez y Sánchez Herrero. El resultado es una gruesa historia de la Iglesia en Sevilla. La obra viene prologada por el Arzobispo Mons. Carlos Amigo Vallego, presidente de la Comisión Episcopal del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, tan vinculado a la diócesis hispalense desde hace años.

Precisamente en la presentación se explicita que el título «de Sevilla», en vez del de «en Sevilla», se expresa para resaltar la profunda catolicidad de Sevilla desde los albores de la evangelización de España.

El estilo de la obra se adapta al público al que se dirige; buscando que sea lo más amplio posible, se han eliminado las notas y se selecciona una selecta bibliografía final. Los apéndices sobre los obispos, santos y cronología son una valiosa aportación.

Como en toda obra de varios autores y de síntesis, el resultado puede ser desigual, y algunas partes más equilibradas que otras. Siempre hay aspectos que se echan en falta, sobre todo cuando se denota falta de trabajo de archivo previo. En ese sentido se sigue en algunas de las partes un esquema institucional, corriendo el peligro de dejar como secundario la vida corriente de los fieles, que al final son los verdaderos protagonistas en la transmisión de la fe. Este aspecto se palía con la inclusión de un apartado en cada época sobre la religiosidad popular, lo que es indispensable en Andalucía.

Un acierto de varios de los autores, en especial de Sánchez Herrero y Martín Riego, es el tratamiento de la historia de las hermandades y cofradías, clave para entender la Iglesia sevillana a lo largo de la historia.



La lectura de esta obra descubre puntos de interés para la discusión e investigación, que deberían abrirse al resto de Andalucía. Un pueblo que profundizando en sus raíces históricas tiene mucho que aportar desde la riqueza de su fe a la nueva evangelización.

J. C. Martín de la Hoz

**Kurt RUH**, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Erster Band: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C. H. Beck, München 1990, 440 pp. **IDEM**, Zweiter Band: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, C. H. Beck, München 1993, 347 pp.

El autor, nacido en 1914, es Profesor emérito de Filología alemana en la Universidad de Würzburg, y miembro numerario de la Academia Bávara de las Ciencias. Últimamente nos había obsequiado con una monografía notable sobre el proceso de Eckhart. Ahora toma contacto con todas las corrientes místicas medievales.

Esta obra se divide en dos tomos y pretende una visión complejiva de la teología y espiritualidad místicas en la Edad media. La estructura no es simplemente cronológica, sino que se centra en los puntos de arranque de determinadas líneas místicas, que se despliegan después en ambientes, autores y obras. La división fundamental en dos tomos es más temática y formal que cronológica, pues la segunda parte trata sobre todo de la mística femenina y marca de alguna manera el paso, en la literatura mística, de la lengua latina a las lenguas vernáculas.

El primer tomo comienza con el Pseudo-Dionisio, porque constituye para el autor el punto de partida decisivo de toda la mística occidental. El siguiente punto focal son los Padres latinos, en primer lugar San Agustín, seguido por Juan Casiano y Julián

Pomerio, y finalmente San Gregorio Magno. Aunque ninguno de ellos fue propiamente místico, aportan fundamentos para la mística y preparan el camino para su desarrollo medieval. En este aspecto destaca especialmente a San Agustín, a quien no considera propiamente místico ni teórico de la mística, aunque sí una fuente innagotable para la mística medieval, por su doctrina y vida de oración. (Es evidente que Ruh maneja aquí una noción muy restrictiva de «mística», porque Agustín de Hipona lo fue, aunque no haya relatado directamente sus propias experiencias místicas, si exceptuamos algunos pasajes de las *Confessiones*).

Otra figura clave, ya entrando en la Edad media, fue Juan Escoto Eriúgena, por su influencia en el pensamiento especulativo-místico de Occidente, concretamente en el Maestro Eckhart. Eriúgena vino a ser —según Ruh— la cabeza de puente entre los Padres latinos y griegos, por una parte, y la teología monástica del siglo XII, por otra.

El segundo tomo, publicado tres años más tarde, está dedicado a la mística femenina de los siglos XII y XIII, y a la mística franciscana. Entiende por «mística femenina» textos escritos para mujeres, o por mujeres, así como biografías de mujeres místicas. Comienza con dos obras que son comentarios en lengua vernácula al Cantar de los cantares y dedica después un capítulo aparte a Elisabeth de Schönau y a Hildegarda de Bingen. Un foco de interés dentro de la mística femenina es la diócesis de Lieja. El autor estudia un gran número de mujeres místicas pertenecientes a esa diócesis y a lugares cercanos a ella, sobre las que existe escasa bibliografía. Después dedica sendos capítulos a dos místicas holandesas: Beatrijs de Nazareth y Hadewijch. De esta última ofrece un estudio amplio, valorando también la calidad poética de sus escritos. *Das Buch der Minne*, de un autor anónimo y dirigido a la formación es-



piritual de monjas y beguinas, ocupa también un capítulo aparte.

Seguidamente estudia con amplitud a Mectildis de Magdeburgo, valorando la calidad literaria, teológica y espiritual de su obra. Al monasterio de Helfta dedica también un capítulo, destacando las figuras de dos místicas: Mectildis de Hackeborn y Gertrudis la Grande. Con la figura controvertida de Marguerite Porete cierra el círculo de místicas de Europa central y del noroeste. En el despliegue de la mística femenina, el autor hace también una valoración del beguismo considerando las fuentes de espiritualidad de las beguinas y su aportación a la mística medieval.

La mística franciscana de la época primitiva ocupa la última parte del tomo segundo. Partiendo de la vida de San Francisco como *vita mystica*, expone su influencia en el ámbito italiano y desde allí en otros países. Después de un capítulo dedicado a San Buenaventura, se centra en la mística polémica —y a veces heterodoxa, todo habría que decirlo— de los espirituales franciscanos y en las circunstancias históricas de este movimiento, destacando a algunos de sus representantes. La mística femenina de inspiración franciscana —con su «mística de la Cruz»— ocupa un capítulo aparte, donde destaca a Angela de Foligno. Cierra la mística franciscana un breve capítulo sobre David de Augsburg.

Ruh ha escrito su obra en un lenguaje fluido y preciso, asequible a no-especialistas. Al exponer el criterio que le ha guiado en la selección de los textos, determina la noción de «mística», que para el autor es amplia, diversificada e implica grados (cfr. tomo I, p. 13-15). La misma amplitud de esta noción la hace apta, evidentemente, para el estudio de muchos autores; pero, por ello mismo, la separa, en ocasiones, de las nociones técnicas acuñadas por los profesionales. En todo caso, la polivalencia —quizá equivocada—

de su noción de «mística» complica un tanto el análisis: caben tanto los místicos cristianos reconocidos por la Iglesia, como los autores condenados por Ella. Todo lo cual no es óbice para que el método empleado refleje la honradez intelectual, la originalidad y la madurez del investigador. Como dice en la introducción, ha procedido en dos etapas: primero ha tomado contacto directo con los textos —«sin muletillas»— y sólo después ha trabajado la bibliografía correspondiente, para revisar sus propias ideas.

Es interesante la distinción que hace entre «las lenguas de la mística», «la lengua de la mística» y el «lenguaje místico» (cfr. tomo I, p. 16-26). Si la primera noción se refiere al idioma en que se habla o escribe —por ejemplo, griego, latín y más tarde las lenguas vernáculas—, la segunda se refiere al habla especial de los textos místicos, y la tercera indica la expresión lingüística de las experiencias místicas, que el autor considera como una «metalengua» que viene de la eternidad, más allá de las palabras e imágenes, aunque se expresa de modo temporal. Consecuentemente, y como lingüista que es, no busca en primer término los fenómenos místicos, sino que centra su atención en los textos; pero llega desde ellos a concluir el tipo de experiencia mística que está en su origen. Los textos más relevantes vienen en el original, con la traducción alemana.

Ruh ofrece una bibliografía, que él mismo no considera exhaustiva sino básica y abierta a nuevas perspectivas; pero toda la bibliografía mencionada ha sido vista personalmente, como afirma, y no hay citas de segunda mano. Con todo, es muy amplia, detallada y actual. Resulta útil el modo de presentarla: al principio de cada capítulo, comentada a veces, y ordenada por fuentes, traducciones e investigación; esto permite conocer también el *status questionis* de cada tema en particular.

Se trata, por todo ello, de una obra importante. Es de apreciar especialmente su



visión amplia, de carácter interdisciplinar, tomando en cuenta múltiples aspectos que confluyen en la vivencia mística. Es interesante, en este sentido, la explicación de la *Minne* o amor cortés y del amor esponsal aplicados a la vida de unión con Dios. Para mostrar la conexión de la mística medieval con la Tradición ofrece una amplia sinopsis de textos de San Agustín (*De vera religione*) en correlación con otros tomados del Maestro Eckhart (*Von dem edlen Menschen*, en el *Liber Benedictus*), relativos a las edades espirituales (tomo I, p. 93-94). Para probar el entronque escriturístico de los místicos medievales, estudia los comentarios al Cantar de los cantares del siglo XII, en lengua latina —como por ejemplo el de San Bernardo— y en lengua vernácula, como es el caso del *St. Trutpeter Hohelied*.

El primer tomo resulta más logrado, quizá porque ofrece una mayor unidad temática y estructural que el segundo, donde trata temas más polémicos, como por ejemplo la figura de Marguerite Porete y todo el ambiente en torno a los espirituales franciscanos. Aquí, en el segundo volumen, Ruh acentúa una supuesta prepotencia de lo que llama la «Iglesia papal», presentándola como una fuerza opresora. El estudio de Marguerite Porete es bueno, habida cuenta que la bibliografía es escasa; pero Ruh no concede suficiente importancia a las afirmaciones quietistas de Marguerite y a su actitud obstinada ante las amonestaciones por parte de la autoridad eclesiástica. También el relieve que concede —esta vez en el tomo primero— a Juan Escoto Eriúgena, como puente entre la patristica y el siglo XII, podría ser discutido, si no revisado.

El autor no incluye a Hildegarda de Bingen entre las místicas, porque sus revelaciones se debieron a visiones proféticas y no extáticas, como fue el caso de Elisabeth de Schönau; pero esto resulta discutible, pues las visiones proféticas de Hildegarda tuvie-

ron lugar en el contexto de fenómenos místicos extraordinarios. Por otra parte, las afirmaciones sobre la escasa cultura de las místicas medievales centroeuropeas no tienen suficiente base objetiva, porque consta que su cultura podía equipararse prácticamente a la que se alcanzaba en las escuelas monásticas masculinas. Esto habría resultado más claro si se hubiese valorado, por ejemplo, toda la obra de Hildegarda de Bingen o la de Gertrudis de Helfta. En tal sentido no está totalmente justificada la tesis del autor, de que el paso de la lengua latina a la vernácula, en los escritos místicos femeninos, se haya debido a la deficiente cultura de las mujeres, si se piensa, por ejemplo, en el nivel cultural de Mectildis de Magdeburgo, que, no obstante, escribía en bajo-alemán.

E. Reinhardt

**José Javier SÁNCHEZ ARANDA** y **Carlos BARRERA DEL BARRIO**, *Historia del periodismo español desde sus orígenes hasta 1975*, EUNSA (Colección «Ciencias de la Información-Manuales», 14), Pamplona 1992, 545 pp.

Fruto de la progresiva madurez adquirida por la historia del periodismo en nuestro país nace este primer manual que trata toda la trayectoria periodística hasta fin de los años, todavía cercanos, del franquismo. Es esta la primera virtud que cabe descubrir en el libro escrito por estos dos profesores de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Navarra. Pero hay otros aspectos que también conviene reseñar, de los que sólo destacaré aquellos que guardan una relación más estrecha con la actuación de los católicos en el ámbito concreto del periodismo.

Por desgracia, como ha ocurrido en otras parcelas históricas, al estudiar la evo-

lución del periodismo apenas se ha destacado el papel que han tenido en nuestro país los católicos. Por el contrario, se ha solido insistir en la actitud retrógrada representada no sólo por los absolutistas contrarios al triunfo liberal (tanto en la época gaditana como en los tiempos isabelinos), sino también por los católicos evolucionados de principios de este siglo, refiriéndose especialmente, en este último caso, al «Debate» de la Editorial Católica. En definitivas cuentas, para muchos de los historiadores de nuestro periodismo es un lugar común afirmar que el catolicismo fue una rémora para la nueva sociedad que se pretendía crear, esa que representaba el progreso según las ideas predominantes más allá de nuestras fronteras.

Frente a ese simplismo, como demuestran los profesores Sánchez Aranda y Barreira del Barrio, se impone la realidad de una línea de progreso periodístico en la cual han tenido bastante que ver los publicistas católicos. Muchos son los nombres, en efecto, que podrían traerse a colación, pues si bien los más citados suelen ser religiosos y sacerdotes (como Balmes o el padre Garjón) hay que mencionar a otros católicos, tales como Navarro Villoslada o Vildósola, tradicionalistas; o Angel Herrera, Francisco de Luis o el colectivo «Tácito», democristianos; y esto sin entrar en la enumeración de eminentes periodistas que no hicieron una ostentosa defensa de la fe, aunque tenían una profunda convicción religiosa.

Además, el libro que nos ocupa indica acertadamente cómo se desarrollaron las iniciativas promovidas por estos hombres de la prensa. Para entender esto, los autores insertan tal cuestión dentro de otra más amplia como es la acción de los católicos en el seno de una sociedad que se configuraba de acuerdo a unos principios alejados, cuando no opuestos, a los suyos. Es por ello que los autores destacan la importancia del pontificado de León XIII, pues fue entonces cuan-

do se «exhortó a las grandes cruzadas de la inteligencia y del saber: había que oponer periódicos de alta calidad y católicos» (pág. 259). Esto fue un acicate que cuajó en publicaciones de buena factura periodística y capaces de competir con otras influidas por planteamientos anticlericales y que habían marcado la vanguardia del periodismo español. La respuesta católica fue clara, y así se explica que ya para 1920 de los 2.289 periódicos que salían a la calle, 1.006 eran catalogados por la estadística oficial como católicos, y que en 1920 y 1927 esa misma fuente ministerial indicaba que «El Debate» era el segundo diario en tirada. Hubo, pues, con el cambio de siglo, una mejora general, que hizo posible el surgimiento del tan ansiado rotativo católico madrileño. Curiosamente debe destacarse cómo la falta de ese diario en la capital fue la que impulsó las iniciativas católicas en las distintas regiones, para paliar de esa manera tal carencia. Al respecto, interesa comprobar que un buen número de los grandes diarios regionales actuales, nacidos por entonces, poseían en su origen una clara impronta católica.

Con todo, la inserción de los católicos en la España de la Restauración respondía a unos planteamientos, en cierta forma, limitados. «El hecho —dicen los autores— era que el ser católico constituía un sello que poseían algunos periódicos, que de esta manera manifestaban su condición [...] [Así] las publicaciones católicas se convirtieron en dependientes, por lo que se refería a los contenidos, respecto a la jerarquía correspondiente, y esto tanto si el periódico era de contenidos religiosos como si trataba de información general. Tal conexión con las esferas eclesiásticas hizo que en España, en momentos históricos posteriores, la prensa católica gozara de un estatuto jurídico privilegiado y no estuviera sujeta a la censura habitual» (pág. 258). Esto último hace referencia a los años del franquismo.



Porque, y esto no conviene perderlo de vista, tardaron muchos años hasta que se entendió dentro del ámbito eclesiástico en qué consistía la autonomía de las realidades seculares. Es cierto que, incluso en el momento presente, subsisten actividades inspiradas y alentadas por la Jerarquía católica, mas también lo es que se han desarrollado otras con similar e inequívoca inspiración pero sin llevar el distintivo aludido. Tal cuestión, debatida ahora, no es tratada directamente en el libro, si bien aparece reflejada.

Sin pretenderlo de una manera explícita, los autores salen al paso de otro error usual al hablar de la prensa católica durante el franquismo: afirmar la existencia de un grupo periodístico del Opus Dei. Lógicamente, las iniciativas que suelen vincularse a esta institución de la Iglesia no aparecen tratadas como un tipo específico, pues no hay razón histórica alguna que avale tal tratamiento. Por ello, al hablar de la actuación política de algunos miembros del Opus Dei, durante los años del franquismo, se afirma que «el Opus Dei no tuvo ni tiene una doctrina política porque sus fines son exclusivamente de índole espiritual y apostólico, y cada miembro tiene libertad para actuar en política según su libre juicio» (pp. 389-390); y, lo mismo cabe afirmar, evidentemente, de las actividades informativas de algunos miembros de la Obra.

Por lo tratado hasta ahora no hay que perder de vista que el libro es mucho más que nuestro resumen, y que trata de ofrecer una visión de conjunto, bastante equilibrada por cierto, de los diferentes aspectos configuradores de la actividad informativa en los últimos siglos. Como a toda síntesis, cabría hacerle el reproche de que hay más en él de lo que se dice... Pensado como instrumento para acercarse a la variopinta realidad del periodismo (también en medios audiovisuales), es este manual un ejemplo de buen ofi-

cio universitario, que sabe mantener la altura científica y la amenidad que permite el género cultivado.

F. Verdera

**Francisco Víctor SÁNCHEZ GIL-Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA (eds.)**, *De la América española a la América americana. Actas del Simposio América V Centenario 1492-1992*, Instituto Teológico de Murcia OFM (Serie Mayor-4), Murcia 1991, 196 pp.

En el marco de la celebración del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, el Instituto Teológico de Murcia OFM ha querido hacer su aportación. La obra que comentamos expone las sesiones del «Simposio América V Centenario», desarrolladas en Murcia en noviembre de 1990., auspiciadas por el Instituto citado. El Simposio procuró abordar, desde una perspectiva histórica, la obra del descubrimiento y evangelización del Nuevo Mundo. Entresacamos aquí algunas de las ponencias más directamente relacionadas con la historia de la Iglesia.

Antonio García y García, catedrático de la Universidad pontificia de Salamanca, se ocupó de las «Raíces medievales de América». Centró su exposición en los aspectos medievales del descubrimiento, la donación pontificia de Indias, las conquistas, y las instituciones jurídicas espirituales y temporales. Con una gran erudición, el profesor de Salamanca muestra los contrastes y similitudes del mundo americano y medieval, resaltando en los elementos de contraste la originalidad indiana. Un caso concreto: respecto a los privilegios otorgados por la Santa Sede a los religiosos por la bula «Exponi nobis» (1522), las concesiones son mucho más genéricas que en las de tiempos medievales hechas a los mendicantes. Ello originó,

como resalta García, gran libertad de acción de los misioneros, a la par que ruidosos conflictos de jurisdicción con los obispos. Destaca también el gran desarrollo de los concilios y sínodos americanos en el periodo que corre entre 1551 y 1629, es decir entre el primer concilio de México y el de Charcas o de Plata de 1629. Este esplendor, muy superior al de la Península, se debe en su opinión, entre otras causas, a «el elevado talante moral de los obispos convocantes y a la pujanza de aquellas nuevas iglesias» (p. 46).

A. Pérez Martín, catedrático de la Universidad de Murcia, se ocupa del problema ético de las conquistas, desde un aspecto muy concreto: busca los planteamientos éticos que subyacen en las diversas fases de la legislación de la Corona española, referente a las conquistas. Como se ve, se trata de un tema muy trillado por la historiografía, pero Pérez Martín, siguiendo una metodología muy precisa, construye un argumento coherente que supone una verdadera aportación. Estudia el problema en cinco fases: las primeras conquistas y su justificación, el surgimiento de la «duda indiana» (1511-1533), el planteamiento abierto de la «duda indiana» (1534-1549), la crisis de la «duda indiana» y la substitución paulatina de las conquistas (1549-1556) y, por fin, la supresión de las conquistas por razones éticas (1556-1573). En cada uno de estos periodos, el profesor de Murcia expone las circunstancias históricas —que llama los «supuestos de hecho»—, la ideología dominante y la respuesta legal. Presenta muy bien cada período con un aparato crítico muy desarrollado, a partir de largas citas de fuentes y con amplia y detallada bibliografía.

Pedro Borges, actualmente profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid, es uno de los mayores expertos en la historia de la Iglesia en América. En el presente Simposio Borges se propuso trazar

un panorama de la evangelización hispanoamericana (1492-1824), entendiendo la evangelización en sentido estricto, como la predicación del Evangelio a los pueblos de la América Española que lo desconocían. En su estudio sólo trata de la predicación a los indios y negros, y sólo durante la denominada etapa misional: el período en que un territorio determinado se encontraba en vías de cristianización o todavía nuevo en la fe, dependiente directamente de los misioneros. Esto es, el período de la predicación kerigmática. Borges estudia la organización de la evangelización a nivel jerárquico (Santa Sede, Corona española, episcopado, superiores religiosos), personal, territorial y jurídico. Describe la expansión misional cronológica y geográficamente. A continuación desarrolla algunos argumentos ya bien descritos en sus obras *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI* (1960) y *Misión y civilización en América* (1987). Estos temas son las dificultades y ventajas de la evangelización, los métodos misionales, la elevación humana del indio o transculturación, etc. En cuanto a los sistemas de predicación, Borges señala que los métodos preponderantes a partir de 1573, con la supresión de las conquistas bélicas, fue el de «evangelización protegida» y el de «predicación evangélica o apostólica»: es decir, la entrada de misioneros, con o sin escolta armada, en territorio indígnena aún sin conquistar. Haciendo un balance del entero proceso evangelizador, Borges afirma: «los resultados evidencian que los misioneros y cuantos colaboraron con ellos supieron imponerse a los factores adversos, no porque estos carecieran de importancia o porque fueran menores que los favorables, sino porque, además de verse ayudados por estos últimos, supieron sobreponerse a los primeros mediante el propio esfuerzo y la adopción de una metodología misional adecuada, lo que no quiere decir que fuera fácil» (p. 125). En resumen, el artículo de Borges constituye una visión



personal muy analítica, clara y profunda, fundada en el rigor histórico de fidelidad a las fuentes y en el sentido eclesial que demuestra al abordar la evangelización como obra conjunta de los agentes pastorales y el auxilio divino.

Las Actas del Simposio de Murcia, de las que hemos destacado algunas ponencias, suponen la presentación de unas magníficas síntesis históricas realizadas por grandes expertos. Podrán servir, en el futuro, como obra de referencia para el especialista o como punto de partida para el que se inicia en el estudio de la historia religiosa de Hispanoamérica.

L. Martínez Ferrer

**Francesco SANTI (ed.)**, *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi. Atti del Convegno di studio. Firenze 5-7 novembre 1990*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo («Quaderni di cultura mediolatina», 2), Spoleto 1993, 416 pp.

Como es sabido, el teólogo calvinista Paul Sabatier (1858-1928), discípulo de Ernest Rénan en el Colegio de Francia, publicó, en 1894, una notable vida de san Francisco de Asís, que ha marcado profundamente las investigaciones históricas sobre el tema. Sabatier estudió la evolución de la espiritualidad franciscana y de la fraternidad fundada por el Poverello, desde la perspectiva de la crítica liberal, que se había originado en los ambientes intelectuales protestantes de finales del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX. De esta forma, distinguió entre el san Francisco de la historia y el Francisco de los franciscanos; o, en otros términos, entre san Francisco y el franciscanismo.

El éxito de los presupuestos historicistas de Sabatier se debe a que su modelo historiográfico tiene un fundamento bastante sólido en las fuentes históricas franciscanas. En otros términos: que a la muerte de san Fran-

cisco se desató, efectivamente, una polémica intrincadísima entre los primeros de la fraternidad y los franciscanos de la comunidad, sobre la correcta interpretación del legado franciscano e incluso de la misma vida del fundador. La reconstrucción e interpretación de esas polémicas ha dado lugar a lo que la medievalística conoce con el nombre de «cuestión franciscana».

Sin embargo, la perspectiva de Sabatier ya no es la actual, a pesar de que muchos de sus presupuestos metodológicos y doctrinales han sido aceptados por la comunidad científica. Como muy bien lo ha expresado la profesora Edith Pásztor (Universidad de La Sapienza, en Roma), la historiografía más reciente no pretende ya una reconstrucción de la verdad histórica de san Francisco, como perseguían los historiadores de finales del XIX, sino más bien esclarecer la pluralidad de visiones que, acerca de san Francisco, surgieron desde primera hora; en concreto, entre 1229/30 y 1318, poco antes de las solemnes intervenciones de Juan XXII. En este marco analítico, dos fechas son fundamentales: 1244, fecha en que el general Crescencio da Jesi determinó recoger los testimonios de los primeros, dando lugar a los escritos del hermano León y a la primera *Vida* de Tomás de Celano; y 1266, en que el capítulo general, reunido en París, declaró oficial la *Legenda maior* y mandó destruir todas las vidas compuestas anteriormente, incluidas las dos *Vidas* de Tomás de Celano (cfr. pp. 34-35).

En el contexto de este problema, apasionante para la medievalística —tanto italiana, como ibérica, puesto que aquí floreció la Observancia— se inscriben las actas que ahora reseño. A la memoria del eminente historiador italiano Ezio Franceschini (1906-1983), la fundación que lleva su nombre convocó un seminario sobre el tema «*Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*», reunido en Florencia, del 5 al 7 de noviembre de 1990.



Ahora se publican las actas bajo los auspicios del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, de Spoleto. La nómina de participantes fue impresionante: Claudio Leonardi, Grado G. Merlo, la ya citada Edith Pásztor, Ovidio Capitani, Chiara Frugoni, Jacques Guy Bougerol, Roberto Rusconi, Kaspar Elm, Roberto Lambertini, etc. El volumen, que recoge también las discusiones de las ponencias, ha sido editado por Francesco Santi, bien conocido de los historiadores españoles por sus magníficos estudios sobre Arnau de Vilanova.

Imposible referir ni siquiera las líneas más generales del debate. Por centrarme en un tema, destacaré una intervención del profesor Roberto Rusconi, de la Universidad de Salerno. Comentando la ponencia de la profesora Pásztor, dijo: «Creo que debemos entrar en el próximo milenio, dejando finalmente atrás la 'cuestión franciscana', que, como indica su denominación original, es un problema que se remonta a Salvatore Minocchi [1902], y es, por lo tanto, un problema decimonónico, como la cuestión homérica. Se trata, sin embargo, de dejar atrás la cuestión conscientes de que Francisco de Asís, al contrario que Homero, ha existido realmente, y que se puede ir a ver dónde se custodian sus huesos. No es una figura mítica, sino histórica» (pp. 339-340). La intervención me parece destacable, puesto que la aceptación de los presupuestos metodológicos de Sabatier ha acabado difuminado la historicidad del propio Poverello o, al menos, ha trivializado o mitificado —según los casos— su verdadera existencia, concediendo un relieve excesivo a una supuesta creatividad de los hijos de san Francisco.

Durante el coloquio, una aportación del P. Bougerol, editor de san Buenaventura y destacado franciscanista afincado en París, contribuyó también, a mi entender, a redimensionar el problema: «Debo decir que, después de años y años de leer y estudiar a Bue-

naventura, pienso que puedo concluir que Tomás de Celano recibió directamente de Francisco la imagen de éste, y que sobre tal base intentó escribir una biografía; mientras que Buenaventura recibió de la Iglesia a Francisco, y no del mismo Francisco o de la fraternidad. Buenaventura recibió del papado la figura de Francisco. El Serafico escribió un prólogo [referencia al prólogo de la *Legenda maior*] según las exigencias del género hagiográfico, pero el resto lo hizo escribir por sus secretarios, entresacando epígrafes de las diversas fuentes, que, luego, podían ya ser destruidas» (p. 342). Para Bougerol, por tanto, Buenaventura también entroncaría directamente con los orígenes, bien a través de los testimonios de la primera generación, bien por la mediación magisterial de la Iglesia.

Finalmente quisiera destacar la ponencia de Jacques Guy Bougerol, acerca de los estudios franciscanos entre 1219 y 1253, principalmente en París, aunque también en otras ciudades. Ya en 1219 los franciscanos asistían a las lecciones de la Facultad de Teología parisina. En 1224 recibían enseñanzas del maestro Roberto Grosseteste, en Oxford. Pero, incluso mucho antes, en 1211, tenían un escuela interna de Teología en Bolonia. Etc.

A la vista de los datos recordados por Bougerol, o sea, que Buenaventura tomó en cuenta todas las tradiciones al encargar que se redactase su *Legenda maior*, y que los «estudios» —a distintos niveles— estaban ya establecidos en vida del propio Francisco, ¿pueden mantenerse todavía las tesis radicales de la «cuestión franciscana»? Pienso que la intervención de Rusconi estaba perfectamente justificada... Habría que aplicar una prudente, pero enérgica, desmitologización de ese san Francisco supuestamente elaborado —o manipulado— por las generaciones posteriores. En otros términos: el Francisco de la comunidad es también el verdadero Francisco.

Estas actas van a constituir, pues, un lugar de referencia obligado del medievalismo



en general, y del franciscanismo en particular. Algunas ausencias importantes fueron justificadas, en el discurso inaugural, por el profesor Leonardi: «Non abbiamo voluto che fosse, e non solo per motivi finanziari, un grande convegno, un convegno fatto per un publico numeroso, ma un incontro tra coloro che hanno interesse al problema».

J. I. Saranyana

**Josep Ignasi SARANYANA**, *El Quinto Centenario en clave teológica (1493-1993)*, Ediciones Eunat («Acta Philosophica», 5), Pamplona 1993, 86 pp.

Con el segundo viaje colombino (1493) pasaron a las Antillas los primeros evangelizadores. Al cumplirse el quinto centenario del comienzo efectivo de la evangelización americana, Juan Pablo II concedió un jubileo especial para España y las naciones de América Latina, desde el principio de la cuaresma hasta la solemnidad de Pentecostés. La presente monografía ha sido publicada, pues, con motivo de este aniversario. El autor, buen conocedor de la teología latinoamericana, fue perito designado por la Santa Sede en la IV Conferencia General de Santo Domingo (octubre de 1992), y es Profesor ordinario de Historia de la Teología en la Universidad de Navarra.

Recoge ahora tres estudios suyos muy recientes, publicados en distintas revistas, que reedita ligeramente aumentados y con nuevas referencias bibliográficas. En ellos analiza la primera evangelización, la llamada «evangelización fundante o constituyente», desde la unidad que le ofrece la perspectiva teológica. Este período fundante suele encuadrarse entre 1524, fecha de la llegada a Nueva España de los «Doce apóstoles» franciscanos, y 1585, año en que se celebró el III Concilio Mexicano, el último

de los grandes concilios provinciales hispanoamericanos de la primera época, y aquél que supuso la plena acogida de los decretos tridentinos por parte de la Iglesia novohispana. (En el Virreinato del Perú, 1582/83, fecha del III Limense, paralelo en importancia al homónimo del hemisferio norte). Se podría decir, por tanto, que esta monografía presenta sintéticamente las principales síntesis teológicas latinoamericanas que se han interesado —en los últimos años— por los orígenes de la Iglesia en América.

En efecto; en el primero de los tres capítulos, titulado «Influencia de la conmemoración del quinto centenario en la teología latinoamericana», Saranyana estudia cómo se elabora actualmente una teología latinoamericana que tome en cuenta la experiencia pastoral y teológica de la primera evangelización. Repasa algunas de las aportaciones más conocidas, como las de Leonardo Boff, Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel y otras, que analiza con bastante detalle y enjuicia críticamente.

En el segundo capítulo, rotulado: «América, Iglesia católica e historia de la Iglesia», formula sus propias tesis epistemológicas, acerca de cómo historiar la Iglesia en América Latina. Esto le exige una interesante reflexión, desde una perspectiva complejiva (epistemológica y metodológica), relativa la condición científica de la «Historia de la Iglesia» en general, y, en particular, sobre la forma de comprender la primitiva vida religiosa cristiana en el continente americano. Sostiene, en primer lugar, la esencia teológica de la «Historia de la Iglesia». Y afirma, además, que el comienzo de la evangelización consistió, aunque sólo en un primer momento, en un trasplante a América de la Iglesia española, ya previamente reformada, es decir, con anterioridad a Trento; y que, muy pronto, a los pocos años, esa Iglesia trasplantada se inculturó perfectamente en las grandes culturas nucleares



americanas. Ciertamente, hay que estudiar la historia de la Iglesia en América a partir de la vida religiosa española bajomedieval y de sus experiencias pastorales en Granada y Canarias; pero sin olvidar que si el historiador se quedase sólo en este primer escalón, falsearía la historia del cristianismo americano.

Finalmente, el tercer capítulo es una crónica histórico-doctrinal de la Conferencia de Santo Domingo; tema en el que habla no sólo como testigo cualificado, sino también a partir de las reacciones que ha suscitado la citada asamblea. Aquí aborda especialmente las corrientes teológicas que confluyeron en la IV Conferencia y el valor teológico de la síntesis alcanzada por los obispos latinoamericanos. Esta crónica se reproduce ahora bastante ampliada y puesta al día, con muchos datos de primera mano, de difícil acceso, tomados de los boletines de prensa de la Conferencia y de los debates acaecidos en el aula dominicana. Saranyana pretende modificar la perspectiva desde la cual se observan las conclusiones de Santo Domingo. Hasta ahora se ha insistido demasiado —en su opinión— acerca del cambio de método. Ese cambio es innegable, pero debería matizarse convenientemente. Lo decisivo no es el método, sino la teología que subyace al método. El Autor se aplica, pues, a rescatar los presupuestos teológicos de Santo Domingo.

Libro de lectura generalmente fácil, aunque no exento de algunos escollos especulativos, que requieren un buen conocimiento de las corrientes filosóficas y teológicas actuales. Es innegable que presenta una panorámica bastante completa de los debates teológicos encendidos con motivo del quinto centenario. No faltan aportaciones muy personales del autor, en la línea no sólo histórica, sino sobre todo teológica, que convendrá tomar en consideración.

P. Tineo

**Josep-Ignasi SARANYANA**, *Grandes maestros de la Teología. I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, prólogo de Melquiades Andrés-Martín, Editorial Atenas («Síntesis», 7/4), Madrid 1994, 276 pp.

Este curso reproduce las lecciones que el profesor Saranyana dicta, desde 1984, en el segundo ciclo (ciclo de Licenciatura) de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Son las primeras siete lecciones, por las que desfilan once teólogos, estudiados bajo la perspectiva, no tanto de sus propias síntesis teológicas, cuanto, sobre todo, por su modo de incorporarse al contexto cultural de sus respectivas épocas y de teologizar desde ellas. Esto constituye, como señala el profesor Andrés-Martín, en el prólogo, una de las novedades más importantes del libro; y quizá sea también la causa de la viveza del texto y de su interés, aun cuando no carezca de pasajes realmente complejos y densos, que exigen al lector un buen conocimiento de las teologías de los autores historiados.

Los teólogos presentados son: el alejandrino Orígenes y su contexto medio-platónico; san Agustín y su itinerario hacia Dios, como razón vital de su teología; san Anselmo de Canterbury y las razones necesarias, como expresión de la dialéctica feudal y del realismo extremo preescolástico; santo Tomás de Aquino, sus presupuestos gnoseológicos y epistemológicos, y las reglas deontológicas del oficio de teólogo; la cuestión de la teología franciscana (Buenaventura, Duns Escoto y, sobre todo, Ockham), es decir, si existe o no una teología específicamente franciscana y cuáles, en ese caso, son sus elementos fundamentales; Cayetano y la recepción del tomismo, con un excursus sobre la acogida de las XXIV tesis tomistas en los años de la Gran Guerra europea (1914-1919); y, finalmente, un extenso capítulo sobre los primeros teólogos de la Facul-



dad de Teología de México, con una amplia exposición doctrinal sobre Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma y Pedro de Pravia.

La última lección constituye una destacada novedad, y abre el panorama de la Historia de la Teología al mundo americano, ya desde los comienzos de la época colonial. La presencia de la teología latinoamericana en la manualística, con motivo de las polémicas sobre la teología de la liberación, es indiscutible; lo nuevo consiste en incorporar a los cursos universitarios el acervo teológico americano de los comienzos. De momento, el Autor se circunscribe a México, puesto que el límite *ad quem* de su libro es finales del siglo XVI. Esperemos que en el segundo volumen, que habrá de comenzar en el XVII, tenga en cuenta la importante aportación de la Universidad de San Marcos, que alcanzó su esplendor teológico en el seiscientos.

En esta monografía no están, es obvio, todos los grandes teólogos católicos. En cualquier caso, están los más significativos del período, aunque algunas ausencias son sensibles: por ejemplo, Pedro Abelardo, con su incuestionable espíritu combativo e innovador; o Nicolás de Cusa, teólogo de recia personalidad, precursor de tantos debates, como la discusión sobre el agnosticismo teológico. Pero, las razones de la selección son claras, y el lector debe de convenir en que, sobre la base de tales criterios, los autores han sido bien elegidos: todos ellos han dialogado con su época y han establecido pautas de reflexión teológica para los contemporáneos. Orígenes, en efecto, ha tenido presente el medioplatonismo y el gnosticismo; Agustín, el neoplatonismo y el academicismo romano; Anselmo de Bec, la dialéctica y la discusión sobre los universales; Tomás, el peripatetismo arabizante; los tres franciscanos, el agustinismo aviebronante y el carisma fundacional del Poverello; Cayetano,

el racionalismo averroísta paduano; y los tres novohispanos, el contexto del nuevo mundo americano. Los once, por consiguiente, representan modelos de inculturación o, en términos más llanos, de diálogo con las circunstancias de su siglo. Esto constituye evidentemente un estímulo para las jóvenes generaciones de teólogos de nuestra época, y justifica plenamente su elección para un curso de «grandes maestros de la Teología». El alumno tiene garantizado que aprenderá mucho siguiendo el itinerario de cada uno de ellos. Y el especialista tendrá a la vista una interpretación original y profunda del talante teológico de once maestros importantes, que le llevará a reflexionar sobre uno de los problemas más acuciantes de nuestra época: la inculturación de la fe en lo que algunos han denominado «postmodernidad».

Por último, señalar que la obra se enriquece con un cuidado índice onomástico, y que la bibliografía recogida por el A. es amplia y actualizada, con frecuentes referencias a publicaciones de 1993.

M. Lluch-Baixauli

**Laurence K. SHOOK**, *Étienne Gilson*, trad. ital. y pres. de Inos Biffi, Jaca Book («I Medievalisti», 1), Milano 1991, 496 pp.

El Prof. Shook, que fue presidente del Instituto Pontificio de Toronto en la década de los sesenta, ha escrito una biografía encomiable de Gilson. Publicada en inglés por el Pontifical Institute of Mediaeval Studies, en 1984, ahora se edita en Europa con una brillante presentación del Prof. Inos Biffi, de la Facultad de Teología de la Italia Septentrional y codirector, con Costante Marabelli, de la «Biblioteca di Cultura medievale». La versión italiana ofrece también otra importante novedad: frecuentes notas con asteris-



co (\*), tomadas de los recensores de la edición canadiense, principalmente del recientemente fallecido Prof. Fernando Van Steenberghe, precisando algunas afirmaciones de Shook, concretamente las relaciones de Gilson con los círculos medievalistas lovanieneses. En su introducción, Biffi cae en la tentación —¡cómo no!— de entrar en la discusión acerca de la «filosofía cristiana», tema que, como se sabe, y queda suficientemente subrayado en la biografía, constituyó uno de los asuntos centrales en la vida intelectual de Gilson.

Esta biografía es magnífica, y su interés va en aumento a medida que progresa la vida de Gilson. Al principio tiene un *tempo* más bien lento —son los años de la infancia y juventud—; pero, a medida que Gilson entra en su madurez, sobre todo a partir de la década de los veinte, el libro apenas puede dejarse, y eso que es voluminoso en extremo. Pasan a la vista del lector sus actividades universitarias (La Sorbonne, El Colegio de Francia, la fundación del Pontificio Instituto de Toronto, sus cursos en USA e Inglaterra, etc.); sus intervenciones en la Académie Française; su vida pública (la ONU [Conferencia de San Francisco], la UNESCO [1945 y 1946], sus posición neutralista ante la OTAN y el *affaire* Gilson de los años 1950-51, que tanto pesar le causó, las embajadas representando a Francia); su colaboración con el MRP y su desengaño de la política; la intervención en la prensa, desde primera hora; etc. Sus relaciones con Chenu, De Lubac, Marcel, Maritain y tantos otros, siempre fluidas; y sus problemas con Boyer, Garrigou-Lagrange y algunos teólogos romanos, y con los filósofos de Lovaina.

Pero, sobre todo, interesa la génesis de sus libros. En esta biografía se ven nacer y crecer, hasta madurar, las grandes monografías sobre Tomás de Aquino, Buenaventura, Agustín de Hipona, San Bernardo,

Juan Duns Escoto, Dante, etc., desde su temprana tesis doctoral sobre Descartes; y los libros de síntesis, entre ellos especialmente *El espíritu de la filosofía medieval* (1932), *La unidad de la experiencia filosófica* (1937), *El ser y la esencia* (1948) y tantas otras monografías que han sido libros de iniciación a la medievalística para muchas generaciones, y todavía ahora.

Un aspecto inédito de Gilson, y que aquí aparece reflejado nítidamente, son sus relaciones familiares, sobre todo con su esposa Thérèse, y el nacimiento y vida de sus hijos: la decepción por la soltería de sus hijas y las dificultades con su hijo. La vida afectiva de Gilson, vertida en las cartas de amor a su esposa, constituye un episodio importantísimo para comprender la sensibilidad del gran filósofo francés. Lástima que Shook no haya explotado más todavía esta vía, que se va apagando —en el relato— a medida que Gilson se transforma en hombre público.

Muy interesante, también, y bien resaltado por Shook, es el apostolado doctrinal de Gilson. El medievalista francés tomó progresivamente conciencia de la importancia de este apostolado, si así se puede decir. O sea, se percató cada vez más, a medida que transcurrían los años, de la importancia de su presencia en la escena pública para defender valores humanos y cristianos. Fue, por ejemplo, un tenaz luchador en favor de la libertad de educación. Toda su obra constituyó, es preciso reconocerlo, un gran apostolado cultural, desde que se propuso introducir las enseñanzas sobre filosofía medieval en La Sorbonne, pasando por las polémicas sobre la filosofía cristiana, hasta su descubrimiento del *actus essendi* tomista.

En definitiva: una biografía que todo medievalista debería conocer a fondo y haber meditado.

J. I. Saranyana



Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf («Vestigia» 13, Pensée antique et médiévale), Paris 1993, XVIII + 592 pp.

El A. es Profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza). En esta obra que ahora reseñamos, se nos ofrece una nueva introducción a Tomás de Aquino, tanto a la biografía personal como a la obra literaria. La intención de Torrell es poner a disposición del gran público de habla francesa el estado actual de las investigaciones históricas sobre la vida y las obras de santo Tomás, que en los últimos años ha aumentado mucho.

Tiene en cuenta las clásicas obras de A. Walz-P. Novarina, *Saint Thomas d'Aquin* y la del padre Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint thomas d'Aquin*. La primera, aparecida el año 1953 y traducida al francés en 1962, comenzaba a envejecer seriamente. La segunda, del año 1957, aunque ha rendido un servicio incomparable a historiadores, filósofos y teólogos, y es reconocida por los medievalistas como la introducción que ha llenado una época, tampoco ha escapado al envejecimiento. Torrell tiene en cuenta también las dos obras más recientes de James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works* y de Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. La primera fue publicada por primera vez en 1974 y reeditada en 1983. Fue traducida al italiano en 1988 y al francés en 1993. Felizmente, una versión española va a aparecer próximamente en Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA). En realidad, la obra de Weisheipl sigue siendo plenamente actual, salvo detalles concretos, pero Torrell ha querido dar una exposición distinta a la materia. En cuanto a la obra de Pesch, aunque es también plenamente ac-

tual, hay que tener en cuenta que no es una «introducción» pacífica, puesto que en algunas cuestiones se ve influida por la atmósfera de controversia en la que el autor se desenvuelve.

En definitiva, Torrell intenta una «última introducción» que aproveche todo lo que la más reciente investigación ha aportado y corrija los errores que la bibliografía arrastraba todavía. Esta nueva aproximación a la biografía de santo Tomás presenta la obra intelectual bien situada en un tiempo y un espacio determinados. Su existencia en movimiento, a lo largo de la cual sus profundos trabajos se desarrollaron muchas veces bajo el signo de la urgencia y la precariedad de medios.

Desde el primer capítulo: *Una juventud agitada*, hasta el capítulo catorce: *Los últimos meses y la muerte*, Torrell logra estructurar bien los diversos períodos biográficos (formación, primeras enseñanzas, diversas estancias parisinas e italianas) con la exposición sintética de las obras que santo Tomás iba escribiendo. Nos parece que esto está muy bien logrado. Al final añade dos capítulos. Uno sobre la posteridad inmediata a su muerte, en el que trata de las disputas en torno al año 1277. Y un epílogo sobre su canonización en Aviñón.

Torrell sigue paso a paso el desarrollo de la vida de santo Tomás y así va presentando en las diferentes etapas cronológicas, cada una de sus obras con su contexto, fecha y contenido. Este orden favorece la claridad biográfica. Pero la exactitud cronológica no es sólo un escrúpulo de historiadores; para comprender bien muchos de los escritos de santo Tomás es indispensable el conocimiento exacto de su contexto. El conjunto de las aportaciones de la investigación histórica más reciente permite hoy rectificar muchos datos que se presentaban como aproximados o probables en la bibliografía sobre santo Tomás.



El trabajo de Torrell ha sido completado por su colaborador Gilles Emery con una cronología (pp. 479-482); un Catálogo breve de las obras de santo Tomás (pp. 483-525), muy preciso y detallado que reúne lo esencial de lo que se sabe sobre el tema. En el catálogo se presenta cada escrito con la fecha y el lugar de composición, la finalidad esencial y las principales ediciones y traducciones que se le han hecho. Para el orden de esta clasificación de las obras Emery sigue la establecida por Weisheipl, que seguía la de I. T. Eschmann. Al final del catálogo se señalan las principales obras inauténticas que la tradición ha atribuido a santo Tomás. Por último, presenta también una abundante bibliografía (pp. 529-567) de monografías y artículos de mucho interés.

M. Lluch-Baixauli

**Albert VICIANO**, *Retórica, Filosofía y Gramática en el Aduersus nationes de Arnobio de Sica*, Peter Lang Verlag («Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter», III), Frankfurt a. M. 1993, XIV + 310 pp.

El intercambio cultural entre los países de la Comunidad Europea, que recientemente ha pasado a denominarse Unión Europea, propicia felices fenómenos como es el del libro que ahora reseñamos: una tesis doctoral en Filología Clásica, defendida en la Universidad de Navarra, ha sido publicada por una editorial alemana, Peter Lang, que se autodenomina «editorial europea de las ciencias».

Esta tesis analiza desde presupuestos filológicos la obra de un apologista cristiano de comienzos del siglo IV, Arnobio de Sica, ciudad hoy sita en Túnez y denominada El Kef (o Al Kaf). Ya en la elección del tema apreciamos una novedad, pues no son muy frecuentes los estudios filológicos de los apo-

logistas y especialmente de los siete libros *Aduersus nationes* de Arnobio.

Esta investigación consta de una extensa introducción, de seis capítulos y de conclusiones, todo ello seguido de la Bibliografía y de variados índices: versículos bíblicos, pasajes del *Aduersus nationes*, autores antiguos y modernos, palabras latinas y griegas.

La introducción no sólo presenta la personalidad y la obra literaria del rétor de Sica, sino que también expone la historia del género literario de la apología cristiana y una visión general de las doctrinas lingüísticas de la Antigüedad a tenor de las investigaciones recientes sobre este periodo de la historia de la Lingüística. Y es que el lenguaje era un tema habitual entre los apolo-gistas cristianos, los cuales habían de defenderse de la acusación de que el *nomen Christianum* significaba una realidad malvada y del reproche de que los Evangelios estaban escritos en un lenguaje callejero y sórdido, alejado de las normas retóricas y gramaticales. A esto se añade que, para componer sus discursos o tratados de defensa, los apolo-gistas debían servirse de los recursos oratorios propios de la cultura de su época. Puesto que tres son las disciplinas en que en la Antigüedad se abordaban los estudios lingüísticos —la Retórica, la Gramática y la Filosofía—, Viciano considera desde estas tres perspectivas los pasajes en que Arnobio desarrolla explícitamente su doctrina retórica y gramatical.

A estos pasajes (*Adu nat.* I 58-59, II 6, II 11, V 33) se dedican cuatro capítulos. El primero muestra las enseñanzas que Arnobio imparte sobre la elocuencia, en forma de binomio: autor y receptor; *pompā sermonis* y *triuialis humilitas, utilitas* y *uoluptas, eloquentia* y *uirtus*. El segundo analiza detalladamente todo el vocabulario retórico de esos textos: en primer lugar, los términos que forman parte del vocabulario básico de la retórica y, luego, los correspondientes a las partes más



importantes del *ars rhetorica*: la *inuentio*, la *dispositio* y la *elocutio*. El tercer capítulo, además de explicar los términos filosóficos que se entremezclan con los retóricos en esos pasajes, se explaya en la noción de *ueritas*, de modo que se tienen en consideración enseñanzas arnobianas presentes en el resto de su obra. El capítulo cuarto aborda las enseñanzas gramaticales de esos mismos pasajes: la pronunciación del acento grave y circunflejo en latín; clases de palabras y categorías gramaticales, sobre todo el término *articulus* y la cuestión del género gramatical; y, por último, se exponen los datos actualmente disponibles en la literatura latina conservada acerca de los cinco gramáticos que Arnobio cita en *Adu. nat.* I 59, 13: Epicado, Ceselio, Verrio, Escauro y Niso.

Los dos últimos capítulos del libro se abren a la totalidad de la obra *Aduersus nationes*. El quinto analiza el término *uox* y se plantea la cuestión del lenguaje articulado, al que Arnobio concede especial importancia porque pone de manifiesto la racionalidad de la naturaleza humana. Y el sexto trata los temas lingüísticos clásicos en la apologética cristiana: las palabras pronunciadas por Cristo antes de obrar un milagro; la eminencia del nombre *deus*; y los nombres propios de los dioses grecorromanos.

La terminología retórica, gramatical y filosófica del rétor de Sica pone de manifiesto su dependencia de modelos clásicos de la literatura latina —la *Rhetorica ad Herennium*, las obras de Cicerón— y postclásicos —las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano, el epistolario de Séneca, los tratados sobre oratoria de Tácito, Aulo Gelio, Suetonio y otros—. Además, las doctrinas gramaticales del *Aduersus nationes*, aun siendo más bien breves y tangenciales, resultan especialmente interesantes si se tiene en cuenta que esta obra es anterior a los tratados de Gramática de los siglos IV al VI, que se nos han conservado; por eso, a través de los pasajes en que Ar-

nobio muestra sus conocimientos gramaticales, se deja transluir la continuidad con que se transmitió la doctrina gramatical romana de unas generaciones a otras y se aprecia un preludio de lo que contendrá el *corpus* doctrinal de especialistas como Carisio, Nonio, Pompeyo, Diomedes, Prisciano, etc. Interesante es también, desde esta perspectiva histórica, la sugerencia de Viciano, según la cual Arnobio pudo influir en las doctrinas de San Agustín sobre el signo lingüístico, expuestas en *De magistro* y *De dialectica*.

La tesis arnobiana es más filosófica que retórica, pues, en continuidad con la tradición cultural grecorromana y con las exigencias de la apologética cristiana, se plantea la capacidad que el lenguaje tiene de expresar la verdad de las *res* mediante los *uerba*. Según Arnobio, el lenguaje humano es sólo relativo en orden a expresar la verdad. Ni las palabras, ni las leyes prosódicas —acentuación— o morfosintácticas —clases de palabras y categorías gramaticales— son necesarias para la expresión, comprensión y diálogo entre los hombres (*Adu. nat.* I 59, 3). Incluso entre los más cultos se cometen solecismos y barbarismos (I 59, 13). La expresión de la verdad puede entenderse perfectamente o, por el contrario, manipularse totalmente con independencia de los errores léxicos o gramaticales: «*Quamquam si uerum spectes, nullus sermo natura est integer, uitiosus similiter nullus*» (I 59, 7). Sin que Arnobio excluya el papel de la educación y de la cultura para adquirir la virtud, ésta se obtiene plenamente como don divino. De esta forma se expresará también en el siglo IV Mario Victorino, un neoplatónico que, como Arnobio, se convirtió en su vejez al cristianismo; Victorino, siguiendo a Platón, sostiene en un Comentario al *De inuentione* de Cicerón que el origen más perfecto de la virtud humana es una donación de la misma por Dios, pues, poseyendo esta virtud, el sabio usa correctamente el lenguaje y convence a los demás por medio de su



irrevocable *auctoritas*. En el caso de Cristo, *auctor bonus* (*Adu. nat.* II 11), —puntualiza Arnobio— su autoridad se corrobora por la realización de obras milagrosas. Por tanto, es Cristo quien con una lengua *simplex* (I 46, 2), repleta de *popularia et cotidiana uerba* (I 45, 1) pone de manifiesto al *deus uerus* (I 44, 1). Los Evangelios están escritos por hombres de *mens simplex* (I 58, 1); usan un lenguaje corriente y cotidiano y, aunque contengan barbarismos y solecismos (I 59, 13), enseñan la verdad. Por consiguiente, la unión de la tríada platónica *simplex, bonus* y *uerus* en la *uirtus* del hablante es la clave de la expresión de la verdad por medio del lenguaje; y no las palabras, ni las normas gramaticales, ni los recursos retóricos.

El libro de Viciano ilumina un aspecto, hasta ahora un tanto olvidado por la investigación moderna, ya que, al trazar la historia de la Lingüística, la importante figura de San Agustín queda desprovista de los precedentes cristianos en que pudo inspirarse. En cambio, queda bien claro, tras la lectura de este libro, que a un apologista como Arnobio, sin duda leído por Agustín, le interesan altamente las cuestiones lingüísticas. Este trabajo no sólo merece ser incluido en los estudios de Filología Clásica y de Patrología, sino también en los de la Historia de la Lingüística. Por ello, nuestra felicitación se dirige al autor y a la Directora de la tesis doctoral, la Dra. Carmen Castillo. Igualmente nos congratulamos con los editores alemanes de la colección «Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter», Andreas Spira, Hubertus R. Drobner y Christoph Klock, por haber contribuido a estrechar lazos académicos entre la Universidad alemana y la española.

D. Ramos-Lissón

Juan Luis VIVES, *El alma y la vida*, con introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Ajuntament de València («Colección J. L. Vives», 1 A), Valencia 1992, 389 pp.

Digno de elogio es el esfuerzo que el Ayuntamiento de Valencia lleva a cabo para publicar la traducción castellana de la obra de Juan Luis Vives. El profesor Ismael Roca Meliá, Catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca y actualmente Titular de Filología Latina en la Universidad de Valencia, ha contribuido a este proyecto con la traducción del *De anima et uita*. Roca Meliá es un relevante especialista en Vives. Junto con los Profesores de Derecho August Monzón y Enrique González ha preparado la edición de las obras jurídicas del célebre humanista. También se le encargó la parte jurídica y religiosa de la Antología de Vives, ya en prensa, que edita la Universidad de Valencia, a saber: los opúsculos *Aedes legum* y *Praefatio in leges Ciceronis* y la *Introductio ad Sapientiam*. Sobre el emblemático pasaje de *Aedes legum* 5-10 ha realizado un amplio comentario filológico. Y ahora publica la traducción del tratado *De anima et uita* en esta colección, de la que es el director.

El estudio de Vives acerca de *El alma y la vida* tiene un predominante carácter filosófico-antropológico, en atención a su análisis de las operaciones del alma basado en la reflexión y en la observación empírica, independientemente de razonamientos metafísicos. En su condición de pedagogo y humanista Vives descubre de qué forma el conocimiento de las operaciones del alma conduce a la reforma de las costumbres y al progreso moral. Por tanto, esta obra no es un tratado de psicología racional de corte escolástico, aunque muchos de sus términos y conceptos haya que retrotraerlos a Aristóteles y a Sto. Tomás de Aquino. Esta obra de Vives está distribuida en tres libros: I. El



alma de los animales, II. El alma racional, III. Las emociones. En consecuencia, al estudiar el alma, va a ocuparse de las distintas formas de vida comprendidas en ella: la vegetativa, la sensitiva, la cognoscitiva y la racional. Algunos críticos no han dudado en calificar *El alma y la vida* como la obra cumbre de Vives, abierta ya a todas las sugestiones de la vida moderna.

El trabajo aquí presentado por Roca Meliá es excelente. Su cuidada traducción supe- ra en calidad y precisión a las dos traduccio- nes al castellano hasta ahora existentes: la de J. Otañón (Madrid 1916) y la de L. Riber (Madrid 1947/48). Esta mejoría en la versión castellana se debe no sólo a que la técnica de la traducción ha avanzado desde entonces, si- no también porque el traductor se ha benefi- ciado de diversos estudios sobre esta obra de Vives publicados posteriormente, sobre todo de A. Fontán, C. Noreña y M. Sancipriano. Además, Roca Meliá ha partido de un texto latino más seguro: la *editio princeps* de Basi- lea (1538), la edición de las *Opera omnia* de Mayans (1782), que siempre brinda la varian- te adecuada para los pasajes confusos de la *editio princeps*, y también la edición con texto revisado de M. Sancipriano, *De anima et uita*, Padova 1974. En orden a facilitar la com- prensión del pensamiento de Vives, Roca Me- liá ha dividido los capítulos de su obra en pá- rrafos que ha numerado. La traducción está acompañada de abundantes notas aclaratorias a pie de página. Si éstas son siempre con-

venientes, en una obra literaria tan técnica en la que su autor recurre a tantas y tan di- versas fuentes de información, a las que ade- más se alude de forma muy imprecisa, las no- tas se hacen absolutamente necesarias. Estas tienden a aclarar algunas veces el sentido del párrafo o del capítulo, pero en su inmensa mayoría se ordenan a precisar la fuente ex- plícita o implícita utilizada por Vives.

La obra de Roca Meliá consta de tres partes. La parte central es la traducción del *De anima et uita*, precedida de una amplia In- troducción y seguida de un útil índice de nombres propios. En la Introducción se encuentran una detallada exposición del con- tenido de la obra de Vives, un estudio de su estilo literario y una magnífica clasificación de las fuentes grecorromanas y bíblico- patrísticas del *De anima et uita*. Roca Meliá acierta de lleno no sólo en exponer la síntesis del contenido filosófico de esta obra, sino también en defender que el *De anima et uita* posee un estilo altamente literario aun tratán- dose de una obra predominantemente filosó- fica. Se concluye la Introducción con una se- lección bibliográfica.

Felicitemos al Profesor Roca Meliá por su esfuerzo de actualizar el pensamiento vi- vista mostrando con una traducción, concien- zudamente elaborada, la profundidad y viveza del ilustre humanista valenciano.

A. Viciano