

1) PATROLOGÍA

Gregory, A. F. – Tuckett, C.M. (ed.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press 2005) XIII, 375 pp.

La I parte trata del texto del N.T. y los Padres Apostólicos:

1. B. D. Ehrman, “Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers” (pp. 9-27) ha descubierto que en el entero curso de su transmisión los textos de los PPAA no fueron copiados en absoluto con la frecuencia con que se hizo con los libros que luego formaron el N.T., aunque en los primeros siglos algunos de ellos, como el *Pastor*, fueron al menos tan populares y copiados tan frecuentemente como varios de los libros que llegaron a ser canónicos. Al ser copiados quedaron sujetos a los mismos tipos de corrupción textual que se encuentran entre los manuscritos del N.T. Los factores que afectaron la transmisión de los textos del N.T. jugaron un papel similar en la transmisión de los tempranos escritos proto-ortodoxos que acabaron excluidos del canon.

2. W. L. Petersen, “Textual Tradition Examined: What the Text of the Apostolic Father tells us about the Text of the New Testament in the Second Century” (pp. 29-46). Un Comité de Oxford publicó en 1905 un volumen titulado *The New Testament in the Apostolic Fathers* (p. 29). Llegaron a la conclusión de que en la inmensa mayoría de los casos los pasajes de los PPAA que muestran paralelos reconocibles con nuestro actual N.T. despliegan un texto muy diferente del que encontramos en nuestras ediciones críticas del N.T. Estas diferencias se mantienen cotejando su texto con el de los grandes unciales de mediados del s. IV y aun con el de papiros de h. 200. Admirando cien años después la perspicacia, solidez y brevedad de ese informe, la cuestión a la que respondía –¿de qué libros del N.T. hay prueba en los PPAA?– no es la de hoy: ¿Qué paralelos textuales hay para los pasajes reconocibles en los PPAA y qué nos dicen esos paralelos sobre la *complexión textual* de los

documentos conocidos por los PPAA. El texto de los documentos que más tarde se incluirían en el N.T. no era ni estable ni establecido. Los textos estaban todavía en evolución y no hay evidencia de un canon.

3. J. K. Elliot, "Absent Witnesses? The Critical Apparatus to the Greek New Testament and the Apostolic Fathers" (pp. 47-58). Hay muchas alusiones en los PPAA a pasajes del N.T. y algunas de las referencias seleccionadas por el Comité de Oxford muestran que estaban familiarizados con un libro escrito del N.T. El ejemplo más claro es el conocimiento de 1 Cor por Clemente. Pero no sirven para el criticismo textual ni para componer un aparato textual porque no son citas precisas. Lo más que indican es conocimiento o aun familiaridad con algunos de los textos que fueron más tarde incluidos en el canon del N.T. Sin embargo, el autor presenta a continuación un aparato "maximalista" que podría incluir el apoyo de PPAA para 20 lecciones variantes. Los Padres del s. II podrían quedar mejor representados en las ediciones críticas del texto del N.T.

La II Parte trata de la transmisión textual de la recepción de los escritos que más tarde formaron el N.T. en los Padres Apostólicos:

4. A. F. Gregory, "Reflections on Method: What constitutes the Use of the Writings that later formed the New Testament in the Apostolic Fathers?" (p. 61-82). Los que contribuyeron a la publicación del Comité de Oxford (1905) distinguían con las cuatro primeras letras el grado de probabilidad en que podían encontrarse en los PPAA alusiones o citas al N.T. (A: razonablemente cierto, D: improbable, B y C: muy probable, probable). Siguió siendo el acercamiento dominante en los estudios subsiguientes. Se han hecho otras propuestas de límites más distinguibles, pero los juicios resultantes no son susceptibles de categorización más precisa o análisis estadístico. No es sorprendente cuando sólo contamos con ese parcial acceso a la vida de la iglesia emergente como el que puede verse a través de los textos que sobreviven del s. II. Lo que sigue no es la última palabra sobre el tema, pero puede proveer referencias fiables de las alusiones o citas del N.T. que pueden encontrarse en cada uno de los PPAA.

5. C. M. Tuckett, "The *Didache* and the Writings that later formed the New Testament" (p. 83-127). Aparte de los Sinópticos no hay prueba evidente de que *Did* conociese otros documentos del N.T. Las pocas referencias al "evangelio" pueden indicar que el autor conocía uno o más textos escritos a los que denominaba así. Aquí el candidato más probable es Mt. Aparte de *Did* 1,3-2,1 casi todos los ecos de la tradición sinóptica pueden explicarse como derivados de Mt (con la excepción del posible paralelo entre *Did* 16,1 y Lc 12,35). En algunos casos *Did* refleja elementos de la actividad redaccional de Mt y por lo tanto presupone el evangelio acabado más que sus tradiciones. Algunos paralelos son con material peculiar a Mt, algunos con material Q y algunos con material marcano. Esta ligera proporción de material marcano (sea de Mt o no) se explica porque *Did* está interesado por la *enseñanza* de Jesús (en lo que Mc abunda menos que el material Q). Los paralelos de *Did* con Mt no quedan limitados al material Q ni al material peculiar de

Mt. En el caso de *Did* 1,3-2,1 se ha encontrado más paralelos con Lc, también con sus elementos redaccionales y por lo tanto con el evangelio acabado; pero dado el carácter peculiar de esta sección lo que se deduzca de aquí sobre su relación con los Sinópticos no puede aplicarse al resto del texto de *Did*. Dado que el compilador de *Did* no trataba de sacar copia de ningún texto evangélico sino de componer una nueva producción literaria, los “acuerdos” con los evangelios están al nivel de alusiones no de citas y la dependencia de los evangelios escritos puede no ser directa, sino mediada por un proceso de tradición oral y/o memoria. La *Did* es primariamente un testigo para la historia postredaccional de la tradición sinóptica, no para los estadios pre-redaccionales de la tradición de Jesús.

6. A. F. Gregory, “1 *Clement* and the Writings that later formed the New Testament” (pp. 129-157). Parece cierto por evidencia interna que 1 *Clem* usó 1 Cor y es muy probable que usase Rom y Heb. Parece haber tomado de las tradiciones de Jesús pero no en la forma preservada por los Sinópticos. Es probable que el autor hubiese conocido otros textos sin que haya dejado huella de su uso en su carta. Si Mc fue escrito en Roma sería casi imposible que el autor no lo hubiese conocido. También queda oscura la cuestión de cuándo fueron reunidos los Sinópticos, con o sin Jn. Aunque Justino, que escribió en Roma unos cincuenta años, haya conocido los tres, no se puede afirmar la probabilidad de que haya sido el caso en tiempo de Clemente. Se acepta cada vez mas la probabilidad de que existiese un *corpus paulinum* antes de Marción, que podría remontarse a fines del s. I, antes de la composición de 1 *Clem*; pero su autor puede haber conocido las cartas que parece citar fuera de tal colección.

7. P. Foster, “The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament” (pp. 159-186). Las circunstancias en que Ignacio escribió las cartas le impidieron consultar esos textos que podía haber tenido a su disposición en Antioquía. Sin embargo en algunos puntos se refiere a pasajes de algunos de esos documentos que constituirían más tarde el N.T. Es seguro su conocimiento de 1 Cor y es capaz de citar de memoria largas porciones de su texto. De las otras paulinas fuertes razones apoyan su uso de Ef y 1-2 Tim. Por el paralelo entre *Smyrn* 1,1 y Mt 3,15 es muy probable que conociese a Mt y vistas en conjunto es verosímil que haya otras dependencias. Mientras que resulta improbable que usase Mt o Lc, el paralelo entre *Eph* 14,2 y la doble tradición contenida en Q 6,44^a sugiere que usó Q o la tradición oral correspondiente. Pudo haber citado Jn 3, 8 en *Phld* 7,1 pero su sentido en esta carta difiere del que tiene en el contexto joánico. Ignacio pudo haber conocido más de esos escritos, pero no puede afirmarse con ningún grado de certidumbre.

8. M.W. Holmes, “Polycarp’s *Letter to the Philippians* and the Writings that later formed the New Testament” (pp. 187-227). Usando las categorías del Comité de Oxford incluye en A: 1 Cor, Ef, 1 Pe; en B: 1-2 Tim y 1 Jn; en C: Rom, Gal, Flp. Una tendencia observable en el presente estudio es el de ser algo más escéptico que el Comité de Oxford. Puede ser el resultado de un enfoque más específico de la cuestión, pero en conjunto la obra del Comité ha resistido bien la prueba del tiempo. Es seguro o muy probable el uso de 1

Cor, Ef y 1-2 Tim y es probable el uso de otras tres paulinas (Rom, Gal y Flp). Surge la cuestión de si ello prueba la existencia de un corpus paulino o colección de cartas. La cuestión no puede responderse pues el uso de algunas cartas puede implicar, pero no prueba, la posesión de otras; en tanto que la ausencia de una carta no significa que no la conozca. Tratar de responder la cuestión desde otra base (p.e. una visión particular de la formación del mismo corpus paulino) sería tratar de explicar lo desconocido por lo incierto.

9. J. Carleton-Paget, "The *Epistle of Barnabas* and the Writings that later formed the New Testament" (pp. 229-249). El autor no ha sido capaz de *demostrar* que el autor de *Bernabé* conociese un solo libro del N.T. Queda próximo a una cita de Mt en *Bern* 4,14 y parece conocer lo que podríamos calificar de tradiciones sinópticas de la Pasión, aunque pudo conocerlas por desarrollos tipológicos ya existentes. Parece conocer un texto influido por una cita de Rom y puede haber una modificación de tradición paulinizante en *Bern* 13. Pero aunque haya convergencia temática, p.e. con Heb no hay prueba de alusiones a este texto. Estas consecuencias minimalistas son el resultado de la no *demonstración* del uso del N.T.; pero tampoco se puede *demostrar* que *Bernabé* no haya conocido los textos arriba discutidos.

10. A.F. Gregory – C.M. Tuckett, "2 *Clement* and the Writings that later formed the New Testament" (pp. 251-292). La 2 *Clem* contiene una amplia lista de material con paralelos en muchos de los escritos transmitidos más tarde en el N.T. Usa material modelado por Mt y Lc aunque no necesariamente por toma directa, pero también contiene tradiciones de Jesús que pudieron originarse en otra parte. Este material la coloca firmemente en el mismo ambiente general, pero no reclama relación literaria con ninguno de esos textos. La muestra más fuerte de tal dependencia se encuentra en Ef y Heb, pero esos paralelos no bastan para alzar la dependencia al nivel de probabilidad, más que al de mera posibilidad. Hemos encontrado muestra más firme para el uso de Mt y Lc que lo sostenido en 1905, pero más insegura en el caso de Heb.

11. J. Verheyden, "The *Shepherd of Hermas* and the Writings that later formed the New Testament" (pp. 293-329). *Hermas* sólo hace una cita explícita en *Vis* 2.3.4 probablemente del "Libro de Eldad y Modad", sin que sepamos con certeza la extensión precisa de la cita y su fraseología. Es plausible que *Hermas* hiciera uso de Mt y 1 Cor. *Mand* 4 es un caso algo especial porque da una enseñanza concreta que puede vincularse más directamente con textos específicos de lo que sería posible con enseñanzas parenéticas de carácter más general.

El libro no ofrece ninguna conclusión general y concluye con la bibliografía e índices: fuentes primarias, temas y autores modernos. Es una obra que invita a recapacitar sobre lo limitado de nuestras fuentes y lo impropio de las grandes sistematizaciones construidas sobre hipótesis fundamentales a su vez en otras hipótesis.

Ramón Trevijano

Tertuliano. *El Bautismo – La Oración*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Vicastillo. Fuentes Patrísticas 18 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2006) 406 pp.

S. Vicastillo y la Editorial Ciudad Nueva nos proporcionaron en el 2001, dentro de la colección FuP 14, la edición bilingüe del *De praescriptione* (o *De praescriptionibus*) de Tertuliano, que recensiamos en *Salmanticensis* 48 (2001) 557-562. Tras esa obra, la principal de sus tratados dogmático-polémicos, las dos ahora publicadas son acaso las mejores de los tratados ascético-prácticos del Africano.

Tras las siglas y abreviaturas, que se concentran en las obras de Tertuliano y en el aparato crítico de las dos aquí editadas, Vicastillo presenta amplias introducciones que preceden la edición de cada una de ellas. Sobre El Bautismo sigue a R. Braun en situar su composición entre 198 y 206, cuando Tertuliano era un “doctor” que tenía a su cargo la instrucción de los catecúmenos. Un primer motivo fue para él la instrucción de los catecúmenos y de los bautizados ignorantes. Un segundo, el salir al paso de la actividad de la secta de los cainitas, muy activa por entonces en Cartago. La misma secta que ha recobrado este mismo año actualidad con la publicación y traducciones del tan impropriadamente trompeteado *Evangelio de Judas*. El *De baptismo* es el primer tratado compuesto sobre este sacramento. Tertuliano lo contempla como un mecanismo místico –sacral, donde el elemento principal es el rito– agua; y como una acción espiritual del bautizado, en la que la fe personal es el elemento básico. En cuanto a los efectos destaca las purificaciones de los pecados (que menciona no menos de 12 veces), el don del Espíritu (unas 6 veces) y la nueva vida que se recibe (unas 4 veces). Son bastantes los temas positivos que sólo quedan apuntados.

La estructura del tratado se articula en cinco partes. Tras una breve introducción, la primera defiende el bautismo frente a quienes lo rechazan. La segunda repasa algunos momentos del rito bautismal. La tercera plantea algunas cuestiones menores en torno al bautismo de Juan. En la cuarta parte nos encontramos con algunas cuestiones teológicas, como la relación entre fe y bautismo, predicación y bautismo, el bautismo de los herejes y el valor bautismal del martirio. En la quinta parte el autor pasa a las cuestiones disciplinares. En cuanto a la proyección posterior del *De baptismo*, Vicastillo señala que marcó la enseñanza de la Iglesia en la etapa siguiente. Como algunos de sus temas se convertirán luego en materia de controversia, el tratado seguirá estando presente. Seguirá siendo útil para defender la dimensión ritual del bautismo. El tema de las figuras del bautismo se encontrará después en autores dedicados a elaborar una catequesis bautismal y lo mismo las cuestiones disciplinares. En lo que atañe a la transmisión del texto, el *De baptismo* sólo se contiene en el *corpus Trecense*, compuesto por el s. V y conservado en un códice de hacia el s. XII. Para la edición del tratado ha tenido en cuenta la edición príncipe de M. Mesnard (Paris 1545) que reproducía un manuscrito actualmente perdido, dependiente al parece del *codex Agobardinus* del s. IX y el texto de los editores que después de 1948 han reconocido la superioridad del texto del *codex Trecensis* (CCL, SC). Para facilitar la lectura de la obra la ha dividido en cinco secciones,

poniendo título a cada una así como a cada uno de los veinte capítulos. Ha procurado una traducción lo más fiel posible al texto de Tertuliano y, cuando precisaba añadir una palabra el texto para que la frase fuera comprensible, la ha colocado entre corchetes.

Sigue una larga sección sobre la temática de la iniciación cristiana: el catecumenado y el bautismo. Dedicó distintos apartados a la terminología bautismal, a la tipología bautismal, al agua, el Espíritu y la fe, a la eficacia del bautismo, al pecado original y el bautismo de los niños. A continuación la bibliografía con las ediciones de las obras completas y las del tratado, instrumentos de trabajo y estudios. Tras ello la edición bilingüe, alternando páginas: En las de la izquierda queda el texto latino (con referencias marginales a las páginas correspondientes del texto en CSEL, CCL y SC. Como notas al texto van (tras amplios blancos) las citas explícitas o implícitas de la Biblia, los ecos a autores anteriores, paralelos del mismo autor o sus resonancias en autores posteriores; así como el aparato textual. Las abundantes notas a la traducción incluyen también las citas bíblicas, aclaraciones terminológicas, literarias, históricas, filosóficas, litúrgicas, teológicas, con citas de literatura secundaria y también de autores antiguos. No faltan los testimonios de la antigüedad pagana. Son notas densas, muy eruditas, y a la par con claridad de exposición.

La Introducción al tratado *La Oración* comienza también por las señas de identidad: el puesto de la oración entre la fe y la vida según la fe, que no es posible separar de la iniciación cristiana practicada en aquellos tiempos. Presentando la estructura de la obra señala el comentario al padrenuestro, las normas sobre la oración y una conclusión. Sobre la proyección posterior, recuerda la influencia sobre san Cipriano y cómo, pese a los recelos de San Hilario, influyó posteriormente sobre los comentarios de Lucífero de Cagliari, Cromacio de Aquileya, Jerónimo, Agustín, Juan Casiano y otros tantos. El texto del tratado nos ha sido transmitido por el *codex Agobardinus*, formado en el s. V con 21 tratados y conservado en una copia carolingia que contiene sólo los 13 primeros y del nuestro sólo los Cáp. 1-21. El *codex Ambrosianus* (s. X-XI) contiene los Cáp. 9-29. Teniendo en cuenta el trabajo realizado por los tres últimos editores (CSEL, CCL y E.Evans), Vicastillo acomete su propia recensión del texto, registrando sólo las variantes que justifican su propia lectura. En la traducción española ha puesto título a cada uno de los capítulos, así como a cada una de las grandes secciones en que se distribuye la obra y a cada una de las partes de la amplia sección segunda.

El apartado temático de la Introducción desarrolla los temas de la novedad de Cristo, la novedad de la oración cristiana, “disciplina orandi” (intimidad, sobriedad, densidad) la oración como sacrificio espiritual, “habitus orantis christiani” (a la vivencia interior del orante corresponde una determinada manera de presentarse exteriormente), la práctica de la oración, ayuno y oración, castidad y oración, oración de petición y la eficacia de la oración cristiana. De nuevo la biografía, organizada como la anterior, precede a la edición bilingüe. El libro concluye con los dobles índices (bíblico, tertuliano, de autores y obras antiguas, de autores modernos, temático y de nombres propios) correspondientes a ambos tratados; por último el índice general.

Ramón Trevijano

Kelley, N. *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines. Situating the "Recognitions" in Fourth Century Syria*. WUNT 2 / 213 (Tübingen: Mohr Siebeck 2006) XII, 250 pp.

Este libro comenzó en 2001 como un proyecto de tesis en la Universidad de Harvard bajo la dirección de F. Bovon y K. King. Cuando el autor empezó a familiarizarse con la literatura secundaria sobre las Pseudo-Clementinas, constató que gran parte era de hace más de cien años, preocupada por cuestiones de crítica textual o arcanas cuestiones teológicas nada relevantes hoy día. Había mucha literatura sobre fuentes hipotéticas de los s. I y II, que se pensaba quedaban bajo los textos, pero poca investigación sobre las *Homilías* y *Recognitiones* del s. IV. Pocos de los interesados por las Pseudo Clementinas tenían curiosidad por el s. IV y viceversa. Empezó a preguntarse sobre lo que podían decirnos estos documentos sobre su contexto sirio del s. IV. Al avanzar en su trabajo le quedó claro que estos documentos eran importantes para entender cómo los cristianos construyeron sus propias identidades y ortodoxias y las negociaron en conversación con otros grupos.

El c. 1, "Studying the Pseudo-Clementines", deja claro a los familiarizados con el estudio de las Pseudo Clementinas que no se detiene en cuestiones frecuentemente asociadas con estos textos, como el "judeocristianismo" y sus peculiaridades doctrinales y teológicas. Cuestiones que se han considerado básicas del *Grundschrift* y de las *Homilías* (el principio de las *syzygyas*, la doctrina de los pasajes escriturísticos falsos, la polémica contra el templo de Jerusalén y su sistema sacrificial y la insistencia en la unidad de Dios), que se han tomado con frecuencia como el *sine qua non* de las Ps. Clementinas, dejan sitio a las que son más importantes para las *Recognitiones*. El judeocristianismo de las Ps. Clementinas ha recibido ya mucha atención y podemos ampliar nuestras perspectivas. Con frecuencia las *Homilías* y *Recognitiones* no se han colocado en conversación con otras tardías fuentes antiguas judías y textos cristianos sirios. Es aún menos frecuente utilizarlas para seguir las huellas de desarrollos teológicos, políticos y sociales en la cristiandad siríaca del s. IV.

El c. 2, "Philosophers and the Quest for Philosophical Truth", le permite concluir que las *Recognitiones* articulan su mensaje en términos de filosofía de dos modos diferentes, pero complementarios. En primer lugar la enseñanza de los protagonistas se presenta como proveedora de las verdaderas respuestas a la búsqueda filosófica. No sólo los héroes son expertos en discurso filosófico, sino que viven también la vida filosófica y se interesan por las respuestas definitivas a las cuestiones filosóficas sobre Dios y el mundo. En contraste, sus adversarios filosóficos son sofistas interesados primariamente por discusiones interminables. En segundo lugar se dice que esta enseñanza no puede obtenerse por indagación filosófica, que depende de conjetura humana. El verdadero conocimiento que se encuentra en el mensaje de Pedro, deriva directamente del Verdadero Profeta, quien es la única fuente de certeza epistemológica asequible a seres humanos.

El C. 3, “Astrologers and the Problems with Astral Determinism”, sintetiza que las *Recognitiones* emplean material astrológico con importantes objetivos. Primero para poner en servicio de su propia agenda los valores epistemológicos percibidos en la astrología. Este reconocimiento, que podría comprometer la polémica permanente contra la astrología, está al servicio de una estrategia de subversión. Los protagonistas usan su pericia astrológica para argüir contra el poder del determinismo astral. No sólo porque el fatalismo tiene consecuencias éticas desastrosas, sino porque apelan a los cuerpos celestes como testigos del designio providencial de Dios más que como participantes en las actividades del hado. La estrategia de la obra es cubrir dos objetivos idénticos con los de su polémica contra la filosofía. El primero es el de apropiarse para los protagonistas de cualquier capital cultural que pueda adquirirse por la pericia astrológica, poniendo a sus héroes en pie de igualdad con sus rivales. En segundo lugar, al sugerir que la pericia astrológica no vale realmente como conocimiento de las realidades celestes y terrenas, permite que se adueñen del campo los protagonistas, ya que tienen acceso único a una forma superior y más legítima de capital: el conocimiento profético.

C. 4, “The Followers of the True Prophet”. Aquí queda el corazón del programa epistemológico de las *Recognitiones*, que contrastan el conocimiento profético y cierto que tiene Pedro con el “conocimiento” incierto y dudoso reclamado por rivales tales como los filósofos y astrólogos. Con varias estrategias el texto establece y autentifica la relación de Pedro con Jesús. La línea de transmisión va del Verdadero Profeta a Pedro y a Clemente y luego directamente a lectores y oyentes del texto. Las *Recognitiones* utilizan material de fuentes anteriores al servicio de una agenda epistemológica identificable. Queda por examinar el contexto socio-histórico que queda tras el texto.

C. 5, “The *Recognitions* and its Fourth-Century Syrian Context”. La Siria del s. IV era un terreno caliente de rivalidades religiosas y filosóficas y un punto de intersección de muchas corrientes culturales, sociales y políticas del tiempo. Constituía un mercado religioso competitivo, reproducido en particular y de modos estratégicos en las *Recognitiones*. El texto no refleja sólo la competición entre los llamados judeocristianos y cristianos del paganismo, o entre cristianos y judíos, sino una rivalidad compleja entre varios tipos de cristianos y no cristianos, tales como los que se encuentran en la Antioquía o Edesa del s. IV. El texto ha de ser visto por futuros intérpretes como algo más que un texto judeocristiano, existente en los márgenes de una tradición normativa que rechazaba algunas de sus proposiciones doctrinales más excéntricas, y valioso sólo por preservar materiales cristianos más antiguos. N. Kelley ha tratado de situarlo no sólo en una conversación entre pequeños grupos marginales de judíos y cristianos, sino en una serie de discursos, largos de siglos y anchos como el Imperio, sobre ortodoxia y herejía, autoridad y autenticidad, y la práctica y creencia religiosa apropiada, que tuvo lugar no sólo entre cristianos de todo listado sino también entre sus vecinos judíos y paganos.

Estimamos que el autor incurre en una inflación en su valoración del documento como representante de sectores en búsqueda de identidad (muy acorde con la actual tendencia de la “escuela exegética americana” a subrayar pluralismos en el cristianismo de los orígenes. y en el del s. IV). Pensamos que pudo ser compuesto y leído aprovechando materiales antiguos por intereses muy concretos, como su utilización en la polémica contra filósofos y astrólogos o la reivindicación del Verdadero Profeta frente a los judíos.

El libro concluye con una amplia bibliografía e índices de fuentes y autores modernos.

Ramón Trevijano

L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale “Gregorio Magno 604-2004” Roma 10-12 marzo 2004. A cura di G. I. Gargano OSB Cam (Negarine, Verona: Il Segno dei Gabrielli Editore 2005) 386 pp.

Este volumen publica las Actas del Simposio Internacional sobre la herencia espiritual de San Gregorio Magno, conmemorativo del 14 centenario de su muerte, organizado por el Monasterio de San Gregorio Al Celio con la colaboración del Pontificio Ateneo Anselmiano y del Pontificio Instituto Oriental.

La introducción de G.I. Gargano (pp. 17-36) trata de delinear brevemente la figura humana, teológica y espiritual de Gregorio, acentuando la sensibilidad escatológica, que abraza la entera propuesta espiritual del gran Papa romano.

El c. I de D. Hombergen, o.s.c.o, “Gregorio Magno e l'ideale contemplativo nel mondo monastico del suo tempo” (pp. 37-65) argumenta contra la fragmentación propuesta por F. Clark (1987) la autenticidad del relato sobre San Benito de *Diálogos* II 3,5-9 y II 35, 6-7 con lo que se confirma la autenticidad del conjunto y que Gregorio ha escrito efectivamente sobre San Benito como modelo de vida contemplativa. Ambos pasajes nos dan acceso no sólo a la espiritualidad de Gregorio, arraigada en una larga tradición monástica, sino también a la de San Benito, con tal que se tenga en cuenta el género literario hagiográfico y el intervalo de tiempo entre ambos.

El c. II de I. Jurasz, “La figure de la femme de Job selon Grégoire le Grand dans les Morales sur Job. Étude de l'exégèse patristique” (pp. 67-86). El vínculo de Gregorio con la exégesis precedente es complejo y variable. Su relación con la tradición es tan libre como la que tiene con la Escritura: sobrepasa la letra para sacar el sentido espiritual y la enseñanza útil para la vida de la Iglesia de su tiempo. Su particularidad respecto a sus predecesores se expresa en un nuevo método de elaboración teológica de un texto bíblico. Muestra claramente su interés por elaborar una verdadera teología moral que da a su obra un giro diferente al de la exégesis precedente. Esta

elaboración “sistemática” se manifiesta en la presencia de temas preferidos, como el del combate espiritual, que ordenan su trabajo exegético y aseguran la coherencia.

El c. III de J.A. Demetracopoulos. “Gregory the Great and the Contemporary Byzantine Theology. Philonic Theology and Stoic Logic as the Background to Eulogius of Alexandria’s and Gregory the Great’s Doctrine of “Scientia Christi” (pp. 87-138). El recurso de Eulogio de Alejandría a la distinción probablemente estoica entre lo dicho verdadera y principalmente y lo dicho metafóricamente preservado y aplicado a la teología por Filón es un nuevo caso de influencia filónica directa y de influencia estoica indirecta sobre la teología cristiana. El modo deficiente con que Gregorio asimila la visión de Eulogio sobre la “scientia Christi” muestra que la declinación y caída de la antigua filosofía alcanzó al desarrollo de la teología cristiana. Tras esa caída grandes figuras como Gregorio fueron “grandes” en muchos otros campos, pero no en especulación y dogmática.

El c. IV de M. Carpinello, “Gregorio Magno e la tradizione monastica femminile” (139-151) Bajo la influencia difusa, manifiesta y sistemática de S. Gregorio en la Inglaterra del s. VII y, en consecuencia, en la Alemania del s. VIII, se desarrolla un monaquismo femenino de impronta vivaz y original. Si en la institución eclesiástica las mujeres no desarrollan tareas pastorales, pueden participar en cambio del primado espiritual asignado por Gregorio a los monjes y se saben especialmente llamadas a atestiguar la plenitud de la vida cristiana. Las monjas de Inglaterra son parte activa de la historia religiosa de su isla.

El c. V de A. Simón, o.s.b. “Il metodo teologico di Gregorio Magno. Il proceso plurisemantico della analogia metaesegetica” (pp.153-180). Ciertamente el autor no hace un alarde de sencillez expositiva cuando concluye que el método teológico de Gregorio se revela como experiencia hermenéutica de la Escritura configurada literariamente en un proceso plurisemántico de trasposiciones analógicas metaexegéticas hacia una reflexión teórica y práctica sobre la fe y la verdad.

El c. VI de G. Collins, “Saint Gregory the Great as Mystical Theologian” (pp. 181-200). Gregorio se ha realizado como un teólogo místico. Merece la alabanza de la entera Iglesia, desde Irlanda al oriente por su insistencia en la objetividad del misterio cristiano y en describir el proceso transformador acarreado por la experiencia contemplativa de los dones de Dios en el alma. Puede seguir ofreciendo inspiración a todos, laicos en el mundo, monjes en sus comunidades, pastores acosados por sus responsabilidades, su visión de una vida espiritual en la que el temor es eliminado gradualmente por el amor, el deseo hace nacer la visión y la experiencia contemplativa fluye en el servicio de otros.

El c. VII de F. Martello, “Il pubblico del predicatore nelle *Homiliae in Hiezechihalem* di Gregorio Magno” (pp. 201-228). Se han propuesto ejemplos para justificar la definición del lenguaje gregoriano como retórica de la vulnerabilidad. Esta ostentación de vulnerabilidad se asocia a la asunción del punto de vista del auditorio, a la ficción de la *collocutio*, a la confesión de

que el mérito del predicador depende del mérito del oyente, a la utilización tan frecuente como eficaz del argumento escatológico y de una “pedagogía del temor”. Respecto a la obra aquí considerada se reconoce el uso de un lenguaje que permite al orador seleccionar exclusivamente los diversos destinatarios dentro de un mismo auditorio muy variado y relacionarse con cada uno del modo adecuado, sin por ello excluir a ninguno.

El c.VIII de C. Ricci, “Chierici e laici allo spechio. Testimonianze della recezione della *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno nell’Occidente carolingio” (pp. 229-270). La preferencia dada a en la primera mitad del s. IX al *Diadema monachorum* de Esmaradgo, el *De institutione laicali* de Jonás de Orleans y al concilio de Paris del 829, está motivada por un clima religioso caracterizado por una creciente monaquización del clero y clericalización de los monjes, que encuentra en la espiritualidad monástico- pastoral de Gregorio respuestas adecuadas a las propias instancias (p. 230). Estas fuentes muestran que la enseñanza de la *RP* podía ser desarrollada en múltiples direcciones, sobre todo la tercera parte que trata de los modos de amonestar a diferentes tipos de fieles. Los destinatarios de esas tres obras corresponden a los tres *ordines* en que se divide la Iglesia según la doctrina gregoriana. La *RP* se recupera en el s. IX como espejo de clérigos y espejo de laicos, valorada en su mensaje, también como paradigma ético para otros cristianos, por los *rectores animarum* (obispos y abades) a quienes se dirige.

El c. IX “Gregorio el Dialogo nel mondo bizantino” (pp. 271-292). Zacarías fue el último de los papas de origen italo-griego o griego-siríaco (s. VII/VIII). Como obra de mediación entre Occidente y Oriente tradujo al griego los *Diálogos*. Gregorio resulta ser uno de los pocos papas recibidos en el culto de las Iglesias griega, siríaca y maronita. La herencia espiritual de “Gregorio el Diálogo” en Oriente encontró en los ambientes monásticos del período medio bizantino el terreno adecuado para una recepción madura. La enorme difusión de la obra o de algunas de sus partes en el s. XI se debió también a antologistas como Pablo Euergetinos. Gregorio ha promovido la emulación del Oriente en dos ámbitos: el de la presencia monástica en la Iglesia y el de la teología espiritual.

El c. X de D. Dales, “Apostle of the English”: Anglo-Saxon Perceptions of St. Gregory the Great” (pp. 293-306). Fue en Inglaterra donde la memoria y enseñanza de S. Gregorio fueron valoradas y se mantuvieron vivas desde la generación que siguió a la llegada de S. Agustín y sus compañeros a Kent el 597 d.C. El entero carácter de la iglesia anglo-sajona en los siguientes cuatrocientos años incorporaba la enseñanza espiritual de los escritos de Gregorio y fue en Inglaterra donde se escribieron los primeros relatos de su vida. El impacto de esto en el monaquismo europeo benedictino y en la vida de la Iglesia fue profundo y duradero. La memoria de Gregorio unió las dos principales corrientes de misión a los ingleses: desde Roma y también desde Irlanda (p. 293-294). En el período anglo-sajón se celebraba su fiesta junto a S. Agustín de Cantorbery como el padre fundador de la Iglesia inglesa.

El c. XI de N. D’Acunto, “Gregorio Magno e Pier Damiani” (pp. 307-323). Estudios detenidos ha mostrado que Gregorio representa el principal modelo

literario de Pedro Damiani. Su copiosa producción literaria representa uno de los episodios más significativos del enorme influjo ejercido por el santo pontífice en todo el Medievo occidental. A los ojos de Damiani El Padre de la Iglesia representa sobre todo un maestro de exégesis espiritual. Además Pedro Damiani, junto con sus contemporáneos, toma de Gregorio Magno la agenda y el léxico de la reforma eclesiástica.

El c. XII de V. Montemaggi, "Di sé medesimo rise": Gregorio Magno nella *Commedia* di Dante" (pp. 325-360). No sabemos cuánto conocía Dante de la vida de Gregorio y de sus obras, pero sí que le cita tres veces en la *Commedia* (p. 325). Montemaggi concluye un tanto aventuradamente que con su lamento en la *Epistola ai Cardinali* al que hace eco en *Paradiso* IX 133-135, Dante pone el abandono del estudio de la obra gregoriana como una de las principales causas de la crisis moral e histórica de su tiempo, y así nos invita a reconocer la importancia de Gregorio Magno.

El c. XIII de S. Salati, o.s.b. cam. "Rilevanza teologica della presenza / assenza di S. Gregorio Magno del VI Cap. della *Dei Verbum*. "La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa" (pp. 361-381). Las indicaciones del Concilio sobre el acceso directo de los fieles a la Sagrada Escritura han iniciado un nuevo curso en la historia de la Iglesia. Corresponde al consejo de Gregorio Magno de que la palabra de Dios sea siempre más puesta en práctica en la vida de la Iglesia, incrementando la santidad de sus fieles.

C. Ricci destaca en conclusión que en el simposio gregoriano se han sintonizado voces de proveniencias dispares con un único *Leit-motiv*, Gregorio, sobre cuya base se han modulado diversas experiencias de estudio, de Oriente a Occidente, del monaquismo primitivo al Vaticano II.

Ramón Trevijano

Ferreiro, A. *The Visigoths in Gaul and Iberia. A Supplemental Bibliography 1984-2003*. The Medieval and Early Modern Iberian World, 28 (Leiden-Boston: Brill 2006) LIII, 889 pp.

La línea anterior ya informa al lector sobre el grueso volumen de esta obra, que Albert Ferreiro, profesor de Historia Europea de la Seattle Pacific University, ha ido preparando a lo largo de muchos años. Con el material recogido, correspondiente a lo publicado entre los años 1984 y 2003, complementa y amplía su primer repertorio bibliográfico (1983) sobre esta temática. Si bien hace veinte años había ya en España y también en Portugal (aunque menos) un número significativo de revistas académicas, no eran tan numerosas ni tenían el nivel de las recogidas en el índice de revistas de la *Bibliographie Annuelle de l'Histoire de France*. Al preparar esta bibliografía, Ferreiro quedó impresionado por el incremento posterior en ambos países, que considera resultado de la nueva prosperidad económica por su integración en la Unión Europea, ya que la mayoría de las nuevas revistas y volúmenes de

simposios y homenajes, se publican a partir de mediados de los ochenta. La proliferación de revistas locales y monografías es un requisito necesario para reconstruir el contexto más amplio de la Iberia visigótica. Se ha conseguido un progreso notable, en primer lugar gracias a la arqueología y disciplinas subsidiarias emparentadas. La arqueología ofrece también la oportunidad de contextualizar mejor los textos que ya tenemos. La investigación sobre la Galia visigótica se mantiene constante, pero no en la amplia escala con que contamos para Iberia. Pese al deseo que le habían expresado algunos para que presentase una bibliografía anotada no lo ha hecho por varias razones: previsible aumento descomunal del volumen, suficiente indicación de la temática en los títulos, las críticas no dejarían oportunidad de respuesta al interesado, es preferible que los investigadores valoren sobre la marcha lo que utilizan, el índice temático ya elimina las múltiples citas de un solo número, etc. Con el término “visigótico” no se refiere sólo a lo étnico; en un sentido más amplio abarca también la cultura, iglesia y sociedad. Además se ha retrotraído al s. IV y ha añadido a este volumen Prudencio, Paciano, Potamio y Gregorio de Elvira. Para completar el material trabajó tres semanas en la Universidad de Navarra y diez días en el Deutsches Archäologisches Institut de Madrid, que califica de mina de oro para el material arqueológico. Ha manejado también 13 elencos bibliográficos y consultado por internet bibliotecas de varios países. El autor concluye su introducción agradeciendo su ayuda a una larga lista de personas e instituciones, terminando con su propia familia.

Los contenidos de la obra quedan reseñados en las pp. XV-XVII. Tras la introducción (pp. VII-XIII) y abreviaturas de cientos de revistas, colecciones y obras de consulta (pp. XIX a LIID), siguen las obras de referencia (bibliografías, historiografía, personalia). Luego vienen los estudios generales y sobre las invasiones (germánicas y musulmana). Sigue con lo social, político, económico, derecho civil, cultura literaria. Lo eclesiástico incluye estudios generales, derecho canónico, concilios, herejía (arrianismo, Prisciliano), monaquismo, organización. Bajo el epígrafe Liturgia coloca mariología y música. En Patrística, tras estudios generales y 20 autores (desde Apringio a Valerio del Bierzo), nos sorprende que esta lista incluya “hagiographica” y “Miscellanea Patristica”. A continuación van Isidoro y el Ps. Isidoro y no es extraño que ocupen una propia sección si advertimos que el primero llena las pp. 299 a 409 y los números 2913 a 4111. Abreviando más, notamos que siguen las secciones dedicadas a Arqueología, Suevos, Toulouse, Otros pueblos (alanos, vascos-bagaudos, bizantinos, judíos, vándalos), Colecciones de estudios y misceláneas homenaje, Congresos, simposios y coloquios, así como un “Addendum” de 23 números bibliográficos, tras los 7.931 precedentes. El índice temático, llamativamente heterogéneo, ocupa las pp. 817 a 849 y el de autores las pp. 851 a 889. Como es natural ambos remiten a entradas bibliográficas.

En una obra de esta envergadura no pueden faltar erratas (como “Abilensis” tras Priscillianus en p. XV) y colocaciones impropias o discutibles (como la entrada 1850 sobre obispos hispano romanos del s. VI tras los dos números que sí corresponden a Studia Generalia). Sin embargo quien tenga

algo de experiencia en la ímproba y compleja tarea de componer elencos bibliográficos no podrá menos de dejar de lado posibles críticas ante el inmenso trabajo, la copiosa erudición y el gran servicio que podrá hacer una obra de esta categoría. Esperamos que sirva de impulso a ulteriores estudios sobre la patrística de la antigüedad tardía, a la par que felicitamos cordialmente al autor que nos ha proporcionado tan valioso instrumento y a la editorial que lo ha publicado con su pericia habitual.

Ramón Trevijano

D. Bertrand – J. Busquets – M. Mayer Olivé, *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV^e siècle (Actes des colloques de Barcelone et de Lyon, mars et octobre 1996)* (Paris – Barcelone: Les Éditions du Cerf – Faculté de Théologie de Catalogne 2004) 368 pp. (con dos mapas y ocho fotografías).

Este libro recoge los estudios sobre san Paciano presentados en las sesiones que tuvieron lugar en Barcelona y en Lyon con motivo del XVI centenario de la muerte del santo obispo de *Barcino*. Un año antes, la colección Sources Chrétiennes había editado las obras de san Paciano: *Écrits* (SC 410). Dominique Bertrand justifica, en la Introducción, el porqué de la división de la obra en tres partes: los coloquios organizados por el Instituto de Sources Chrétiennes –y éste lo es–, desde hace doce años, siguen el siguiente esquema: 1) marco histórico; 2) expresión literaria; 3) doctrina. Así, pues, el libro se divide en tres partes: 1) Environnement; 2) Expression littéraire; 3) Doctrine.

La Primera Parte (Environnement) se compone de siete capítulos: 1. Eugenio Romero Pose, “Entre Paul et Priscillien” (pp. 39-62); 2. Miquel S. Gros i Pujol, “Hérésies et schismes” (pp. 63-71); 3. Josep Vilella, “Les primaties hispaniques” (pp. 73-87); 4. Marc Mayer Olivé, “La question de Dexter” (pp. 89-97); 5. Mar Marcos, “La femme et la morale sexuelle” (pp. 99-109); 6. Noël Duval, “Les installations martyrologiques dans les églises d'Hispanie” (pp. 111-127); 7. Raymond Étaix, “De la Catalogne à Lyon” (pp. 129-132).

Eugenio Romero Pose, “Entre Paul et Priscillien” (pp. 39-62) trata las siguientes cuestiones: el silencio de Paciano sobre la tradición documental que refiere la misión de Pablo, las semejanzas y diferencias entre Paciano y algunos escritores de su tiempo; Paciano y las herejías (novacianismo, donatismo, priscilianismo); el proceso de la reforma de la Iglesia en la Hispania del tiempo de Constantino. Para Romero Pose, Paciano constituye un eslabón importante entre el cristianismo de la primera hora en la Península y su gloriosa eclosión en el siglo IV.

Miquel S. Gros i Pujol, “Hérésies et schismes” (pp. 63-71), considera que, en las antiguas sedes episcopales de Hispania, no hubo reflexión teológica

notable y, por ello, tampoco hubo herejías dignas de mención. Habrá que esperar al Concilio de Nicea para que las voces de teólogos hispanos se hagan oír en el resto de la Iglesia. Ni siquiera el priscilianismo puede ser tenido por herejía específicamente hispana. Aún así, en este capítulo, se recogen los datos que se conocen relativos a Marcos de Menfis, los cánones 16, 28, 43, 51 y 58 del Concilio de Elvira y la crisis arriana. El estudio de Gros i Pujol se cierra con Prisciliano de Ávila, del que dice que no puede ser considerado hereje sino el inductor de un cisma, en las comunidades de Hispania y del sur de las Galias, que pretendía reformar la Iglesia introduciendo el modo de vivir en las pequeñas comunidades priscilianistas.

Josep Vilella, "Les primaties hispaniques" (pp. 73-87), El autor muestra cómo tuvo lugar la progresiva identificación entre las organizaciones eclesiástica y civil y cómo los cánones del Concilio de Nicea han regulado el procedimiento por el que se ejercía la primacía, especialmente en la administración y en la realización de sínodos o concilios locales. Se sabe, por el epistolario de san Cipriano, que, en Hispania, a mediados del siglo III, existía cierta organización eclesiástica. Del canon 24 del Concilio de Elvira se desprende que la organización eclesiástica se estaba adaptando ya a la civil, y en el 58 se habla de *prima cathedra*, término que atestigua ya la primacía provincial de una sede. Vilella presenta los resultados de sus estudios sobre las actas del I Concilio de Zaragoza y de lo que por otras fuentes se sabe acerca de los obispos participantes en él y de su prelación. Al final se habla de la preeminencia de los obispos de Mérida.

Marc Mayer Olivé, "La question de Dexter" (pp. 89-97), se concentra en la cuestión de Nummius Aemilianus Dexter. Según Carmelo Granado, responsable de la edición de los escritos de Paciano, habría dos Dexter: el hijo de Paciano, por un lado, y el prefecto de pretorio, amigo de Jerónimo, a quien éste dirigió *De uiris illustribus* y al que fue dedicada la inscripción de Barcelona, por otro. Mayer Olivé plantea de nuevo la cuestión y presenta los resultados de sus estudios epigráficos e históricos, que le conducen a identificar a Dexter, el hijo de Paciano, con el prefecto Nummius Aemilianus Dexter.

Mar Marcos, "La femme et la morale sexuelle" (pp. 99-109), trata el tema de la mujer y de la moral sexual. Se basa, para ello, en documentos eclesiásticos, en los que se emiten juicios de valor, se establecen normas de comportamiento y se define qué es lo moralmente correcto. Marcos se detiene especialmente en los cánones del Concilio de Elvira y en los documentos relativos al *affaire* Prisciliano, y llega a la conclusión de que, en el siglo IV, el control de la moral sexual y de la aminoración del papel de la mujer en la Iglesia eran medidas tendentes a mantener la cohesión y la disciplina internas, así como a ofrecer una imagen irreprochable ante la sociedad y preservar los valores de la moral romana.

Nöel Duval, "Les installations martyrologiques dans les églises d'Hispanie" (pp. 111-127), intenta un acercamiento retrospectivo al entorno arqueológico de la acción pastoral de Paciano, ya que las fuentes, tanto textuales y epigráficas como arqueológicas, son posteriores. Partiendo del dato de que las iglesias paleocristianas y visigóticas son principalmente rurales, se pre-

sentan los resultados de dos estudios particulares sobre las relaciones entre arqueología y liturgia. Se centra, después, en las iglesias baleares. Se ofrecen algunas conclusiones, basadas en la orientación de los templos y de su disposición interna, sobre el culto a las reliquias, los contra-ábsides y los *contra-coros*, para finalizar con la cuestión de si hubo una “provincia litúrgica” hispano africana.

Raymond Étaix, “De la Catalogne à Lyon” (pp. 129-132), se pregunta por qué los escritos de Paciano se encontraban en Lyon, ya que un manuscrito lyonés salvó la obra paciana del olvido. Étaix se remonta a los episcopados de Leidrade y de Agobardo (siglos VIII-IX) para hallar una posible respuesta a su pregunta. Cree que habrían podido ser llevados a Lyon en tiempos de Leidrade, procedentes tal vez de Urgel.

La Segunda Parte (Expression littéraire) consta de siete capítulos: 8. Jacques Fontaine, “Formes et fonction de l’expression imagée chez Pacien: une esthétique de la diversité” (pp. 135-154); 9. Simone Deléani, “La langue de Pacien” (pp. 155-162); 10. Lambert Ferreres, “La Bible de Pacien” (pp. 163-171); 11. Jean-Claude Fredouille, “De Tertullien à Pacien” (pp. 173-185); 12. Paul Mattei, “La figure de Novatien dans les écrits à Simpronien” (pp. 187-196); 13. Janine Desmulliez, “Deux aristocrates” (pp. 197-205); 14. M. Justino Maciel, “L’art et l’expression de la foi” (pp. 207-218).

Jacques Fontaine, “Formes et fonction de l’expression imagée chez Pacien: une esthétique de la diversité” (pp. 135-154), estudia las imágenes, descripciones, comparaciones, metáforas de que se hace uso en la obra de Paciano, teniendo en cuenta su formación retórica, el uso de *similitudines dominicae* (parábolas del evangelio) y la interpretación de éstas. Fontaine pone de manifiesto, en esta comunicación, la actividad original de Paciano.

Simone Deléani, “La langue de Pacien” (pp. 155-162), continúa, en cierto modo, el estudio anterior, el de Jacques Fontaine, y presenta, a grandes rasgos, el lenguaje de Paciano (usos principales, sintaxis, términos), que se caracteriza por ser una especie de retorno al clasicismo y por un profundo deseo de poner en juego todos los recursos literarios posibles al servicio de la fe y de la comunidad cristiana.

Lambert Ferreres, “La Bible de Pacien” (pp. 163-171), hace unas observaciones sobre el uso de la Biblia por parte de Paciano y considera que éste, si bien en la teología se inspira en Tertuliano y en Cipriano, en el empleo de la Sagrada Escritura, en cambio, no. Recoge la opinión de Carmelo Granado, quien opina que podría tratarse de una traducción personal de Paciano a partir de griego o una confrontación entre la Biblia latina que tiene a mano y un original griego. Ferreres analiza algunos pasajes concretos y concluye que no es posible pronunciarse con exactitud acerca de la proveniencia del texto bíblico de Paciano.

Jean-Claude Fredouille, “De Tertullien à Pacien” (pp. 173-185), se limita a una *syncretisis* entre los escritos de Tertuliano y Paciano sobre la penitencia, comparándolos e intentando precisar las relaciones de intertextualidad y el uso del material bíblico. Al final se deja patente aquello en lo que Paciano es

deudor de Tertuliano, pero también en lo que se aparta de él. Fredouille hace uso, para completar, esta presentación del *De pudicitia*.

Paul Mattei, "La figure de Novatien dans les écrits à Simpronien" (pp. 187-196), expone que, entre los autores que citan el nombre de Novaciano y de los novacianos, Paciano se distingue, al menos en una parte de sus escritos, por la abundancia y la precisión de las indicaciones que ofrece. Mattei trata de ordenar aquellos datos que contribuyen a confeccionar la biografía de Novaciano, a la vez que trata de identificar las fuentes.

Janine Desmulliez, "Deux aristocrates" (pp. 197-205), ante las pocas noticias que se poseen acerca de la vida de Paciano, el autor de esta comunicación trata de establecer cierto paralelismo entre la de éste y la de Paulino de Nola, ordenado presbítero en Barcelona por Lampius, obispo sucesor de Paciano: origen noble, casados y con descendencia, formación cultural afín, influjo de los mismos autores clásicos, conversión al cristianismo, empleo de citas bíblicas y de tradición patrística, defensores de la penitencia postbautismal, reflexión sobre el pecado de Adán. En definitiva, las vidas de ambos eclesiásticos se inscriben en el conjunto de conversiones al cristianismo que tuvieron lugar entre las clases altas del siglo IV.

M. Justino Maciel, "L'art et l'expression de la foi" (pp. 207-218), presenta, en el marco general de la retórica cristiana en la Hispania del siglo IV, las semejanzas existentes entre Paciano de Barcelona y Potamio de Lisboa. Al igual que en las páginas de J. Desmulliez, se establecen de nuevo dos vidas paralelas, que, en esta ocasión, son articuladas por Maciel desde la perspectiva del arte. Realiza, para ello, un estudio del vocabulario de ambos obispos, lo que le lleva a establecer una interrelación entre arte y literatura verdaderamente esclarecedor.

La Tercera Parte (Doctrine) tiene cinco capítulos: 15. Carmelo Granado, "Ecclesia Mater" (pp. 221-232); 16. Joan Torra Bitloch, "Baptême et Pénitence" (pp. 233-242); 17. Victor Saxer, "Discipline sacramentaire" (pp. 243-256); 18. Yves-Marie Duval, "La doctrine de Pacien sur le Baptême dans son *De baptismo*" (pp. 257-281); 19. Henri Bourgeois, "Hier et aujourd'hui" (pp. 283-311).

Carmelo Granado, "Ecclesia Mater" (pp. 221-232), se detiene en lo que se podría definir como eclesiología simbólica. El autor lo hace con el fin de suscitar el interés de futuros lectores de los escritos de Paciano, de los que Carmelo Granado es editor. Éste presenta las imágenes que Paciano toma o corrige de Simproniano y analiza después la de *Ecclesia Mater*, en el que convergen otras, como, por ejemplo, la de "fraternidad" y la de "pueblo".

Joan Torra Bitloch, "Baptême et Pénitence" (pp. 233-242), desarrolla la relación que se establece en la obra de Paciano entre el bautismo y la readmisión por la penitencia a la vida nueva de los que ya han sido salvados. Torra presenta, primero, al personaje, convertido y promovido al episcopado, dependiente, en cuanto a los principios teológicos, de Cipriano y el Tertuliano católico. Después, enuncia las principales ideas de Paciano acerca de las prácticas penitencial y bautismal, los grados por los que discu-

rre la salvación de Dios y cómo encajan en ese esquema ambos sacramentos, y concluye con la enumeración de los puntos que les son comunes.

Victor Saxer, "Discipline sacramentaire" (pp. 243-256), presenta la práctica –no la doctrina– del bautismo y la penitencia según las obras de Paciano. Hace un pormenorizado estudio del vocabulario y opina que, en esta frase de Paciano, en la que hace uso de la imagen de la *fibula* (broche), se muestra la unión profunda que existe entre la penitencia prebautismal y la penitencia postbautismal, ya que al hacer uso de dicha imagen propone el carácter *nodular* de la disciplina eclesiástica: "in hanc quasi fibulam totius ecclesiae disciplina nodetur".

Yves-Marie Duval, "La doctrine de Pacien sur le Baptême dans son *De baptismo*" (pp. 257-281), comenta la teología bautismal de Paciano y llama la atención sobre el método de éste, que consiste, como dice el santo obispo, en hacer hablar a la Escritura y en hacer uso de ciertas imágenes y comparaciones. Aclara algunos pasajes por medio del recurso a otros escritos de Paciano, pero también de sus contemporáneos o predecesores. Duval sigue el plan propuesto por el mismo Paciano: mostrar de qué manera nacemos en el bautismo a la vida nueva, cuál era la condición de los paganos desde Adán, qué es lo que procura la fe y qué lo que se perdona en el bautismo.

Henri Bourgeois, "Hier et aujourd'hui" (pp. 283-311), presenta aquellos puntos de la práctica penitencial de la Iglesia que pueden ser iluminados por las enseñanzas de Paciano. Bourgeois señala los siguientes: necesidad de pastoral penitencial, deseo de entroncar el proceso penitencial con los aspectos eclesial y personal, la espiritualidad de la sanación, vínculo de unión entre la penitencia y el bautismo. Muestra, igualmente, las diferencias, que se explican, como es lógico, por la distancia temporal existente entre el siglo IV y el XXI.

El libro concluye con una amplia sección de bibliografía (pp. 313- 334) y unos índices literarios, onomásticos y geográficos (pp. 335-351).

Este libro, que se compone de varios estudios, unos más amplios y otros menos, es sumamente interesante porque presenta los múltiples aspectos que se desprenden de la obra de Paciano, que los autores han tratado de interpretar en correlación con otros escritos de la antigüedad cristiana. Tal vez es, en ocasiones, reiterativo, pero no cabe duda de que nos hallamos ante una contribución interesante para el mejor conocimiento de la teología cristiana hispana.

Jorge Juan Fernández Sangrador

2) TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Thomas Merton, *Diálogos con el silencio*. Oraciones y dibujos (Santander: Sal Terrae 2005) 191 pp.

Merton sigue vivo en la memoria de muchos, aun después de su muerte en 1968, como lo demuestran la sucesión de las ediciones de sus libros, los actos de homenaje, la literatura vertida en torno a su figura, los congresos para estudiar su legado, etc. Su familia trapense está promocionando su persona y doctrina, contagiando a muchos lectores de sus obras que se difunden también desde el "Thomas Merton Center", en la Bellarmine University de Louisville (Kentucky-USA). El director de esa entidad es el editor y prologuista de esta edición, traducción de la inglesa, *Dialogues with Silence. Prayers and Drawings*. Merton sigue interesando como maestro al incontable número de lectores que tiene repartidos por el mundo. Y lo es porque su doctrina sigue diciendo algo nuevo no sólo a los monjes, su familia espiritual, sino a todos los que se toman en serio la vida cristiana en profundidad, la espiritualidad y la misma experiencia mística. Para demostrarlo, he aquí este libro. Necesitamos todavía a este monje de rica experiencia mundana, monástica y espiritual.

Como lo demuestran sus obras escritas, Merton poseía, además de un alma creyente, una inspiración de artista y de poeta, enriquecida por su tensión orante en la soledad y el silencio de su monasterio y realizando trabajos apostólicos en otros ámbitos, en medio del mundo. De modo especial aparece todo ello en este libro que presentamos donde se transparentan dos facetas del autor: su vena lírica traducida en oraciones, y unos elementales dibujos, rostros casi todos, especialmente de mujeres, a veces monjes de cuerpo entero con su hábito monástico, flores, alguna abadía, etc. Son meros trazos negros, aparentemente sin relieve pero que dejan traslucir la vena artística del pintor. Son la novedad de esta edición en inglés y respetada en la edición castellana.

El editor de estos textos y dibujos, Jonathan Montaldo, dice que “las oraciones y los dibujos de este libro son fruto de los diálogos de Merton con el silencio” (p. xxvi). De ahí el título del libro. Además, son “manifestaciones ocasionales de su continua y profunda inmersión en el culto divino” (p. xxvii). Quiero adivinar en estas “oraciones” de Merton el reflejo de su vida contemplativa, no un mero ejercicio de escritor brillante puesto a escribir oraciones en verso y con un profundo lirismo y devoción. Es el palpitar del alma del autor lo que da garantía de autenticidad a los breves textos que se reproducen.

Las “oraciones” no son nuevas, escritas para ser publicadas en esta obra, que daría más originalidad al proyecto. El editor de la obra en inglés las ha entresacado de algunas obras impresas de Thomas Merton, que el lector encontrará en las “fuentes” de las pp. 185-186, e identificadas una por una en las pp. 187-189. Es una mínima selección, como dice el editor, “una pequeña muestra de las más de cuatrocientas oraciones recogidas en todas las obras, publicadas o inéditas, de Merton” (p. xxviii). En esta obra he contado 92 composiciones, generalmente breves.

Y los “dibujos”, que acompañan a las oraciones en las páginas pares de la edición, son una novedad. “Han sido seleccionados, dice también el editor, de un total de ochocientos, archivados en el depósito oficial de su obra en *Thomas Merton Center*... Dichos dibujos son, en general, figurativos, y la mayoría de ellos proceden de los años cincuenta” (p. xxviii). El prologuista de la edición castellana, Francisco R. de Pascual, de la familia cisterciense, aconseja mirarlos, contemplarlos, más bien, “con atención”, como si en ellos, a veces más que en los mismos textos escritos, encontrase el lector la imagen de “un Merton total que sólo aparece parcialmente en sus escritos”. “En estos dibujos, sigue diciendo, Merton recrea espacios de sencillez, pero también miradas profundas de tristeza y sorpresa, de ingenuidad y dolor, de vacío y plenitud, de comunión y hermandad con otros seres...” (p. xv).

Es imposible transmitir en una breve recensión toda la fe, la esperanza, el amor, la espiritualidad que el monje y orante Merton expresa en estas oraciones y dibujos. En ambos casos, me parece un autor original, profundo, y a veces misterioso. ¿Con quién dialoga el orante Merton? Con Dios, con la Virgen, con su propio yo, con el mundo, con los amigos, con todo lo real o imaginario. El pórtico que abre el camino de oración de Merton puede dar una pauta: “Señor y Dios mío, no tengo ni idea de adónde voy /. No veo el camino que se abre ante mí /. No puedo saber con certeza dónde terminará” (p. ix). Hermosa y profunda la “Oración a Étienne Gilson”: “Te ruego que intercedas por mí ante Nuestro Señor para que, en lugar de escribir algo, pueda yo ser algo, y para que, además, sea tan plenamente lo que debo ser que no tenga ya necesidad de escribir; porque el mero hecho de ser lo que debo ser sería más elocuente que muchos libros” (p. 161).

Un libro recomendable para todos los tiempos. Estas oraciones y dibujos nos llevarán a las obras escritas del gran maestro de espiritualidad. No hubiera estado de más el poner un título a cada una de las “oraciones”. Ayudaría al lector.

Daniel de Pablo Maroto, OCD

Mohandas K. Gandhi, *La verdad es Dios*. Escritos desde mi experiencia de Dios. Edición de R. K. Prabhu. (Santander: Sal Terrae 2005) 230 pp.

Puede que algunos lectores consideren a Gandhi como un personaje legendario y mítico, promotor de la No violencia como actitud existencial, medio que él utilizó, y con éxito, para conseguir de los británicos la independencia de la India. Su figura real, admirada por la mayoría, fue también controvertida en su tiempo y sigue siéndolo en el nuestro. Cualquiera que sea el juicio que tengamos formado del personaje, nadie le podrá negar la claridad de ideas al exponer sus proyectos sociales, religiosos y políticos; y, en cualquier caso, el lector difícilmente podrá sustraerse a una interpretación benigna y positiva leyendo las páginas de este libro. El título original inglés es más completo que la traducción castellana de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón: *Gleanings from the writings of Mahatma Gandhi bearing on God, God-Realization and the Godly Way*, publicado en 1955.

¿De qué trata el libro? No es una obra de Gandhi, sino una selección o antología de textos suyos escritos en el arco de unos 30 años (1920-1948) en periódicos fundados por él, en obras más sistemáticas, como su *Autobiografía*, y en otros papeles perezcos. Tratándose de un personaje tan clarividente y lúcido, que expresa con tanta claridad sus propias ideas y proyectos, estos textos tienen un sabor muy personal y original que contagia al lector, aunque no esté de acuerdo con todas las ideas que caen sobre él como axiomas o sentencias sabias.

Algunas piezas publicadas al margen del contenido del libro ayudan al lector a entender mejor la doctrina y encuadrarla en su geografía cultural y en la cronología existencial del autor. *La primera* es la “Cronología de la vida de Mohandas Gandhi”, nacimiento en Porbandar, India, el año 1869, y 1948, año de su asesinato en Delhi a la edad de 79 años (pp. 9-12). *La segunda* es el “Glosario” (pp. 215-223), explicación de palabras conocidas para un lector indio, pero de difícil intelección para los demás lectores. Sin esa ayuda sería difícil comprender muchos de los textos de Gandhi, que hace uso de ellas. *La tercera* es la referencia a las “fuentes”, o lugares de donde se toman los textos publicados, obras de Gandhi (p. 224). Y, finalmente, el “Índice analítico y onomástico” (pp. 225-230), referencia a nombres y temas explicados en la antología. Con estos adminículos, la intelección de estos textos luminosos está bastante asegurada.

En cuanto a *los contenidos* de los textos publicados, es muy difícil hacer una síntesis, ni siquiera aproximada, de los temas expuestos por Gandhi. Pero sí se percibe en todos ellos una temática suficientemente homogénea que puede orientar al lector. Por ejemplo, el llamativo título que lleva la obra, “La verdad es Dios”, es uno de los temas recurrentes en muchos textos seleccionados, un slogan o axioma inviscerado en la entraña cognoscitiva y afectiva del autor. Gandhi insiste en que “por encima de todo Dios es Verdad. Yo había llegado a la conclusión –escribe– de que la descripción más plena de Dios que los seres humanos pueden alcanzar es: “Dios es Verdad”. Pero hace dos años di un paso más y dije que la Verdad es Dios [...]. Más tarde descubrí que lo que más nos acerca a la Verdad es el amor”. Pero,

como Dios tiene muchos nombres, también admitiría, con los que así lo afirman, que “Dios es amor” (pp. 28-29. Cf. pp. 17).

“No soy más que un buscador de la verdad”, dice en el prólogo del libro, “pero reconozco que aún no la he encontrado”, confiesa (p. 15 y también p. 89). Admira la permanente insistencia en la idea y la realidad de la “verdad”, que no sólo define a Dios, sino la belleza misma de la creación, bella porque verdad (pp. 148-150). Ese mismo sentido tiene también el desasimiento de todo deseo y posesión: “Esta liberación de todo apego –escribe– es la experiencia de Dios como verdad” (p. 59).

La Verdad-Dios le llevará a reflexionar sobre la *No violencia*, actitud existencial ante los acontecimientos de la vida, medio para cambiar las injusticias sociales y crear un mundo mejor y en paz. Tiene para él un significado sacral, es como una religión, como una divinidad. “La No violencia es mi Dios”, exclama con frecuencia en una secuencia verbal bastante monótona (p. 17). “La No violencia y la verdad no se pueden separar”, escribe (p. 59). “La religión suprema ha sido definida con una palabra negativa: *Ahimsa*”. “La No violencia y la verdad son como mis dos pulmones”, escribe también (pp. 164-165). La No violencia será para él no sólo el medio para conseguir la independencia de su país, sino para entablar un diálogo entre todas las religiones del mundo partiendo de la igualdad de todas ellas y admitiendo la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Tema y reflexión también recurrentes en sus escritos (cf. pp. 90-128).

Religión y política no se excluyen, sino que se complementan (cf. p. 17). Serias admoniciones dedica a la pobreza, si bien critica a los mendigos que eligen ese estatus para no trabajar. “Una persona pobre pero sana no merece limosnas, sino una exhortación a que trabaje para ganarse el pan. Las limosnas la envilecerían” (p. 75). Hermosas palabras dedica también a la oración, siempre en el contexto de Dios-verdad y la No violencia. Para él es “el alma y la esencia misma de la religión”. “La oración es el único medio para poner orden, paz y reposo en nuestros actos diarios” (p. 66). Por eso aconseja la oración al comienzo del día para que tenga virtualidad hasta la oración de la noche porque ella nos lleva “a la comunión con lo divino” (p. 67). “Para las personas que están llenas de la presencia de Dios en ellas, trabajar es orar. Su vida es una oración o un acto de adoración continuo”, escribe también (p. 76).

Estas son algunas de las muchas ideas que este apasionado creyente en Dios, perteneciente a la órbita de las religiones orientales, reflexiona y expone sobre las verdades que son comunes a otras religiones y la misma religión cristiana, conocida también por Gandhi, al menos cita algunos de sus prácticas y textos.

En general, me parece una obra muy recomendable para muchos lectores, aun cristianos y católicos. El lenguaje de todos los grandes maestros de espiritualidad tiene los mismos acentos. En ellos lo más importante no es la ciencia, el conocimiento, sino la experiencia de Dios. “El conocimiento de las cosas divinas –escribe– no se aprende en los libros. Hay que experimentarlo personalmente” (p. 133). Sirvan las palabras citadas de esta antología como un aperitivo para entrar de lleno en una suculenta mesa de manjares exquisitos.

Daniel de Pablo Maroto, OCD

José Ignacio González Faus, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo* (Santander: Sal Terrae 2006) 388 pp.

El teólogo González Faus es un pensador serio, claro y profundo, siempre sugerente en lo que dice y escribe, a la búsqueda de un cristianismo renovado que diga algo a creyentes e increyentes hoy para que se conserve en el futuro. Quizá muchos lectores esperarían encontrar en estas páginas ideas nuevas y luminosas sobre esa realidad del cristianismo, algo que todavía no había dicho. Pues bien, no es un nuevo libro del ilustre teólogo, sino recopilación de artículos, aparecidos en otras publicaciones anteriores, y apuntes de conferencias pronunciadas ante auditorios diversos. Esta condición de los materiales resta algún interés a lo aquí publicado, no porque no valga objetivamente, sino porque es ya conocido y vienen a ser refritos de fritos.

¿Cuáles son los contenidos de este libro, ya que el título puede crear confusión? Como es un aglomerado de textos precedentes, es difícil darle un título completo y exacto. Hubiera bastado con el subtítulo: *Identidad y crisis del cristianismo. Propuesta de soluciones*, explicando después que se trata de una “identidad” cualificada, con sabor auténtico de Evangelio, búsqueda de un cristianismo de minorías conversas, que siempre serán un pequeño “resto”, semilla y levadura que engrosan las grandes masas de creyentes y cristianos, también practicantes. Pero allá el autor y los editores.

En el fondo, el autor presenta –como él mismo dice– “*algunos elementos que pueden servir para diagnosticar la crisis, identificar lo medular del cristianismo y sugerir algunos caminos por donde buscar las salidas*” (p. 10). Un tema de tanta envergadura, expuesto con materiales de tan diferente procedencia, no puede ser dilucidado en su totalidad en estas páginas. Supuestas estas limitaciones, el lector puede adentrarse en esta pequeña selva de artículos superpuestos bajo tres grandes epígrafes.

El primero, lo que el autor llama “referencias”, que podía llevar cualquier otro título por la diversidad de los temas tratados: 1) El Dios cristiano; 2) Identidad humana, xenofobia y cristología; 3) El ser cristiano. Reino de Dios y justificación por la fe; 4) Antropología cristiana y martirio; 5) Simone Weil: mística y teodicea. *El segundo*, la “crisis”, título general bajo el cual coloca cuatro subtítulos: 1) Crisis de credibilidad en el cristianismo; 2) Modernidad y Dios; 3) De la cosmética a la cosmo-ética; 4) Pecado del mundo, luz del mundo.

Más amplio de contenido es el *tercer apartado*: “Pistas y tareas”. Bajo el epígrafe caben tareas en el “interior” del cristianismo: 1) Deshelenizar el cristianismo; 2) Medellín como emblema; 3) Recuperar el ministerio de Pedro; 4) Obispos para el siglo XXI; 5) Vida consagrada; 6) Soñando cristianismos. Y otras tareas “hacia fuera”: 1) Religiones de la tierra y ciudad secular; 2) Las religiones como interpelación a la fe cristiana; 3) Crucificado y Resucitado. La aportación cristiana al tema de las religiones; 4) Globalizar lo humano. La utopía de la familia humana; 5) Tareas del cristiano ante la globalización.

He creído conveniente en esta somera presentación del libro remitir a todos sus contenidos para que el lector pueda orientarse en esta pequeña parcela de una gran selva que es la temática que se oculta detrás de las palabras “crisis”, “identidad cristiana”, “cristianismo cualificado”, “retos y tareas del cristianismo”, etc. Todas de una inmensa riqueza doctrinaria y práctica y siempre expuestas a soluciones dispares.

Por los temas tratados, modernos y candentes, por las reflexiones y soluciones propuestas por el autor, por las muchas sugerencias expuestas y otras que pueden suscitar en los lectores, vale la pena tener en cuenta esta publicación. Aun desplazados de su hábitat originario y de su cronología, estas páginas todavía son válidas en el contexto actual ya que las situaciones en que fueron escritas han tenido pocas variantes, más bien son parecidas o idénticas a cuando fueron dichas o publicadas por primera vez.

Daniel de Pablo Maroto, OCD

Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario. Homenaje a Karl Rahner. 1904-2004* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2004) 333 pp.

Repensar a Dios, a vueltas con Dios, a qué dios aludimos cuando decimos Dios, etc., son fórmulas que utilizan los teólogos para justificar una nueva teología o tratado sobre el Dios cristiano. Es lo que pretende el autor al reestudiar el tema del Dios Uno y Trino: interpretar el dogma trinitario desde nuevos paradigmas para una mejor intelección por los creyentes. Tarea difícil, imposible más bien, la de hacer comprensible la Trinidad, pero al menos sea bienvenido todo intento de hacerla más accesible a la mentalidad de nuestro tiempo. Aprovecha el autor dos acontecimientos como ocasión para emprender el estudio. Por una parte, el centenario de la muerte de Rahner (1904-2004); y por otra, el cuadragésimo aniversario de la publicación de la constitución dogmática sobre la Iglesia, del concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* (1964-2004). Era el año 2004 cuando el autor repensaba estos temas del dogma católico.

Es sabido, y lo recuerda el autor de este libro, que el pensamiento del teólogo Rahner “influyó como ningún otro en el proceso de búsqueda y renovación de la teología trinitaria”, precisamente insistiendo en el nuevo paradigma de la “comunión”, que ha inspirado el pensamiento de teólogos posteriores. Como “homenaje” al gran teólogo alemán, recoge el autor la nueva propuesta exponiendo su oportunidad, su profundidad y originalidad. “Proponer y explicar –escribe el autor– este nuevo paradigma de comunión es el homenaje que esta obra quiere rendir a la memoria de Karl Rahner” (p. 14. Cf. p. 20). No hay que olvidar que el autor pertenece a la misma familia espiritual que Rahner: la Compañía de Jesús. También es sabido que la *Lumen Gentium* presentó la Iglesia como pueblo de Dios poniendo las bases de una

eclesiología de comunión. Trinidad e Iglesia se pueden explicar mejor desde el mismo paradigma de comunión, siendo el misterio de Dios Trino el fundamento de la Iglesia, en una visión profunda y renovada de la misma.

Este planteamiento inicial es el que justifica y explica la estructura de la obra, que comprende dos partes muy desiguales por su extensión. En *la primera*, la más extensa (pp. 18-248), expone el pensamiento de Rahner sobre el misterio de Dios Trino. Y, en *la segunda*, intenta explicar el misterio de Dios Uno y Trino con el nuevo paradigma propuesto por Rahner, el de la comunión (pp. 253-320). Completa la obra una breve pero suficiente "bibliografía" (pp. 321-326), y un "Índice de nombres" (pp. 327-330).

Aunque la tesis del autor se resuelve en la segunda parte, es en la primera donde expone el proceso del pensamiento rahneriano para hacer comprensible el dogma de la Trinidad al hombre actual no sólo como misterio insondable de Dios, sino como realidad salvífica. No olvidemos que Rahner es una pensador de altísimos vuelos especulativos, que usa permanentemente conceptos metafísicos, pero es, diría que sobre todo, un expositor de teología "práctica", un pastoralista que busca convertir la especulación teológica en mistagogía y experiencia de Dios. En los cinco capítulos de esta primera parte el autor expone los siguientes temas: "Los núcleos teológicos fundamentales", los "Límites y problemas de la doctrina trinitaria clásica", "El axioma fundamental", "Análisis de la doctrina del magisterio" y "Esbozo de una teología trinitaria sistemática". Da mucha importancia, por la incidencia que ha tenido en la reflexión teológica posterior, al "axioma fundamental" de Rahner, muy comentado por los teólogos: "*La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa*" (p. 127. Todo el comentario, pp. 127-167).

En la segunda parte es donde el autor resuelve el proyecto inicial: "El paradigma de la comunión" como nuevo horizonte de comprensión del misterio del Dios Uno y Trino. Después de exponer brevemente qué se entiende por "paradigma" (pp. 251-252), analiza la propuesta tradicional para explicar la Trinidad desde los horizontes culturales del judaísmo, concepción radicalmente monoteísta, y de la filosofía greco-romano, que aportó las nociones de la metafísica aristotélica del "ser", la "sustancia", el "sujeto", la "persona", etc. (pp. 253-280). Por muy interesantes que puedan aparecer las explicaciones de la Trinidad desde estas nociones de la metafísica aristotélico-tomista, resulta más convincente el intento de explicar la Trinidad desde el paradigma de la "comunión", propuesto por Rahner y otros teólogos posteriores. A ellos dedica las últimas páginas el autor de esta obra (pp. 281-320).

Lo dicho no es una síntesis de lo escrito por el autor, ni siquiera una aproximación lejana dada la riqueza doctrinal y argumental. Se trata de un estudio serio, muy denso, bien fundado en un conocimiento minucioso del pensamiento de Rahner y de otros muchos teólogos que lo comentan, lo siguen o rectifican. Las abundantes notas al pie de página enriquecen las reflexiones e invitan a seguirlas y profundizarlas. Si tuviera que poner algún *pero*, le sugeriría al autor que, en caso de escribir algún otro libro, coloque las notas *ad calcem paginae*, como están, pero no con numeración seguida

(861 en total), sino iniciando nueva numeración en cada uno de los capítulos. Por lo demás, no es un libro de lectura fácil, a veces por culpa del estilo literario, pero, sobre todo, porque los contenidos teológicos son de difícil comprensión y asimilación. Los especialistas en el tema encontrarán en esta obra mucha erudición y sugerencias aprovechables.

Daniel de Pablo Maroto, OCD

Javier Sesé, *Historia de la espiritualidad* (Pamplona: EUNSA) 302 pp.

Después del concilio Vaticano II (1962-1965) y la publicación de los documentos conciliares, los cimientos de la Iglesia se conmovieron: sus tradiciones, los contenidos y la metodología de las ciencias eclesiológicas, como la teología, la moral, la espiritualidad, la pastoral y todas las demás. Fue una verdadera revolución cultural, intelectual y práctica. Esas ciencias buscaron su propio estatuto en el concierto del saber; se fundamentaron en las grandes fuentes: la Escritura, la Tradición, la liturgia, etc. Debido a ese movimiento renovador, surgió también la necesidad de publicar "Manuales" de cada una de las ciencias eclesiológicas, textos básicos para ser utilizados en las Facultades de Teología. Así han sido surgiendo en varias instituciones académicas colecciones que recogen sintéticamente los distintos temas del saber teológico.

El libro que presentamos pertenece a una colección de *Manuales* editados en la Universidad de Navarra, cuyo autor es el profesor de *Teología espiritual e Historia de la espiritualidad* en dicha Universidad. No abundan mucho las visiones panorámicas de la historia de la espiritualidad ni en castellano ni en otras lenguas, algo más los *Manuales* de teología espiritual. Aunque sólo fuera por ese motivo, una nueva versión de tema tan importante y clásico nunca está de más. Es una obra síntesis, resumen de resúmenes de obras generales de historia y especializadas en historia de la espiritualidad, ayudándose también de otros instrumentos de trabajo, como los *Diccionarios*, las *Enciclopedias* y otras obras de consulta. El autor deja traslucir (p. 17) que las obras de los autores estudiados, los grandes maestros espirituales, le han servido de fuente primera para redactar estas páginas, pero sospecho que en su mayor parte es un trabajo de segunda mano, lo cual es también válido porque no se trata de una obra de investigación sino de divulgación para los no especialistas.

En once capítulos condensa la vida espiritual de los cristianos en dos milenios de existencia. Quiere esto decir que es una breve síntesis de lo que realmente aconteció. Las divisiones son las clásicas, con fronteras siempre llenas de ambigüedad, que el autor elige: Los primeros siglos cristianos, monaquismo y los Padres de la Iglesia, el tránsito de la edad antigua a la media, el monacato benedictino, los mendicantes y la alta escolástica, la espiritualidad

de la baja Edad Media, los inicios de la edad moderna, el siglo de oro español, la época barroca e ilustrada, los inicios de la edad contemporánea y la espiritualidad ante los retos del mundo contemporáneo. El autor advierte que se trata de la espiritualidad “cristiana” y fundamentalmente “católica” (p. 11).

Al concluir la lectura, quizá un lector atento se dé cuenta de que se trata de una historia escrita y vivida sólo por los santos y grandes creadores de escuelas y movimientos de espiritualidad en el cristianismo, “grandes maestros” cuyos nombres quedan bien resaltados en la impresión en **negrita**. Se trataría, según el autor, de unos protagonistas “heraldos del amor de Dios” (p. 15). En su conjunto, como escribe el autor, pone en evidencia que la “historia de la espiritualidad es una historia de amor” entre Dios y el hombre (p. 11). Teniendo en cuenta esta perspectiva desde donde narra los acontecimientos y las doctrinas, ciertas recomendaciones y perspectivas me dan la impresión de tener entre manos un libro “piadoso”, cuya finalidad es provocar en el lector el amor de Dios, más que una historia científica. En este sentido se entendería la finalidad que el autor se propone al escribir esta “historia”, que es “enamorarnos más del Señor, siguiendo las huellas de esos santos” (p. 19). Si esta sensación la tuviesen todos los lectores, sería rebajar demasiado el quehacer del historiador de la religiosidad y la espiritualidad.

Concluyo con algunas anotaciones críticas. La primera es que el autor aconseja al lector que lea directamente las obras de los grandes maestros (15 y 17-18). Buen consejo. Y, sin embargo, no le ayuda dándole a conocer en cada caso cuáles son las obras que vale la pena leer en primer lugar, e indicándole las ediciones hoy disponibles en el mercado. La “bibliografía” aludida (pp. 17-20) es mínima e insuficiente. Añadiría también que podría haber citado con mayor profusión los textos fundamentales de esas obras, para que el lector los gustase en su mismo jugo, como hace en algunas ocasiones. Los “maestros” citados son muchos, casi todos “santos” o “beatos”, resultando un buen diccionario de nombres y autores de espiritualidad, bueno para la pura información erudita. Suprimiendo algunos, cabrían esas páginas de textos que me gustaría encontrar.

Finalmente, la última parte, dedicada a “La vida espiritual cristiana ante los retos del mundo contemporáneo” (pp. 279-302), la considero insuficiente, aun dentro del esquematismo en que se mueve toda la obra. Si no se quería aumentar las páginas del libro, robando algunas de las dedicadas a la “cuestión mística” (pp. 280-285) y a “San Josemaría Escrivá de Balaguer (pp. 289-294), se podía haber ampliado el horizonte del “concilio Vaticano II” (pp. 297-299) y al posconcilio (pp. 299-302).

De cualquier manera, cada autor intenta hacer las cosas como mejor cree y sabe. En conjunto, la obra es una visión sintética en la que el lector encontrará los principales autores espirituales, los movimientos más importantes y la marcha de la historia de la Iglesia.

Daniel de Pablo Maroto, OCD

Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: Le monachisme latin. Grégoire de Tours et Fortunat, Grégoire le Grand et Colomban (autour de 600)* (Paris: Les Éditions du Cerf 2006) 366 pp.

Cualquier lector medianamente instruido conoce los trabajos especializados de Dom Adalbert de Vogüé, centrados en la edición crítica y estudio de la *Regla* de San Benito en todos los contextos posibles, además de otros trabajos sobre espiritualidad monástica. La obra que presentamos al público español forma parte de una gigantesca empresa literaria todavía en curso, ya que corresponde al tomo X de la *Historia del movimiento monástico en la antigüedad*, y no se dice cuándo y cómo concluirá.

Consta de 16 capítulos y un "postface", dedicado a Irlanda, Italia y Galia. En realidad, este tomo está dedicado a estudiar la obra literaria de pocos autores monásticos, todos en torno al año 600, famosos y conocidos monjes escritores: san Gregorio de Tours (capítulos I-III), Venancio Fortunato (capítulos IV-VI), el papa san Gregorio Magno (capítulos VII-IX), san Columbano (X-XIV), el capítulo XV, dedicado a "una obra anónima del contexto columbaniano, la *Regula cuiusdam Patris ad monachos*, y el XVI, a la *Regla* de Walbert para las monjas de Farenmoutiers. Concluye la obra con varias "Tables", la de citas de la Escritura, los autores antiguos, nombres propios y palabras latinas o latinizadas (pp. 337-359).

Se trata de una obra científica, válida para especialistas del movimiento monástico y también para interesados en la historia de la vida religiosa y espiritual. Que el lector no busque un estudio analítico de cada una de las obras de los autores citados, fuentes, doctrinas, etc, sino lo que el autor ha pretendido: cómo es tratada la figura de los monjes o de las monjas en las obras de los autores estudiados. De lo contrario, puede llevarse más de una decepción. Los materiales recogidos son valiosos por el uso minucioso de las fuentes utilizadas, pero no es un estudio completo de los autores. Ahí reside, creo, la grandiosa riqueza de los contenidos y, al mismo tiempo, sus deficiencias, que tienen que ser completados en otros estudios. El monacato que se transparenta en las obras analizadas es el de Italia, más en concreto, el romano, el de las Galias y el irlandés de san Patricio y san Columbano.

Conocida la clave de lectura y el proyecto, no queda más remedio que repasar esta mina de datos y referencias al monacato occidental. Una visión parcial que completa los nueve volúmenes anteriores sobre el mismo argumento.

Daniel de Pablo Maroto, OCD

3) HISTORIA

Romero Pose, Eugenio, *Raíces cristianas de Europa. Del Camino de Santiago a Benedicto XVI* (Madrid: San Pablo 200) 407 pp.

Se ha presentado en el mes de junio este flamante libro, salido a la luz hace pocos meses. Su autor es el obispo auxiliar de Madrid Mons, Romero Pose, y en estas páginas se recogen artículos, reflexiones, conferencias y charlas que el autor ha ido hilvanando a lo largo de varios años, especialmente desde 1982, cuando Juan Pablo II visitó por primera vez nuestro país y tuvo su interesante discurso sobre *Europa* en la catedral de Santiago de Compostela.

Fue entonces, según expresa el autor, cuando comenzó a reflexionar sobre el *pasado* (historia) *presente* (realidad) y *esperanza* (futuro) de nuestro Continente, aquejado de varios males que afectan a su presente y amenazan su futuro.

El libro lo componen 14 capítulos, dedicados todos ellos a redescubrir *las raíces cristianas de Europa, a intentar actualizarlas y revitalizarlas*, con el fin de que el viejo Continente siga siendo, actualizado, lo que fue en el pasado y continúe su misión de faro y de “abrecaminos” para hoy y el mañana.

Como bien se afirma en el cap. 1, nadie puede dudar de que Europa es el resultado de *Grecia + Roma + Cristianismo*, sin que ninguno de los tres elementos pueda prescindir del resto, pero teniendo en cuenta, para explicarnos mejor la realidad del viejo Continente que “*Europa es una forma concreta construida desde el cristianismo*” (p. 15), pues el cristianismo significó el *novum*, o el *plus* que la Europa heleno-romana necesitaba en el ocaso de su cansancio religioso.

Las calzadas romas abrieron Europa al cristianismo y éste llegó a través de “manos apostólicas” al finisterrae hispano. Santiago el Mayor, el otro hijo de Zebedeo, será el “origen”, redescubierto en el s. XI, a partir del arzobispo Gelmírez, de la presencia cristiana en nuestra tierra. Se abrirá así, con

fuerza, atracción, devoción y entusiasmo el famoso “Camino de Santiago”, que junto con el de Roma y el de los Santos Lugares formarían hasta hoy el triángulo devocional y peregrinacional más importante del cristianismo.

Para Europa, Santiago se convirtió muy pronto en punto de referencia de la nueva realidad cristiana que se había engendrado durante el Imperio romano. A Santiago se va y se viene para beber de su apostolicidad. Hombres famosos, venidos de allende las fronteras europeas, como san Martín de Dumio, serán piedras angulares de unión de pueblos y creadores de la nueva unidad europea que se irá formando. Especial atención hay que dar al III Concilio Toledano (589) en el que cada vez más se repara para explicarse la construcción de Europa (cf. pp. 35s).

En vez de seguir la evolución histórica de todo este proceso, el A. ha preferido dedicar los caps. 2 y 3 a recoger y reflexionar sobre lo que se ha dicho de Europa desde el año 1974 hasta 1999 y a analizar el pensamiento sobre lo mismo del card. Ratzinger, actual papa Benedicto XVI, y de su antecesor Juan Pablo II, enfatizando lo expuesto en la exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, del año 2003, ofreciendo un buen resumen sobre las preocupación de los dos últimos papas sobre el viejo Continente.

El resto de los caps. enlazan con el devenir histórico del primero, y en ellos se leen inevitables repeticiones, aunque cada uno tenga su tema propio. Muy interesante el dedicado a la teopraxis del “Camino” (salir de, caminar hacia, llegar al fin, preludio del final..., o del comienzo, si se habla de conversión, pues a Santiago se va para convertirse). También interesante el dedicado a la *aportación fundamental del monacato a la construcción de Europa y al revival de Santiago*.

En suma, una “panminihistoria” sobre el secular y célebre fenómeno santiaguista o *jacobeo*, contra el que luchó Lutero y otros reformadores, el Siglo de las Luces y otros racionalistas, pero que a partir de León XIII (*Deus Omnipotens*, 1884) de Pío XII y especialmente de Juan Pablo (1983), se ha revalorizado, europeizado y hasta globalizado, pues cada día son más los peregrinos, que desde todas las partes del mundo –como antaño desde Europa– visitan la tumba y la ciudad del Patrono de España, que también lo debería ser de Europa.

José Barrado, OP

Enrique López Fernández, *El Santo Sudario de Oviedo* (Granda-Siero [Asturias]: Ed. Madú 2004) 142 pp.

El A. de este estudio-recopilación es sacerdote, canónigo y profesor, además de experto en estudios joanicos y en la historia de su tierra lucense de Fonsagrada. Pero sobre todo es un experto de las sagradas reliquias

conservadas en la Cámara Santa de la Sancta Ovetensis, especialmente de la del Santo Sudario, objeto de estudio del libro que ahora presentamos.

El interés por el Santo Sudario comenzó a raíz del año 1966, cuando saltó a la opinión pública los resultados científicos sobre la Sábana Santa, conservada en Turín (Italia), y en cuyo estudio se hablaba también del Sudario de Oviedo. Desde entonces, la curiosidad científica y la devoción por esta sagrada reliquia fueron en aumento.

El A. no pretende enmendar la plana a lo mucho que ya se ha dicho sobre el SS, sino más bien recolocar las cosas dichas, explicarlas, clasificarlas y ofrecerlas al lector medio, de forma que pueda tener una visión clara histórico-científica-exegética-devocional sobre el famoso lienzo conservado en Oviedo (cf. pp. 7-9).

Si el SS se “descubrió” en el año 1075, dentro de la llamada “Arca Santa”, conservada a su vez en la catedral ovetense, lo lógico es seguirle los pasos a dicha Arca; de esto se ocupa don Enrique López (1929) en las pp. 15-34, sintetizando la historia del origen y del recorrido del Arca hasta su llegada a Oviedo: destino y refugio de muchas reliquias cristianas durante la invasión mora de España. Interesante nos parece la observación al final de la p. 36: “En cualquier caso, el origen último jerosolimitano del Santo Sudario no tiene porqué depender necesariamente de la veracidad de la historia del Arca; es una realidad que habrá de dilucidarse por sí misma, al margen de la cuestión de los cauces por los que haya podido llegar a España, siempre discutibles”.

Llama la atención el silencio secular de la reliquia hasta su “descubrimiento” a finales del s. XVI por Ambrosio de Morales, comisionado por Felipe II para reconocer el mundo maravilloso de tantas y tantas reliquias, como al parecer había en España por entonces.

En el cap. III (pp. 47-57) López Fernández se detiene oportunamente en el “paño” o “lienzo” llamado *sudario*, vocablo que aparece cuatro veces en los Evangelios, una de ellas referente a JESÚS, según el testimonio de visu del evangelista Juan (20, 4-7). ¿Cómo fue el sudario de JESÚS? ¿por qué se lo pusieron? Para lo primero habrá que recurrir de nuevo a la reliquia conservada; para lo segundo, porque debía ser la costumbre entre los judíos del tiempo de JESÚS (cf. Jn 19, 40).

El SS de Oviedo mide 85,5 x 52,6 cm, y ha sido sometido a pruebas científicas de alta tecnología. Se trata de un tejido de lino (cf. p. 64) estudiado con minuciosidad y competencia (cf. pp. 64-66), en el que pueden observarse manchas simétricas y asimétricas (cf. pp. 67-70), cosa muy normal si, efectivamente, el sudario envolvía la cabeza y cara de un cadáver ensangrentado al que no habían podido lavar y preparar debidamente antes de darle sepultura. En las pp. 72-73 y 77-80 se ofrece una exposición virtual de fotografías y grabados para explicar gráficamente todas las manchas que hay en el lienzo. ¿Qué dice la ciencia? Muchas cosas y muy interesantes. Las respuestas detalladas pueden leerse en las pp. 87-110. En ellas se hace una síntesis de lo que *el ojo crítico de la ciencia* ha visto y dicho hasta ahora sobre la

veneranda reliquia, expuesta a las pruebas del C14 (cf. p. 107-108) y del ADN (cf. pp. 109-110). Las manchas son de sangre del grupo AB, pertenecientes al cadáver de un hombre adulto (cf. pp. 102-106), pero ¡ay!, cuyo sudario seguramente no se remontaría más allá del siglo VIII (cf. p. 107). Queda, sin embargo, una esperanza: esperar a los resultados de nuevas investigaciones (cf. p. 108) “pues ni siquiera los científicos más fríos y racionales están contentos con los resultados obtenidos hasta ahora” (Ib.)

José Barrado, OP

Fernando Rodríguez Garrapucho (Ed.) *Desafío ecuménico hoy. Enseñanza y formación intercultural* (Conversaciones de Salamanca, 3) (Salamanca: Servicio de Publicaciones de la UPSA 2005) 149 pp.

Este libro recoge los frutos del encuentro *Conversaciones de Salamanca*, dedicado este año al estudio y formación en materia de ecumenismo. Además del *Prólogo* (pp. 11-18), a cargo del Prof. Rodríguez Garrapucho, Director del Centro de Estudios Ecuménico Orientales Juan XXIII de la Universidad Pontificia de Salamanca, se recogen otras cuatro ponencias, cuyo contenido sintetizamos a continuación.

Pedro Lampa Aguilar escribe sobre los *Contenidos y bibliografía para la estructuración de un curso de Ecumenismo* (pp. 19-56). Como el mismo A. dice, se trata de unas orientaciones-reflexiones sugeridas y apoyadas en su ya larga experiencia académica en la materia. Hay una responsabilidad ecuménica que atañe a todo el Pueblo de Dios (cf. p. 20) y por lo tanto es necesario y urgente –también para España– implicarse en esta tarea. El A. se hace unas preguntas pertinentes sobre *¿Qué es ecumenismo?, ¿cómo debe hacerse?, ¿cuál es su objetivo fundamental y final?* Después de 40 años de postconcilio muchos cristianos no lo tienen claro, especialmente en España. Más adelante, el Prof. Rodríguez Garrapucho volverá sobre esta “laguna” y dará algunas claves de interpretación. Conviene, por tanto, informarse y formarse para poder comprender, enseñar, desarrollar y vivir la pasión ecuménica. Debe hacerse siguiendo los documentos oficiales más decisivos: *Unitatis redintegratio* (1964); El Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo (1993); La dimensión ecuménica en la formación de los que trabajan en el ministerio pastoral (1997); sin olvidar, claro está, las grandes encíclicas *Ecclesiam suam* (1964) de Pablo VI y la *Ut Unum sint* (1995) de Juan Pablo II.

El Prof. Eduardo de la Hera Buedo se pregunta *¿Qué modelo de unidad buscan las Iglesias de la ecumene?* (pp. 57-87). La pregunta responde a la *variabilidad y diversidad* de actitudes que se ven en la tarea ecuménica. Urge ponerse de acuerdo sobre el objetivo final a alcanzar para poder llegar a él sin atajos fáciles y falsos, sin ganadores ni perdedores. Esto conlleva

tener una idea clara, válida y universal de la Iglesia de JESUCRISTO. En la p. 58 se exponen *los modelos* (¿necesariamente en plural?) que desde el año 1937 hasta hace poco se han ido ofreciendo por parte de Conferencias de Iglesias y de algunos teólogos de talla. Pero ¿cuál deberá ser *el modelo querido por CRISTO*? Desde el Evangelio y desde el catolicismo, cualquier modelo de Iglesia deberá aceptar –del modo mejor para todos– el irrenunciable *munus Petri*, sin el cual a la Iglesia católica no le será posible dialogar y menos llegar a acuerdos.

En las pp. 62-68 el A. recoge en síntesis los modelos que servirían para ¿la ansiada? unidad de parte de las grandes Familias cristianas (ortodoxos, protestantes, anglicanos) y la Iglesia Católica. Los teólogos también han hecho sus aportaciones, y algunos se han mostrado incluso snobistas. O. Cullman, K. Rahner, Fries, Ch. Duquoc, J. Ratzinger (actual papa Benedicto XVI) han hecho lo posible por aclarar posturas teológicas, explicar errores históricos, limar asperezas, unir orillas, hacer más inteligible el aparentemente mismo lenguaje; todo es válido siempre que lo cortés no quite lo valiente...

En las *Conclusiones y sugerencias* (p. 83) Eduardo de la Hera se atreve a decir que “habría que huir definitivamente de todo lo que aun de lejos huelva a proselitismo”. Desde luego que estoy completamente en *desacuerdo*. Si un no católico me pide que le ayude a serlo, mi obligación es hacerlo, y si se convierte al catolicismo, mejor que mejor; todos debemos de buscar *la plenitud cristiana y alcanzarla*. Y esto no va en contra de nada, ni me parece un atajo facilón y falso respecto a los caminos aconsejados por el gran Pablo VI y por otras actitudes “realmente ecuménicas” de Juan Pablo II.

El Prof. Efrén Yildiz, de la Universidad de Salamanca, expone *El Ecumenismo desde la perspectiva oriental* (pp. 89-106). Para los pocos iniciados en la materia ecuménica seguro que les llama la atención *la cantidad de modelos* de Iglesia todavía vigentes en *el cristianismo oriental*, que como es sabido no alcanza a toda la Ortodoxia. Estoy de acuerdo con Yildiz en que una de las causas de la ruptura en el s. XI (y de su continuación hasta hoy) fue y sigue siendo: “el ansia de poder de algunos responsables les lo que ha provocado la situación en la que nos encontramos, y en cierta medida nos dejamos arrastrar por ella” (p. 91). De veras ¡lamentable! Entonces, queridos teólogos, jerarcas y ecumenistas ¿Dónde está realmente el problema que quieren ustedes resolver? ¿En ver quién se lleva el trozo más enjundioso de la túnica inconsútil de JESUCRISTO?

Incide el A. en la riqueza ritual y litúrgica del Oriente cristiano, y no le falta razón. Oriente ha sabido conservar ese antiquísimo patrimonio, pero cabe la pregunta si alguna vez, y todavía más hoy, esos ritos y liturgias llegan al pueblo fiel y lo transforman, o sólo sirven para mantener un cierto estatismo momentáneo. Sabemos que la Liturgia es adoración, que puede envolvernos en el misterio, que puede elevarnos hasta un cierto éxtasis, pero también tiene que ser movimiento, acción y proyección; y esos elementos –sin desperdiciar los otros– implican renovación y adaptación, especialmente en lo que respecta a las lenguas empleadas en la Liturgia. Ya sé que

sonará a irónico decir que JESÚS no hablaba en chino... a sus oyentes. En esto, y en muchas cosas más, el Catolicismo ha hecho muy bien en adaptarse.

Cabe preguntarse todavía, si no sería bueno y necesario hacer un “intraecumenismo ortodoxo-oriental” aunando fuerzas y uniendo posturas con el fin de resolver primero problemas “ad intra Orthodoxiae” antes de lanzarse a un ecumenismo cristiano universal.

Por último, el prof. Rodríguez Garrapucho propone todo un programa académico de ecumenismo bajo el epígrafe *El desafío de la formación ecuménica hoy* (pp. 107-149). Los ecumenistas españoles se quejan de que España no respira ecuménicamente. Y es normal, dado que nuestra Nación, gracias a Dios y a otras circunstancias, ha vivido siempre el cristianismo de *la catolicidad* desde Recaredo (589) hasta hace unas décadas. No tenemos tradición ecuménica porque no la hemos necesitado. Ha sido con la entrada en la Unión Europea, con la globalización y con la avalancha de inmigrantes, cuando muchos españoles se han enterado de que hay cristianos que “asisten a una Misa distinta” de la que dicen nuestros curas. Esta “ausencia y novedad” se ve también reflejada, como advierte Garrapucho, en la inexistencia todavía de *Delegación ecuménica* en varias diócesis españolas. ¿Acaso habría que crearlas aunque fuera innecesario? Lo que sí es de recibo es formar a nuestros futuros sacerdotes y demás agentes de pastoral en el espíritu ecuménico; esto sí que me parece una laguna lamentable en el Plan de Estudios eclesiásticos de muchos Centros.

José Barrado, OP

Andrés Ibáñez Arana, *Historia del Seminario Diocesano de Vitoria*, 2 vv. (Vitoria: Ed. ESET 2005) 681 + 699 pp.

Esta voluminosa obra (1380 pp.) se presenta con motivo del 75º aniversario de la creación del Seminario Diocesano de Vitoria, ciudad en que está ubicada una de las dos Sedes de la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos y Vitoria).

La ocasión no podía justificarse mejor, y el clero vitoriano propuso que se editara esta obra (cf. p. VII), excelente memoria histórica, que desborda la propiamente vitoriana abarcando mucha de las otras diócesis vascas.

El A. de esta ingente recopilación tenía que ser alguien cuidadoso, con buena memoria, paciente trabajador y en gran medida testigo personal y artífice de lo que había que contar. El elegido fue don Andrés Ibáñez Arana, antiguo alumno del Seminario, profesor después del Centro y últimamente emérito de la Facultad de Teología; y además, celoso guardián de los testimonios del Seminario vitoriense y amante de la Institución. Don Andrés, más exegeta que historiador, como él mismo reconoce, se excusa por haber tenido que aceptar tamaña tarea, por haberse visto obligado a escribirla un

tanto precipitadamente, y pide clemencia a quien tenga que leerla (cf. pp. IX-XX). Razona y explica esas circunstancias, y su sinceridad y honradez es ya un *plus* a su estupenda aportación.

Buen modo de comenzar un trabajo sobre historia es el de indicar las bases documentales y bibliográficas en que se apoya; y a *Fuentes y Bibliografía*, bien ordenadas y diferenciadas están dedicadas las pp. XIII-XXIII.

El primer vol. está distribuido en tres partes y contiene 31 capítulos. La historia del Seminario comienza recordando la del pre-seminario de Aguirre, de finales del s. XVIII, llamado así en reconocimiento a su fundador y mecenas. Con la erección de la diócesis vitoriana (1861) el Seminario diocesano fue una de las primeras urgencias a las que hubo que atender. Comenzó a hacerlo el segundo obispo de la diócesis, Mons. Espinosa de los Herreros (1877-1880) fundador del Seminario, inaugurado finalmente en el curso de 1930-31 (cf. pp. 33-54). Después de las piedras, entre las cuales siempre hay muchas personas, el A. dedica otro cap. (el IV, pp. 55-102) a recordar a los que desde 1925-26 hicieron posible la buena marcha del Seminario. Lógicamente, el centro de atención eran los seminaristas: su formación humana, religiosa e intelectual, a la que podemos acercarnos leyendo el cap. titulado *La vida ordinaria en el Seminario* (pp. 103-160). Dentro del concierto español de Seminarios, el de Vitoria no se destacó, a no ser por su creciente número y su *vocación misionera*. El A. ha creído conveniente destacar este importante factor y a ello dedica las pp. 185-252, destacando en ellas la benemérita figura de don Ángel Sagarminaga. Los Seminarios, como las Casas de estudios de regulares, eran, hasta el Concilio Vaticano II, “pequeñas ciudades amuralladas” con escaso contacto con el exterior. De ahí se explica, entre otras razones, que en su interior existiera todo un mundo de actividades, sin olvidar el deporte, que implicara a todos los seminaristas en algunas de éstas. En el de Vitoria existieron actividades como el Gymnasium y las Academias literarias (cf. pp. 253-270) y se dedicó especial atención a *La música* (cf. cap. X, pp. 271-284); en las que se puede observar, y asombrarse, del mucho y buen repertorio interpretado por los seminaristas desde el curso 1926-27 hasta el de 1931-32. Los tiempos que corrían por entonces eran de extrema fidelidad al Magisterio pontificio y episcopal. No es extraño, pues, que *La Espiritualidad* (cap. XI, pp. 285-316) del Seminario y de muchos seminaristas se fundara en dichas directrices, y que de ellas resultara una espiritualidad y una devoción propias del tiempo: Eucaristía, Sagrado Corazón de Jesús, el Reinado de Cristo Rey, la devoción a María, etc. Todo ello influirá, lógicamente, en la espiritualidad y vida de los sacerdotes de esos tiempos.

La política, y no sólo en el Seminario de Vitoria, también se sentía, preocupaba y se vivía aunque sin que el orden se alterase; al menos eso parecía durante los años precedentes a 1931. Hasta entonces, el ambiente era monárquico. El obispo Múgica inauguró el órgano del Seminario con la marcha Real e invitó a Alfonso XIII al acto. Los acontecimientos del 14 de abril de 1931 desconcertaron a más de medio País, pero en Vitoria, como en el resto de la Iglesia española se esperó esperanzadamente que el cambio de

régimen fuera para bien. El cardenal Segura, en una Pastoral del 1º de mayo de ese año, escribió que “La Iglesia no siente predilección hacia una forma de gobierno” (p. 318); sin duda, sonaban los ecos ya lejanos de León XIII. Pero precisamente en 1932, con sus 12 añitos a cuestas, se incorporó al Seminario el autor de esta obra, y desde entonces “pude observar cómo fueron evolucionando las cosas entre 1932 a 1936” (p. 319). Pero todavía faltaban unos años. La historia de ese cuatrienio, el A. la expone en los caps. XIII al XXIII (pp. 321-518) comenzando con el acontecimiento de “el cambio de timón” dado al Seminario por el obispo Múgica al comienzo del curso 1932-33. El mismo Obispo tendrá que defender años después “la imparcialidad política” del Seminario, cuando el Centro llegue a ser objeto de injustas detracciones (cf. p. 520). Y “si entre 600 seminaristas caía alguna rarísima vez uno en la tentación de hacer algún acto político –por supuesto, a ocultas de la vigilancia– era el propio Rector quien me denunciaba el caso, para imponer al culpable la sanción correspondiente” (p. 522). Lo apuntado y lo que se puede ver en las pp. 519-528 se refiere claramente al tema nacionalista.

La tercera y última parte de este vol. lo ocupa la vida del Seminario durante la Guerra Civil (1936-1939), tragedia nacional de la que nadie se salvó por entonces y cuyas cicatrices siguen visibles. El desconcierto fue general, y seminaristas y profesores, como en otros sitios, tuvieron que dispersarse, los estudios se interrumpieron “oficialmente”, pero se hizo llegar a los seminaristas “el plan de vida y de formación” que deberían seguir si deseaban continuar siendo considerados como tales seminaristas (cf. pp. 567ss). Con el nombramiento de Administrador Apostólico en la persona de Mons. Lauzurica (1937) el Seminario vuelve a ser el cor episcopi, y los seminaristas se reunieron en Vergara. Allí estuvieron, vivieron, rezaron y se formaron hasta que terminó la Guerra. De aquel vivir cotidiano, lleno de personas, anécdotas, acontecimientos, esperanzas se ocupan los caps. XXIX-XXXI (pp. 585-674).

El segundo vol. está dividido en dos partes y lo forman 42 caps., un buen manojo de láminas y un Índice de personas y de cosas.

El esquema de este segundo vol. sigue al del primero, y en su primer cap. (cf. pp. 3-32) se va anotando la recuperación del edificio del antiguo Seminario y la normalidad que poco a poco va imponiéndose después de acabada la contienda civil. El Seminario menor continuará en Vergara hasta el curso 1943-44. Este mismo curso terminaba su misión episcopal en Vitoria Mons. Lauzurica, y el Boletín Eclesiástico diocesano valoró la labor emprendida por el Prelado a favor del Seminario (cf. pp. 88-90). Quien desee conocer el *Régimen de vida* de un Seminario español de la década de los 40s, puede leer las pp. 91-132, y enterarse de los mil y un detalles (muy importantes entonces) que regulaban la vida del Seminario de Vitoria. Como si el A. hubiese llevado un *Diario*, en las pp. 135-276 se recoge, otra vez, el vivir diario del Seminario: autoridades, alumnos, profesores, materias, prácticas literarias y religiosas, Órdenes sagradas, acontecimientos de todo tipo, hasta el fallecimiento del obispo de la diócesis don Carmelo Ballester Nieto, ocurrida el 31 de enero de 1949.

La década de los 50s fue, sin duda, la más floreciente de los seminarios españoles; el de Vitoria se llevó, quizás, la palma. Algunos datos, al menos en cuanto al número de seminaristas, son elocuentes. En el curso 1950-51 se examinaron 545 alumnos de Latín y 424 de Filosofía y Teología ¡qué tiempos! La diócesis estrena nuevo Obispo en la persona del aragonés don José María Bueno Monreal y el rector del Seminario es don Felipe Ugalde. En 1950 se comienza a hablar ya de la futura Facultad de Teología con sede en el Seminario de Vitoria (cf. p. 311) y, por lo que se ve, los días, los meses y los cursos –llenos de actividades– pasan volando. Los Planes de estudios se modifican y mejoran, y en el curso 1951-52 el número de clases de Dogmática pasó de ocho a diez semanales; también aumentó el número de seminaristas: 708 en los cursos de latín y 500 justos repartidos entre Filosofía y Teología.

El septenio 1955-1962 estará marcado por el nuevo Rector del Seminario don Ángel Suquía Goicoechea, quien morirá cardenal-arzobispo dimisionario de Madrid (2006). Las actividades siguen siendo muchas, van apareciendo nombres que más tarde serían muy conocidos por un motivo u otro: Lamberto de Echevarría, Manuel de Unciti, José M^a Setién (cf. pp. 405-406); en 1956 se celebra ya en el Seminario el *Octavario por la Unión de las Iglesias*, y en ese mismo curso, los seminaristas filósofos vizcaínos pasan ya a su Seminario de Bilbao (cf. p. 407). En marzo de 1957 se firma un convenio con la Universidad Pontificia de Salamanca por el cual los alumnos que hubieran obtenido la nota requerida podían inscribirse al grado de Bachiller en Teología (cf. p. 429), en virtud de lo cual, en el curso 1958-59, diez alumnos obtienen ese grado (cf. p. 452).

La economía es también un aspecto que sale de continuo en la obra. Mantener el Seminario, las revistas, la colección *Victoriensia*, la editorial ESET, el profesorado, las religiosas, los empleados y el millar de seminaristas costaba mucho dinero. El año escolar suponía unas 8.000 pesetas y los seminaristas aportaban sólo 5.000. Había que recurrir a las limosnas, donativos y a las ayudas oficiales: 500.000 pts. (cf. p. 428) 150.000 (cf. p. 439) 200.000 (cf. p. 463) 600.000 (cf. p. 467) 300.000 (cf. p. 473) para hacer frente a un Presupuesto que en el curso 1960-61 rozaba el millón de pesetas (cf. pp. 490-491).

Las referencias al Concilio Vaticano II (1962-1965) no podían faltar. El aparente laconismo de las 18 citas que hemos consultado no significan que no hubiera preocupación, entusiasmo, oración y muchas esperanzas puesta en el evento eclesial más importante del siglo XX. Fueron muchas las personalidades eclesíásticas y académicas importantes y conocidas que ocuparon la cátedra para tener al día a los seminaristas y a los sacerdotes de la diócesis sobre el diario del Concilio.

El cap. XLII y último (pp. 569-598) resume el *rectorado de don Luis M.^a de Larrea hasta la erección de la Facultad de Teología (1965-1967)*. Salta a la vista que ya no son un millar los seminaristas; aunque ha habido un ligero aumento sobre el año anterior, el total de matriculados en el curso 1965-66 no llega a los 500 alumnos (cf. p. 570). El Seminario y la diócesis siguen trabajando por la creación de la Facultad de Teología. En abril de 1965 el proceso está madurándose (cf. p. 561), pero como las cosas de palacio van despacio

habrá que esperar hasta el día 6 de febrero de 1967 para que llegase el decreto “Memorandum virorum” por el cual se erigía la Facultad, de Teología del Norte de España, con dos sedes: una en Burgos y la otra en Vitoria. El permiso era “ad quinquennium et ad experimentum” y a ambos centros se les otorgaba la facultad de dar los grados de Bachillerato, Licenciatura y Doctorado en Teología (cf. p. 591).

Este Libro-Diario se cierra con la apertura del curso 1967-68, en la recién inaugurada Facultad de Teología.

José Barrado, OP

Melquíades Andrés Martín, *Cristianismo y cultura en España. Dos milenios de vida* (Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca [Monografías y Ensayos, 18] 2006) 258 pp.

De algún modo, este libro completa al de Romero Pose. La preocupación es la misma: *¿qué es y a dónde va España y Europa?*, y las propuestas son necesariamente muy parecidas.

El A. es bien conocido por sus muchas y buenas aportaciones en el campo de la historia de la Teología española y sus derivados. El caudal de textos y de circunstancias que ha manejado a lo largo de su ya nonagenaria existencia, hacen de Melquíades Andrés un autor necesario para conocer nuestra historia. Lo que aquí nos ofrece es un buen resumen sobre *cristianismo y cultura en España*, dirigido principalmente a profesores universitarios laicos –bastante desconocedores de los auténticos orígenes de nuestro país–, a los estudiantes –cada vez con menos cultura y conocimientos humanistas y de historia del Cristianismo–, y en general a todas las personas que sientan curiosidad o necesidad –dados los tiempos tan confusos que corren– de saber cuáles son los fundamentos y orígenes culturales de España desde hace 2000 años. Una tesis, válida para más de 18 siglos, es que nuestra historia no puede comprenderse sin el cristianismo y, más todavía, sin el cristianismo *católico*.

Ahora que muchos se empeñan en querer y hacer creer que Europa nazca a finales del s. XVIII, con el racionalismo y la Ilustración, hay que refrescar la memoria histórica y demostrar y reafirmar que *no hay nietos sin abuelos*. La Historia es el mejor testigo de ello, y Melquíades Andrés lo confirma sobradamente a lo largo de los 7 capítulos que componen este libro-resumen, y en cuyas páginas vuelve repetidamente sobre el *presente* español y se pregunta sobre su futuro.

La aparición e inserción del Cristianismo en la península Ibérica y sus consecuencias es la primera reflexión que el A. se hace (cf. pp. 19-28). España (Iglesia-Estado juntos) desemboca después de una larga y laboriosa gestación en su unidad nacional en tiempos de los Reyes Católicos; estamos en el alba de una época áurea cuya luz se alargará hasta mediados del s.

XVII. Pero a partir de ahí, con la frustración católica en Westfalia (1648) *España empezará a dejarse hacer*, más que a hacer ella misma, importó más que exportó, dejó de reflexionar y de producir, descuidó y desdeñó su tradición, rompió la interrelación creadora entre fe cristiana y cultura, y por eso nuestra historia actual se parece a un puzzle que no logra recomponerse.

En los capítulos 2 y 3 (pp. 31-61) rebobinando la memoria histórica el A. repasa los orígenes cristianos de España –de implantación apostólica–, y se detiene en el esplendor hispanovisigodo, base de la futura Nación, que lograría su mayoría de edad con los Reyes Católicos; tanto éstos, como antes Recaredo (Iglesia-Estado) refundaron y anudaron la unidad de España en la base de una sola y única fe.

El capítulo 4 (pp. 65-121) está dedicado a un tema que ha vuelto a la actualidad: *la convivencia intercultural-religiosa en la España de hoy*. Desde el año 711 –comienzo de la Edad Media española–, hasta 1492, musulmanes, judíos y cristianos convivieron más o menos pacíficamente en una experiencia tricultural-religiosa, que no se dio en otras partes de Europa. Pero la convivencia pasó luego a ser *conllevarza* hasta que llegó la expulsión de los judíos en 1492 y la de los moriscos en 1609. ¿Qué ocurrió para tener que poner fin a aquella “idílica” y triádica convivencia? Melquíades Andrés, refiriéndose a entonces (¿también a ahora?) dice: “El converso es un ser que no se sabe con certeza si es cristiano, mahometano o judío” (p. 66). Tal “inseguridad” no era extraño que pusiera en recelosa guardia a los poderes establecidos de antaño. Ocurría, además, que “cuando aparecía el tema estrictamente religioso, cristianos, moros y judíos se pegaban y volvían imposible la convivencia” (p. 69).

A pesar de los beneficios y ventajas que aportaron los musulmanes a la España cristiana *invadida*, los genes ibero-romano-cristiano-visigodos subyacentes no olvidaron nunca la necesidad de *la Reconquista*. Hispania –también Al-Andalus–, había sido primero cristiana, y no judía ni musulmana, y la Reconquista significaba *también* recuperar la fe cristiana y su sentido de la existencia. Los judíos y los musulmanes no lo aceptarían; pocos se convirtieron realmente y los más no lograron disimular su falsa conversión. Y llegó el momento de la ruptura. En 1502, Isabel la Católica, reina de un Estado renacentista, que exigía la máxima *unidad* a sus ciudadanos, expuso su pensamiento sobre las causas de la expulsión de los no cristianos (cf. pp. 130-131).

Reconquistada y reunificada la Patria y la Religión, España pudo dedicarse a la más grande, hasta ahora, de sus odiseas: *el descubrimiento, la conquista-colonización y la evangelización del llamado Nuevo Mundo* y de muchas tierras más en las que dejó implantado el catolicismo; y por defenderlo siguió luchando denodadamente hasta mediados del s. XVII en toda Europa. Pero con la Paz de Westfalia el poderío católico, y por ende el español, comienza a decaer. Estamos ante una nueva aurora pero muy diferente a la de los Reyes Católicos; ahora es el comienzo del declive español, de su gran Imperio. Poco a poco, irá privando la razón de Estado frente a las razones religiosas, entre otras. Comienza en España una lenta desteologización del pensamiento que poco a poco irá pasando a la vida; la secularidad y el secularismo, animados por la razón se enfrentarán con vigor creciente a la

fe y a la religión. Lo de fuera nos invade y España “irá desvalorizando y relativizando el pensamiento, la fe y la fuerza” (cf. p. 165) que le hicieron ser lo que hasta entonces había sido. Si por mucho tiempo Europa había mirado a España, después de Westfalia será España quien continuamente mire a Europa y dependa de ella en un proceso de europeización mimético y miope, pues a pesar de Westfalia el inmenso Imperio español extraeuropeo estaba prácticamente intacto.

El proceso “europeizador” de España tenía que ser necesariamente largo, porque nuestra Nación no había sido tan “porosa” como las demás europeas. El “retraso” con el que irán entrando en España el racionalismo, la Ilustración, el afrancesamiento, el liberalismo, el socialismo, el comunismo, –con lo bueno y lo malo que todos ellos traían–, no se deberá sólo a la frontera geográfica de los Pirineos. En España había mucha tradición, mucha pasión, y también mucho conservadurismo y atraso. Todo eso y más dificultó andar al ritmo de los otros. Pero no hay duda de que a mitad del siglo XVII los nuevos aires comenzarán a respirarse también en España; a partir de entonces, muy lentamente, se comenzará el cambio. El cap. 6 (pp. 165-217) creo que es un resumen bien acabado sobre “las causas-raíces” del comienzo mutante. Creo con el A. que desde entonces comienza a gestarse el drama de las dos Españas, que demasiadas veces, y casi siempre de modo dramático, se pondrá tan de manifiesto a lo largo del s. XIX y en parte del XX. ¿Continúa el drama, aunque ahora lo veamos en versión *democrática*?

El séptimo y último cap. (pp. 221-248) se titula *Buscando el diálogo*. ¡No hay más remedio! Pero este cap. no es sólo de sugerencias para el futuro, sino también “histórico”, y por lo tanto arca de memoria; memoria demasiado reciente y por cuya razón, quizás, el A. no se detiene tanto en ella. Tampoco nos parece ver suficiente “orden” en la exposición cronológica de los hechos ni bastante exactitud en las raíces de algunas causas más recientes. Por ejemplo, se pasa muy por encima sobre la Cuestión social, se ignora, o no se quiere ni aludir a la reflexión profunda que sobre ese asunto se debatió en pequeños, pero lúcidos círculos, como los mantenidos por los dominicos Gérard y Gafo; no se adentra en el cáncer del hambre y de la miseria que corroía a la España finisecular del XIX y a la de las vísperas de la Guerra Civil, que tanto martirizó a la Iglesia. La injusticia social y el hambre, y en España había mucha hasta no hace tanto tiempo, me parece “un lugar teológico” que no acaba de estudiarse con suficiente detenimiento y serenidad.

Para terminar, yo no daría tanta credibilidad a las encuestas (cf. p. 224). Me parece exagerado, quizás son erratas, que en el año 1970 un 87% de españoles fuera practicantes. ¿No se referirá la encuesta a que se declaraban católicos? Nueve años después, en 1979, ese tanto por ciento desciende al 37, en 1983 al 31, en 1994 sube al 45, y en 1995 ¡Dios santo! baja hasta el 17%. No puede ser exacto ni por aproximación.

Pero esas erratas, otras poco significativas y algún que otro fallo no desmerecen esta estupenda síntesis, que sinceramente agradecemos a su autor:

José Barrado, OP

Anuario Dominicano (Querétaro [México]: Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas 2006) 576 pp.

El año pasado, 2005, apareció el primer volumen de la tercera revista, hasta ahora, dedicada a *historia sobre la Orden de Predicadores* (dominicos). La primera, de ámbito internacional es la ya consagrada desde hace décadas y titulada *Archivum Fratrum Praedicatorum*, editada en Roma por el Instituto Storico Domenicano, dependiente de la Curia General de los dominicos.

El segundo anuario, *Archivo Dominicano*, exclusivamente en español, apareció en 1980 y depende del Instituto Histórico Dominicano de la Provincia de España (IHDOPE). Ya ha cumplido sus Bodas de Plata y desde sus comienzos ha continuado la trayectoria que se marcó: ser la revista de historia de la Orden, de España e Iberoamérica; por eso se publica sólo en español y admite artículos en portugués.

Y ahora, aparece un nuevo anuario sobre historia de la Orden que pretende “concentrarse todavía más”: *los dominicos en México*. Desde luego, le damos la bienvenida y animamos a sus fundadores, colaboradores y actual Equipo responsable que sigan en la interesante, aunque ardua, tarea que hace ya dos años han emprendido.

El presente volumen, II (2006) está dedicado a *Oaxaca (1529-2006)*, región en la que los dominicos dejaron una impronta que todavía no se ha borrado y que continúa cada vez más viva. Precisamente en esta hermosa ciudad se celebrará en agosto próximo el IX Congreso Internacional de Historiadores Dominicanos.

Se abre el volumen con un merecido recuerdo a uno de los incansables historiadores de la Orden en México, el español fray Esteban Arroyo González (1910-2004), restaurador del convento de Oaxaca, en el que pasó gran parte de su vida, y fecundo conocedor de su historia. Uno de sus últimos trabajos, en colaboración con Jesús Martínez Vigil es *El código Gracida-Dominicano sobre la danza de Ya Ha Zucu* (pp. 3-73). Por su parte, el antropólogo Ronald Spores estudia y analiza *El encuentro entre los mixtecos y los dominicos en la ciudad de Yucundaa* en los comienzos de la presencia dominicana en el México mixteco (pp. 75-89). Cuando los dominicos llegaron a Oaxaca (Antequera) casi todo estaba por hacer. De reconstruir la evolución constructiva y urbana de la ciudad durante los años 1540-1560 se ocupa Ignacio Urquiola Permisán escribiendo sobre *Oaxaca en los primeros tiempos. Testimonios constructivos civiles y religiosos* (pp. 91-145). Testimonio fehaciente de que la Corona y la Iglesia de España se ocuparon de la salud pública tanto de indígenas como de españoles fue la rápida creación de hospitales por todo el mapa novomundo. Una muestra de ello es el trabajo de S. van Doesburg y G. V. López titulado *El exhospital de la Santa Veracruz* (pp. 147-211). Los trabajos y los logros de los predicadores se reflejaban de algún modo en sus Capítulos Provinciales, cuyas determinaciones y proyectos quedaban estampados en las Actas capitulares. El P. Santiago Rodríguez, animador y sostenedor del Instituto Histórico de Querétaro y alma de este Anuario, dedica las pp. 213-239 a transcribir, traducir y anotar el *Acta del*

Capítulo intermedio de 1570 celebrado en Yanhuitlán. Por su parte, Gabriela Armendáriz hace otro tanto, pero referido al Capítulo provincial del año 1646 (pp. 355-368). Con el deseo de abarcar lo más posible la rica y diversa historia de esta región, Alejandro de Ávila Blomberg diserta sobre *El epazote de Castilla y los perros que dan algodón* (pp. 241-253) descubriendo un rico vocabulario indígena que los dominicos fueron introduciendo en la lengua hispanonova-castellana. El arte no podía faltar. Las pp. 255-320 recogen, en apretada síntesis, el testimonio arquitectónico, pictórico, decorativo y pedagógico del que los predicadores se valieron para evangelizar y cristianizar a los indígenas de entonces; firma el estudio Jaime Vega Martínez, investigador del IDIH (Querétaro). Siguiendo con tema parecido es el que firma Cecilia Winter titulado *Los órganos históricos de Oaxaca: una ventana al pasado* (pp. 369-399). Y todavía hay más; de la vida religiosa femenina se encarga Norma Anabel (UNAM) escribiendo sobre *Las señoras de Antequera* (pp. 321-340), que no son otras que las monjas dominicas del monasterio de santa Catalina de Siena. Y también hay acercamientos a personajes concretos, como el caso de *La relación de la vida de fray Jordán de Santa Catarina* (pp. 341-368) a cargo de Alejandra Medina. El aspecto *económico*, en una tierra tan rica como la oaxaqueña, no podía faltar. De darnos una visión sobre el tema se encarga Nimcy Arellanes en su trabajo *Dominicos, conflictos por tierras en el istmo de Tehuantepec. Siglos. XVIII-XIX* (pp. 401-490). El penúltimo trabajo lo firma el dominico mexicano Luis Ramos y lo dedica al *Clero liberal del siglo XIX* (pp. 491-512), y el último es hechura del actual director de la revista, el también dominico Eugenio Martín Torres, titulado *La cosmología mazateca contemporánea* (pp. 513-557). Las últimas pp. están dedicadas a un cuidado *Índice de nombres*, que en revistas de calidad, y sobre todo de Historia, no deben de faltar.

José Barrado, OP

3) CUESTIONES FILOSÓFICO-TÉCNICAS

Cruz González-Ayesta (ed.), *El alma humana: esencia y destino*. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604) (Pamplona: EUNSA 2006) 254 pp.

Estamos ante un gran libro, que ha de marcar una inflexión en los estudios de la filosofía moderna y, por supuesto, en los de la propia filosofía escolástica. La génesis de tan preciado fruto, que ahora se presenta, nos lleva a remontarnos al año 2004 cuando en la Universidad de Navarra se celebró, los días 27 y 28 de septiembre, un Simposio para conmemorar el *IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. En esas fechas de otoño de 2004, efectuaba, en la *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004) 317, la crónica de dicho Simposio y entonces, entre otras cosas, decía: “Cada año nos trae sus centenarios y celebraciones. Este de 2004, nos ha dado dos centenarios, que se pueden calificar, como el buen vino, de extraordinarios. Han sido los Immanuel Kant (1724-1804) y Domingo Báñez (1528-1604). El de Kant, celebrando el II Centenario de su muerte, y rememorando cómo desde la experiencia del largo siglo XVIII repensaba su modernidad y los grandes temas que afectaban al hombre en esa época ilustrada en la cual se iba clausurando el Antiguo Régimen: el propio hombre, alcance y límites de la razón, la metafísica, Dios, el alma, la libertad, la ordenación de la sociedad.

El segundo centenario que nos ha brindado este 2004 ha sido el IV Centenario, también, de la muerte de Domingo Báñez. Se ha celebrado, desde una muy alta calidad, con un Simposio en la Universidad de Navarra, promovido por el Departamento de Filosofía, dentro de la “Línea especial de investigación del Pensamiento Español” y ha estado bajo la coordinación y cuidado de la profesora Dra. Cruz González-Ayesta. Ha sido un Simposio que ha servido para descubrir cómo Domingo Báñez, también, repensaba su modernidad, la de su siglo que todavía estaba vertebrado como cristiandad, la de ese gran siglo XVI que efectivamente resultaba largo y apasionante,

sobre todo cuando se contemplaba desde esa década de 1580, en la cual aparece su obra principal, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae*, Salamanca 1584-88. Y los temas eran los grandes temas: el hombre, la existencia, la finitud, el alcance y límites de la razón, la trascendencia, Dios, el alma, la libertad, la predestinación, la historia, la providencia, la ordenación de la sociedad, el derecho internacional.

Temas que eran repensados en la Universidad de Salamanca, en la Escuela de Salamanca, desde esos profesores que le habían precedido en el magisterio y en ese ejercicio de clarificación del presente: Francisco de Vitoria (1483-1546), Domingo Soto (1495-1560), Melchor Cano (1509-1560), Pedro de Soto Mayor (1511-1564), Mancio de Corpus Christi (c. 1507-76), Bartolomé de Medina (1527-1580) y otros tantos. Y concluía diciendo: “Ha sido un gozo este Simposio de Báñez, y más allá de los tópicos, hay que agradecer y felicitar a los organizadores y a su Universidad por su esfuerzo, eficacia y buen hacer, máxime, cuando hasta las Actas están ya en la imprenta a punto de aparecer”. Hoy, dichas Actas ya están publicadas y son el libro que nos ocupa. Es un magnífico y cuidado libro que no ha de pasar desapercibido ni a los investigadores ni a los universitarios. Mantiene básicamente la misma estructura y el orden de las exposiciones en que se gestó en el Simposio, con sólo pequeñas variaciones y algunas ricas aportaciones.

El libro consta, ahora, de una *Introducción* a cargo de la editora, profesora Cruz González-Ayesta (pp. 9-13), de los tres núcleos que conformaron las ponencias del Simposio (pp. 15-246), más un importante apartado en el cual se ofrece la traducción de un texto de Báñez y una presentación del mismo (193-246), y, por último, una bibliografía, a modo de apéndice, junto con la relación de autores (247-255). En la *Introducción* la profesora González-Ayesta ofrece una compendiosa síntesis de los diferentes estudios, que seguiré en esta exposición, así como de la propia génesis y cometidos del Simposio. El primer núcleo está integrado por los trabajos de Serge-Thomas Bonino (Toulouse), *Le Thomisme “moderne” de D. Bañez* († 1604) (pp. 15-35) y de José Luis Fuertes Herreros (Salamanca), *Experiencia de la finitud y trascendencia en Domingo Báñez* (pp. 37-76). Versan estos dos primeros estudios sobre el contexto del pensamiento bañeziano. El primero analiza la posición de Báñez dentro de los comentadores de santo Tomás, es lo que el profesor Bonino denomina *el tomismo “moderno” de Domingo Báñez*. Y en el segundo, el profesor José Luis Fuertes describe el universo cultural y filosófico de los inicios de la modernidad, de esa etapa que vive Europa desde principios del siglo XV hasta el momento de la paz de Augsburgo con la que se culmina la llamada Reforma. Y desde la perspectiva de “repensar la modernidad desde la escolástica” y la búsqueda de un principio de concordia racional, tal como se va constituyendo desde Francisco de Vitoria hasta Domingo Báñez, sobre todo a partir de la década de 1580, entiende la obra de Báñez y las filosofías que se expresan en esos momentos, así como el giro copernicano que efectúa hacia la existencia, tratando de rebasar los límites de la existencia finita. Con Báñez se produce un verdadero “giro copernicano” con el que consigue dar todo el relieve metafísico al “giro existencial” que se manifestaba tanto desde perspectivas escépticas como estoicas.

El segundo núcleo del libro lo forman tres estudios centrados en el tema metafísico-antropológico de la unidad del hombre. En el primer estudio, el profesor Santiago Orrego (Santiago de Chile), *La inmortalidad del alma ¿"debate" entre Báñez y Cayetano?* (pp. 77-93), se ocupa del supuesto debate entre Báñez y Cayetano a propósito de la inmortalidad del alma, señalando, por el contrario, que la mayor divergencia doctrinal entre ambos autores estriba en la postura que toman frente a la tradición filosófica: mientras que Cayetano identifica la verdad filosófica con la filosofía aristotélica, Báñez se abre a un amplio abanico de filósofos (Platón, Cicerón, Virgilio, Horacio). En el segundo estudio, el profesor Juan Cruz-Cruz (Pamplona), *El estado de inmortalidad: un problema de enfoque* (pp. 95-106), abordó la cuestión del estado de inmortalidad del alma bajo la perspectiva del conocimiento, señalando, en particular, las posturas encontradas entre Báñez y Ferrara al describir la situación del alma y su modo de conocimiento después de la muerte, como *preternatural* o *contranatural* respectivamente. Bajo otra perspectiva en el tercer estudio, también, el profesor José Ángel García-Cuadrado (Pamplona), *Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez* (pp. 107-142), aborda el problema de la unidad alma-cuerpo. Él escogió, por así decir, el otro extremo de la cuestión; a saber, cómo salvaguarda Báñez la unidad sustancial del hombre al explicar el origen del alma.

El tercer núcleo del libro está constituido por dos estudios centrados en el análisis de la libertad en un contexto teológico. El profesor Eudaldo Forment (Barcelona), *El problema de la concordia entre predeterminación y libertad* (pp. 143-170), analiza la compatibilidad entre la libertad y los decretos predeterminantes divinos; se sitúa por tanto en la perspectiva propia del tratado de la gracia (lo que actualmente se conoce como antropología teológica). Y el profesor Lucas Francisco Mateo-Seco (Pamplona), *Providencia y libertad en Domingo Báñez* (pp. 171-192), centra su exposición en la exégesis del comentario de Báñez al artículo trece de la decimocuarta cuestión de la *Suma Teológica* (*utrum si scientia Dei sit futurorum contingentium*). Mateo-Seco considera que Báñez no expone su doctrina más original acerca de la libertad en los textos dominados por la controversia con los molinistas sino en otros lugares de su obra.

El libro se ha completado, asimismo, con otro estudio de Santiago Orrego, *El tratado de Báñez sobre la existencia creada: génesis y sentido de una cumbre metafísica* (pp. 193-200). Y se ha enriquecido con la traducción íntegra que Juan José Gallego ha hecho de la cuestión 3, artículo 4: "Si en Dios se identifican la esencia y la existencia", de los *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae* de Domingo Báñez (pp. 201-245). Es la primera vez que se traduce este importantísimo texto al castellano y resulta del todo punto necesario para comprender el giro copernicano que Báñez efectúa a la existencia y la sistematización segura que ofrece. Hay una propuesta de concordia en la existencia y una apuesta por trascender de modo renovado la existencia, tanto de cara a posiciones de la propia escolástica como de perspectivas escépticas y estoicas. Contiene el libro, además a modo de apéndice, una rigurosa bibliografía de fuentes (pp. 247-248) y una

muy selecta bibliografía secundaria (pp. 248-254). Y se cierra con una *Relación de autores* (p. 255).

En suma, que estamos ante un gran libro, que ha de servir para redescubrir a Domingo Báñez y a la propia escolástica, un Báñez en el cual confluía la modernidad y la tradición en ese repensar desde el ya mundo Moderno los grandes temas que gravitan sobre el hombre. Y, por otra parte, nos muestra la génesis de nuestra modernidad, ofreciendo estas claves necesarias para una mejor comprensión e interpretación de la filosofía y del mundo moderno.

José Luis Fuertes Herreros

Juan Poincot (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). 1. El alma y sus potencias elementales*, introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, (Pamplona: EUNSA 2005) 513 pp.

Según dice la portada y se recoge en el encabezado de esta reseña, el libro debería tener una introducción que presentara la figura del autor o, al menos, la obra objeto de traducción, y la traducción misma. Esto sería conveniente además, pues parece que el presente volumen será el primero de una serie de tres, en los que se repartirá la traducción del tratado sobre el alma de Juan de Santo Tomás. Lo que más se parece a lo que se suele entender por introducción se encuentra en las pp. 88-89, en las notas 101-105, cuando se comenta el contexto aristotélico que subyace a la explicación del orden del tratado y las secciones de que va a constar. Algo de lo apuntado en esas notas se puede ver en la última página de la cubierta. Hay también una muy breve reseña biográfica del autor al comienzo de la bibliografía. Aquí recordaremos que Juan Poincot, conocido como Juan de Santo Tomás, nació en Lisboa el año 1589, de padre austriaco y madre portuguesa. Después de haber estudiado filosofía en Coimbra y teología en Lovaina, con 23 años ingresó en la Orden de Predicadores en el convento madrileño de Atocha. Enseñó filosofía y teología en Alcalá, en el Colegio de Santo Tomás (1613-30) y en la universidad como catedrático de vísperas (1631-41) y de prima (1541-43). En esta fecha pasó a ser confesor de Felipe IV. Falleció un año más tarde, el 6 de junio de 1644, a los 55 años de edad. Sus obras se agruparon, para su edición, en un *Cursus philosophicus* y otro *Theologicus*.

Él mismo nos explica así el orden de su tratado sobre *El alma*: “Aristóteles dividió en tres libros este tratado sobre el alma en general. En el primero, expuso y refutó varias opiniones de los filósofos sobre la naturaleza del alma. En el segundo, expuso su opinión sobre la naturaleza del alma tanto en general, como en particular del alma vegetativa y sensitiva y sus potencias. En el tercero, trató principalmente del entendimiento o del alma intelectual, no sólo en cuanto a las potencias que le asisten inmediatamente –los sentidos internos, como la fantasía–, sino también en cuanto a la propia

facultad intelectual en sí y en cuanto a las potencias que la acompañan, que son la potencia apetitiva y la potencia locomotora.

Aquí hemos dividido todo el tratado en doce cuestiones: 1ª.- Sobre el alma en general y de sus definiciones. 2ª.- De las propiedades del alma en general, como de las potencias, la indivisibilidad, etc. 3ª.- Del alma vegetativa y de sus potencias. 4ª.- Del alma sensitiva y de los sentidos en general. 5ª.- De los sentidos externos en sí. 6ª.- Del objeto sensible externo u objeto de los sentidos en general. 7ª.- De estos mismos objetos de los sentidos en particular. 8ª.- De los sentidos internos. 9ª.- Del alma racional en sí. 10ª.- Del entendimiento agente y paciente. 11ª.- Del acto de la intelección y del concepto. 12.- De las potencias de apetición y de locomoción”.

Las tres primeras son las que se presentan traducidas en el presente volumen. En las notas 103-105, se señala la distribución de las doce cuestiones en los tres volúmenes que forman la presente edición. No he visto que hayan aparecido los dos siguientes ni que se anuncien como “en preparación” en esta misma editorial. La traducción es rigurosamente fiel y está acompañada de notas explicativas amplias. También es amplia y selecta la bibliografía (pp. 59-81).

Se puede considerar estudio “introductorio” el primero que abre del volumen, firmado por Juan Cruz Cruz, con el título *El alma en la organización del viviente*. Pero da la impresión de ser más bien un estudio “telonero”, pues trata de situar el animismo aristotélico-tomista dentro de las instancias actuales neurofisiológicas y psicológicas. No faltan referencias a autores anteriores a Juan de Santo Tomás, incluso hay un epígrafe sobre “el alma como objeto de ciencia en la obra de Juan Poinsot” (pp. 52-58), pero pienso que este conjunto ayuda más a entender los planteamientos de Juan Cruz que los de Juan Poinsot, que se desenvolvía en un contexto científico muy diferente, y en ese contexto conviene leerle, al menos en una traducción. Hay que agradecer el esfuerzo de EUNSA, en el que colabora muy eficazmente Juan Cruz, por la divulgación del pensamiento medieval y renacentista. Lo suelen hacer con gran competencia tanto en los estudios sobre los diversos autores, como en las traducciones de obras importantes, pero a veces en estas el resultado final se desluce por la ausencia de pequeños detalles que podrían fácilmente aportarlos los editores. Desde luego, para realizar su labor debieron tener a mano muchos más elementos que los que están a disposición de la mayoría de los lectores.

A. M. Casado

Francisco Rego, *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional* (Buenos Aires: Ediciones Gladius 2005) 304 pp.

Se suele considerar a Nicolás de Cusa (1401-1464) iniciador del pensamiento moderno, sobre todo por su advertencia de las limitaciones del conocimiento humano. En este estudio, centrado en su teología filosófica, se resalta que pese a todas las innovaciones que pueda haber introducido en su concepción teológica, todavía podría ser considerado como un pensador medieval. La exposición se desarrolla en el siguiente orden: I.- Vida y obras, influencias y doctrinas principales del autor. II.- La crítica de una teología afirmativa. III.- La necesidad de una teología negativa. IV.- En pos de una nueva teología. V.- Los nombres de Dios. VI.- Los últimos nombres. VII.- Descalificación de los atributos divinos. VIII.- Observaciones críticas. Con acierto sitúa la reflexión de Nicolás de Cusa en un momento doblemente crítico para la Iglesia Católica: por un lado, las secuelas del Cisma de Occidente ponían a prueba la unidad de la Iglesia (terminará fragmentada en el siglo siguiente) y, por otro, el nominalismo exacerbado había puesto en cuestión muchos de los planteamientos metafísicos medievales. Todo esto explica en buena parte que el Cusano buscara abrigo intelectual en la tradición teológica neoplatónica, cuyos rebrotes ya estaban en el Pseudo Dionisio, Escoto Erígena, Ramón Llull y Meister Eckhart.

En la lectura de sus obras, F. Rego ve con claridad que lo primero que Cusa busca es sustituir la forma positiva o catafática de la teología por la forma negativa o apofática. La razón de tal descalificación se apoya en que, si se admite que la naturaleza de Dios es absolutamente simple e infinita, entonces no puede ser alcanzada por una labor discursiva que sólo está preparada para conocer discretivamente lo finito y lo compuesto. Si se admite que el conocimiento racional avanza por comparación de lo que no se conoce con lo que ya se conoce, entonces habrá que admitir que no hay posibilidad de comparación entre la finitud y composición de la criatura con la absoluta infinitud y simplicidad de Dios. Un concepto que se toma del orden finito no puede servir de base para conocer un orden infinito, pues, aunque se apele a la analogía, esta poco puede ayudar cuando ya se sabe de antemano que no cabe proporción alguna entre lo finito y lo infinito. De esta manera, tanto en virtud de la excelencia entitativa de Dios como de la pobreza de las potencias racionales humanas, Dios permanece esencialmente desconocido para el hombre. Luego, todos los nombres y enunciados referidos a Dios serán completamente inadecuados.

Por eso, quien quiera buscar a Dios en el plano racional, tendrá que conformarse con alcanzar un saber de carácter aproximativo o conjetural. Si se empeñara en explicar a Dios con conceptos que sólo convienen a las criaturas, únicamente llegaría a confundirlo con lo que no lo es. En consecuencia, una teología que pretenda conocer de esta manera a Dios terminará por arrastrar a sus seguidores a la idolatría. En este sentido, no cabe esperar ninguna actitud positiva de Nicolás de Cusa respecto a las adquisiciones de

la teología escolástica. De ahí que el único modo de conocer a Dios será una paradójica vía intuitiva del no saber, o "*docta ignorantia*". Pero F. Rego no se limita a mostrar las aportaciones de Cusa reflejadas en sus escritos, señala también las cuestiones que el sabio cardenal dejó, a su juicio, sin responder: 1) La noción de conjetura. 2) La primacía del conocimiento matemático para el conocimiento conceptual del orden real. 3) El paso de la noción geométrica a la noción de Dios. 4) La comprensión de Dios como infinito. Se trata, por tanto, de una exposición sistemática y crítica del pensamiento de Nicolás de Cusa.

A. M. Casado

Francisco Rego, *La polémica de los universales: sus autores y sus textos* (Buenos Aires: Ediciones Gladius 2005) 302 pp.

De entre los autores enfrascados en la interminable polémica de los universales, aquí se presentan los cuatro más representativos: Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Después de un capítulo que explica los antecedentes de los elementos principales de sus distintas teorías, procede al estudio de cada uno de los autores seleccionados. Advierte en Abelardo un progreso respecto a los planteamientos de sus maestros: al nominalismo de Roscelín, y al realismo exagerado de Guillermo de Champeaux. Como elementos positivos ve en Abelardo el intento de fundar un realismo moderado, pues reconoce que la intelección abstractiva capta la cosa de otra manera de como es, pero no con otra estructura que la suya: o bien cuando distingue entre la mera *uox* y la palabra como *sermo praedicabilis*, esto es, la mera palabra como realidad física y la palabra con su significado. Cada palabra universal significa una naturaleza multiplicada en los individuos. Pero no desecha el conceptualismo del todo, por ejemplo cuando, después de distinguir entre *uox* y *nomen*, sostiene que el significado que conviene al nombre se entiende como un orden puramente mental. Tampoco parece que la tendencia al empirismo esté del todo ausente.

La postura que merece todos los pronunciamientos favorables es la de Tomás de Aquino, calificada como doctrina realista moderada, que se ajusta a las siguiente líneas maestras: 1) La naturaleza que es objeto directo de la inteligencia, *concepto objetivo*, existe singularizadamente en las cosas fuera de la mente, y por lo mismo se lo puede llamar *universal in essendo*. No es propiamente universal, porque en la cosa se da del todo individualizada, pero en cuanto es susceptible de alcanzar un estado de universalidad se lo puede considerar universal en potencia. 2) Pero para que una misma naturaleza pueda estar en muchos individuos, es necesario que posea los caracteres de unidad y de comunidad. La naturaleza puede ser llamada común de dos modos: como término de la intención de universalidad, y considerada en

sí misma. 3) Considerada con la intención de universalidad, sólo existe en el entendimiento, y aparece cuando el entendimiento considera una naturaleza adjudicándole una relación de razón a los inferiores. Por eso se lo llama *universal lógico*, que es el estrictamente universal. 4) El universal como naturaleza considerada en sí misma o absolutamente, se obtiene por abstracción de sus condiciones de individuación. Este universal, que no incluye positivamente la referibilidad a los muchos, es el fundamento para que aquél sea posible, es llamado *universal absoluto, fundamental o metafísico*.

De Duns Scoto nos recuerda que entiende el concepto universal como resultado de la abstracción operada en las cosas por el entendimiento, pero el universal no es un mero producto del entendimiento, ya que tiene un fundamento en las cosas mismas –la *natura communis*–, de lo contrario no habría ciencia de lo real sino un puro contenido lógico. El intelecto no hace más que tomar la *natura communis* abstractivamente de los individuos para atribuirle la universalidad. Pero, si bien con el realismo moderado afirma que una misma *natura* tiene un *esse physicum* en la realidad y un *esse cognitum* en el intelecto, al negar la distinción entre el *esse* y la *essentia*, tiene que distinguirlas afirmando la distinción real, con lo cual el término objetivo del entendimiento se reduciría a la *natura* en el entendimiento, y de este modo se abren las puertas a una posición conceptualista. Lo inmediatamente conocido no es el ser *subiectiuum* (real), sino el *obiectiuum* (mental). La solución de Duns Scoto tiende a clausurar el concepto universal en una pura logicidad, con el consiguiente riesgo de perder de vista el conocimiento intelectual del orden real, y reducir el conocimiento intelectual al conocimiento de la mera representación conceptual.

Pero cualquier concesión al realismo, incluso moderado, le parece a Guillermo de Ockham excesiva, porque, de hecho, no hay conocimiento de la naturaleza íntima de las cosas, sino sólo del dato proporcionado por los sentidos. Por eso, lo único que se puede hacer es clasificar las cosas según categorías sobre la base de semejanzas externas o superficiales. Con ello Ockham se coloca en la línea de un nominalismo o de un conceptualismo según se ponga el acento en la palabra o en el concepto. El concepto o el término que lo expresa sólo es un signo que designa una categoría de realidades semejantes. Los términos gramaticales y lógicos reemplazan –suponen por– a los grupos de objetos que simbolizan. Luego, el conocimiento abstracto no se ordena al conocimiento de las esencias de las cosas, sino sólo al de los términos significativos, por los cuales se designan las clases de objetos semejantes. De ahí el que se designe a este enfoque de los universales, nominalismo, terminismo, conceptualismo, en abierta oposición al realismo en cualquiera de sus formas. F. Rego le reconoce el mérito de haber matizado bien la naturaleza de los términos y sus diferentes formas de suposición en las proposiciones, pero señala que, al detener su mirada en el orden de lo singular, terminó desechando la validez de todo conocimiento que no remita a la cosa singular misma. La tesis central de G. de Ockham es la de negar toda existencia real al orden universal.

Las exposiciones de F. Rego son muy ordenadas, documentadas y claras. Excelentes introducciones a los planteamientos de estos maestros, basadas en sus escritos polémicos. También tienen mérito las conclusiones críticas con que suele terminar las exposiciones. Como único reparo señalaría su acusada “fidelidad” a la letra de Tomás de Aquino. También ha llovido sobre su visión de las cosas.

A. M. Casado

Ignasi X. Fuster i Camp, *Sufrimiento Humano: verdad y sentido*. Una aproximación filosófica según el espíritu tomásiano (Barcelona: Editorial Balmes 2005) 522 pp.

La obra afronta desde una perspectiva filosófica la cuestión de qué es y qué sentido tiene el sufrimiento humano. En el primer capítulo, el autor realiza una aproximación por la vía antropológica. Los análisis clínicos, fenomenológicos y antropológicos, le llevan a comprender el sufrimiento como un mal verdadero que afecta profundamente al ser humano en todas sus dimensiones: física, psíquica y espiritual. Como datos interesantes que coinciden en la realidad maligna del sufrimiento señala la integralidad del sufrimiento de la persona, la pasividad radical del sufrimiento en el ser y la trascendencia incondicional de la libertad personal ante los condicionamientos dramáticos del dolor. Esto le lleva a adoptar una vía metafísica, que trascienda todos los intentos metodológicos de objetivación; porque el sufrimiento aparece como una realidad profundamente personal, únicamente una perspectiva integral metafísica del ser, permitirá comprenderlo en su verdad. Las bases para elaborar una metafísica sobre la realidad humana del sufrimiento las encuentra en las *Quaestiones Disputatae De Malo* de santo Tomás de Aquino, comentadas pormenorizadamente en el capítulo segundo. Señala como aportaciones del Aquinate en relación con el sufrimiento: a) Situarlo como realidad penal en el marco de la culpa. Tomás aporta una comprensión del pecado en clave “sufriente”. El pecado es un sufrimiento que el hombre se causa. Así, el tratamiento de la culpa es significativo para una interpretación adecuada del hombre y de su sufrir. b) Tomás sitúa el mal en un marco metafísico que permite la comprensión del sufrimiento; en concreto, el sufrimiento es “desgracia” para el hombre, es pena en su dimensión existencial. c) Tomás aporta claves hermenéuticas para la profundización del sufrimiento, y que podemos sintetizar en su caracterización como mal penal de pasión que repugna a la voluntad –mal del agente–, inhiere en el sujeto –en el acto primero– *secundum quid*, oponiéndose al bien deleitable, es decir, sin denominarlo culpablemente, como es el caso del mal de culpa. d) Tomás sitúa el sufrimiento en la perspectiva de la causa final, en el ámbito de la libertad. Así, la pena tiene carácter correctivo, ordena la culpa, a fin de evitar otro sufrimiento.

A lo largo del tercer capítulo se profundiza en la naturaleza metafísica del sufrimiento. Reconoce la necesidad de ponerlo en relación con la libertad personal. El sufrimiento realiza una reducción de la libertad, pero descubre la trascendencia metafísica de la libertad, de modo que la libertad personal sufre, pero metafísicamente trasciende el sufrimiento y permanece en su ser como inaniquilable. El hombre doliente es un ser libre. Esta cierta paradoja del sufrimiento pertenece al hombre en cuanto ser espiritual. Fuster concluirá proponiendo nuevas líneas de investigación: a) estudiar la relación del sufrimiento y su dinamismo con la estructura fundamental de la libertad en cuanto amorosa, del ser en cuanto donal; b) estudiar la aproximación metafísica a través del sufrimiento a la libertad en su estado culpable; c) proseguir en el estudio de la hermenéutica del sentido desde la pasividad trascendental de la libertad a la que se accede a través de la experiencia del sufrimiento. Se trata de una reflexión seria y documentada, en estricta fidelidad a San Tomás y con el acompañamiento asiduo de los escritos de Juan Pablo II.

A. M. Casado

Bonaventura da Bagnoregio, *Questioni disputate della scientia di Cristo* (Roma: Antonianum 2005) 358 pp.

Estamos ante la edición italiana del volumen publicado en España por Francisco Martínez Fresneda en 1999 –cf. *Salmanticensis* 46 (1999) 447-448–, que estudia en profundidad las *Quaestiones disputatae de scientia Christi* de San Buenaventura. Aquí se presenta, como entonces, con el texto latino de la edición crítica de 1893 de Quaracchi, y se sustituye la versión española con que apareció inicialmente por la italiana de Letterio Mauro, repetidas veces publicada. José Díaz Marcilla se encargó de traducir la introducción, las notas y los índices onomástico y analítico. La introducción y las eruditas notas de F. Martínez constituyen un complemento extraordinario del texto bonaventuriano y, por ello, se adjuntaron en esta versión italiana. Las siete cuestiones disputadas *Sobre la ciencia de Cristo* fueron elaboradas entre 1253 y 1257, cuando S. Buenaventura comenzó su magisterio en París. Para hacernos una idea de las principales aportaciones de estas cuestiones, conviene recordar que los pensadores medievales no analizaban un tema como el de la ciencia de Cristo con criterios históricos ni se limitaban a estudiar los lugares bíblicos que hacen relación a ella. Su aproximación, por más que no olvidara la Biblia, era estrictamente especulativa, esencialmente apriórica. Así, en relación con la ciencia de Cristo y siguiendo el uso de la época, Buenaventura comienza dividiendo la ciencia en increada y creada. La primera, propia de Dios y del Verbo, y pensada desde su relación con la realidad creada, se divide en ciencia de aprobación, ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia. Las ciencias de aprobación y de visión versan sobre

las obras buenas y malas, y ambas cubren el pasado, presente y futuro del tiempo. La ciencia de simple inteligencia es intrínseca a Dios. Cuando se contempla a sí mismo conoce toda verdad, y realiza este conocimiento por medio de las razones eternas o semejanzas ejemplares, que coinciden con su esencia, y es la forma como están los objetos en la mente divina. De esta manera, la semejanza de cualquier objeto que engendra un acto de conocimiento en el entendimiento humano, es en Dios el acto por el cual se piensa y se manifiesta, y que, en primera instancia, expresa en el Verbo, su Hijo, toda la realidad. El conocimiento humano, por lo contrario, no se identifica con el ser, y entraña tres aspectos de la única potencia cognoscitiva del alma: el sensible, el racional y el sapiencial.

La ciencia de Jesucristo, increada por divina, en su dimensión humana se divide en ciencia de comprensión, ciencia infusa y ciencia experimental. La ciencia de comprensión, enmarcada en la tendencia de toda criatura hacia su Creador, se entiende como la visión beatífica propia de los bienaventurados. La ciencia infusa se comprende como la objetivación y repercusión cognoscitiva de su condición de ser como Hijo de Dios salvador del hombre. De esta forma se relaciona con el conocimiento de la naturaleza anterior al pecado, que tuvo Adán recién creado, y el conocimiento de los ángeles. Es el saber nacido de las especies inteligibles y hábitos innatos o infusos dados gratuitamente por Dios y orientado hacia los objetos de la realidad creada. La ciencia experimental son los conocimientos procedentes de la realidad concreta, de la acción de las facultades sensitivas y de la memoria. S. Buenaventura admite la sensación como fuente de conocimiento y la experiencia orgánica del dolor, gozo, etc., pero esta forma de conocimiento apenas tiene eco en sus escritos referentes al saber de Cristo. Se limita a repetir lo que le han transmitido sus Maestros y, al contrario que Tomás de Aquino, no defiende para el alma de Jesucristo un verdadero aprendizaje nacido de su convivencia y experiencia históricas. La perfección de su naturaleza humana conlleva la ausencia de cualquier tipo de ignorancia. El aumento del conocimiento señalado en los evangelios habría sido sólo aparente.

A. M. Casado

Manuel Lázaro Pulido, *La creación de Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito* (Grottaferrata: Frati Editori de Quaracci 2005) 287 pp.

Con el rigor de una buena tesis doctoral defendida en Facultad de Filosofía, M. Lázaro se plantea la metafísica del ser finito en San Buenaventura teniendo en cuenta las características peculiares del Doctor Seráfico y la época en que escribió. En el pensamiento bonaventuriano, el rasgo más sobresaliente del ser finito que descubre es el de ser expresión. Para dejar en claro la terminología que se va a emplear en el trabajo, en un primer

capítulo se explican las expresiones “metafísica de la expresión”, “signo” y “símbolo”, en la acepción medieval en que es tomada por San Buenaventura. Los tres capítulos siguientes (2-4) abordan las cuestiones más generales: el contexto del pensamiento, el ejemplarismo, la teología del símbolo y su realización en el ser finito. También, los esquemas adoptados para llegar al estudio particular del ser finito como expresión simbólica. El capítulo 5 trata sobre el Cosmos como reflejo de la metafísica bonaventuriana. El capítulo 6 versa sobre el paradigma en el que se apoya dicha metafísica creatural: Cristo, el Verbo de Dios. En el capítulo 7, estudia el concepto metafísico que explica el dinamismo del ser creatural: el bien. Este estudio presenta un análisis metafísico contextualizado, que considera las raíces teológicas y vivenciales de San Buenaventura en su especulación filosófica. Por eso no ofrece una reflexión rigurosamente escolástica ni se limita estrictamente al ser. Tampoco pretende estudiar la totalidad del ser finito, sino sólo su clave metafísica.

El gran problema filosófico que se planteó al pensamiento cristiano en el siglo XIII, fue reformularse, contando con las aportaciones de Aristóteles. Es opinión común que el maestro franciscano no afrontó ese reto, y aquí se constata. En palabras de M. Lázaro: “no se deja seducir por los materiales que pueden suponer una quiebra en las verdades que tiene totalmente asumidas como hombre creyente y como teólogo. En este aspecto, hay una especie de economía de pensamiento, ¿para qué poner en duda lo que ya sabemos?”. Con este prejuicio de que *más vale lo malo conocido...* no es de extrañar que su metafísica vaya muy acompañada de los datos revelados. Así, de este estudio resulta que el ser finito es criatura y, como tal, signo y símbolo que alcanza el rango de imagen de Dios en el hombre. En su deseo de expresar a Dios, para significarse a sí mismo, encuentra en Dios creador y en Cristo, de manera especial, el medio de esta comunicación y expresión: el Verbo, Imagen e Hijo. Y concluye: “En san Buenaventura vemos sintetizado, de manera paradigmática, pares de elementos (filosofía-razón-ejemplarismo/teología-fe-teología de la gracia; agustinismo/teología simbólica; signo/símbolo...) que constituyen un original y único conjunto especulativo y vivencial que llamamos con propiedad *sabiduría* bonaventuriana. El Dios *que es*, es para san Buenaventura pura donación, pura gracia, bondad. Y, sabiendo que es, su nombre propio es el de bien comunicativo (gracia): la criatura expresa la bondad divina, ella es buena (hasta el demonio es bueno por naturaleza según el IV Concilio de Letrán). La metafísica del ser finito, es una metafísica de la expresión identificada a la comunicación que es el bien. No es olvido del ser, es que, en el bien comunicado y expresado, queda implícito el ser y el incremento del ser”. Tengo la impresión de que se expresan muy bien algunos aspectos fundamentales del pensamiento de San Buenaventura y, si se quiere, de su sabiduría y de su polifacético reflexionar. Más cuestionable es que eso sea en sentido propio metafísica. Y pienso que San Buenaventura la tiene, aunque no sea muy original ni tan brillante como su teología. Pero doctores tiene la Facultad de Filosofía de esta Universidad, y consideraron este trabajo brillantemente doctoral.

A. M. Casado

Alonso de Santa Cruz, *Sobre la melancolía: Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569)*. Traducción de R. Lavalle. Introducción, revisión y notas histórico-críticas de A. A. Paniagua (Pamplona: EUNSA 2005) 128 pp.

La obra aquí traducida es un diálogo breve de medicina, editado por el hijo del autor, Antonio de Santa Cruz, que fue catedrático en la Facultad de Medicina de Valladolid y médico de cámara de los reyes Felipe III y Felipe IV. Por el valor de los conceptos médicos todavía vigentes que expresaba, lo consideró digno de ser incluido entre sus obras como homenaje a su padre. Lo que esta obra pretendía aportar, con un estilo literariamente ameno, era poner en lenguaje claro lo que los clásicos de la medicina decían “en cifra” y, sirviéndose de su propia experiencia, poner “delante de los ojos diferentes enfermos oprimidos de este pernicioso humor y curados por tal arte y orden, para que con facilidad, de aquí adelante, pueda cualquier físico, por moderno que sea, remediar semejantes pasiones”.

Sus fuentes fueron desde los clásicos griegos, Galeno de Pérgamo e Hipócrates, pasando por los bizantinos recientemente incorporados al mundo occidental, Aecio, Alejandro y Paulo, hasta los clásicos árabes Razés, Alí Abbas, Avicena. Naturalmente, apoyado en tales maestros, su explicación de los fenómenos parte de las cuatro cualidades primarias (seco, húmedo, frío y caliente) originadas por cada uno de los cuatro elementos; considera al ser vivo alentado por humores y espíritus naturales, etc. Estas características que limitan su interés para la ciencia médica actual, constituyen su principal aportación para los actuales lectores, pues explica la manera de entender los organismos que tenían los médicos y gentes instruidas durante siglos (muchas de estas explicaciones fisiológicas se encuentran expresamente también en Alberto Magno, por ejemplo), y los remedios con que contaban para aliviar sus penalidades. La amplia gama de recursos terapéuticos intenta suscitar cualidades opuestas a las alteradas en el organismo enfermo –*contraria contrariis curantur*–, según la compleja cuantificación medicamentosa que se detalla en la obra de Galeno. Pero también cabe echar mano del *similia similibus*, haciendo que sustancias de fuertes propiedades semejantes a aquéllas que tratan de neutralizar, “tiren” de ellas, sacándolas de su asiento orgánico y llevándolas a los emuntorios principalmente al intestinal, del que serán expulsadas con el auxilio de lo purgantes. A veces se recurre al “hierro”, la sangría.

Dado el carácter de la revista en que aparecerá este comentario, nada ilustrará mejor el contenido de la obra que leer dos casos muy breves. El 14°: “Cierta monje septuagenario había ayunado mucho tiempo a pan y agua, como se dice. Había quedado muy extenuado y muy seco su cerebro, tanto que era oprimido por vigiliyas y delirio, y aún más todavía lo atormentaban imaginaciones varias y horrendas. Le fue útil el baño de agua en el propio río durante treinta días, además de un alimento húmedo y más abundante que el habitual. Éste consistía en carne de carnero, que es la mejor, como ya dijimos, para esta afección. En breve tiempo fue sanado” (p. 108). Y el 15°,

que parece milagroso, si es cierto que la enferma se recobró con él: “Cierta joven, mal expurgada de un laborioso parto, cayó en furor y delirio repentinos. La curamos con la sección de las venas de ambos tobillos. Ella se recobró, con solo este auxilio, al cabo de seis días” (p. 109). Otros tratamientos eran bastante más laboriosos y su conocimiento, si no se lleva a la práctica, instructivo para el lector.

A. M. Casado

Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectual*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó/Ignacio Alberto Silva (Pamplona: EUNSA 2005) 170 pp.

La llegada de los escritos de Física y Metafísica de Aristóteles supuso una fuerte convulsión en el mundo científico de las nacientes universidades del siglo XIII. Los problemas se acentuaron con la traducción de los comentarios de Averroes, que unían una interpretación rigurosa del texto aristotélico con unas formulaciones latinas que radicalizaban las conclusiones del filósofo cordobés. Cuando este diálogo con el recién descubierto pensamiento de los árabes llegó a las aulas parisinas, surgieron reacciones opuestas. Los partidarios de las posturas tradicionales, de inspiración agustiniana, intentaron por todos los medios impedir la divulgación de este pensamiento novedoso. En 1210 se prohíbe la enseñanza de las obras de Aristóteles. Se repite la prohibición de las obras de Física en 1235. Sería largo mencionar simplemente las intervenciones restrictivas de la jerarquía guardianas de la ortodoxia, pero no podemos olvidar su rotundo fracaso. Al encanto de las doctrinas prohibidas se unía la rigurosa argumentación de los seguidores de Aristóteles, con que explicaban los fenómenos observables y les daba una consistencia metafísica convincente. Llegados a la segunda mitad del siglo XIII, el conocimiento de Aristóteles era imprescindible en los ámbitos universitarios. Hubo seguidores decididos y prestigiosos de un agustinismo sin concesiones como San Buenaventura, partidarios entusiastas de las nuevas ideas, como Siger de Brabante, y personas que emprendieron un diálogo fructífero entre las dos corrientes, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Lo que estaba en juego no eran simples cuestiones sofisticadas de ámbito estrictamente universitario, sino la comprensión del mundo, del hombre y de su suerte después de la muerte. Todavía en el siglo XIV, el mismo papa que canonizó a Santo Tomás, Juan XXII, suscitó viva polémica al defender que las almas de los difuntos no gozaban del cielo hasta después del juicio final, opinión fundamentada en el averroísmo de primera hora, que aún coleaba: el sujeto de acción y pasión sería el compuesto de cuerpo y alma, no el alma sola, incapaz además de percibir lo individual sin cuerpo. Los

puntos más vivos de la polémica entre aristotélicos radicales (averroístas) y seguidores de las doctrinas tradicionales eran la eternidad del mundo, que en la versión latina parecía incompatible con la doctrina de la creación, y la unidad del entendimiento: la inteligencia de que participamos los humanos es una única para todos desde toda la eternidad. Cada uno de los hombres no tendría una inteligencia propia individualizada, sólo participaría accidentalmente de un único entendimiento, de la naturaleza espiritual que podía garantizar la inmortalidad.

Sobre la unidad del entendimiento (agente y posible) aparecieron las dos obras polémicas que se presentan en este volumen. Tomás de Aquino aborda el problema en un opúsculo monográfico, *De unitate intellectus*, redactado en París durante su segunda etapa como maestro (hacia 1270) y concluye solicitando réplica escrita a quien discrepara de su postura. Siger recogió el guante y compuso su *De anima intellectiva*, para corregir las interpretaciones de Alberto y Tomás: “estos varones se alejan de las doctrinas del Filósofo, y no terminan de elaborar la solución que proponen”. En escritos posteriores el mismo Siger irá apartándose de su postura radical y se irá acercando a los planteamientos de Tomás de Aquino, pero en este escrito se enfrenta decididamente. El punto de inflexión fue el 7 de marzo de 1277, el mismo día del tercer aniversario de la muerte de Tomás, cuando el obispo de París, Tempier, condena 219 proposiciones (incoherente y apresuradamente recopiladas), alguna de la cuales puede encontrarse en los escritos del Aquinate. Ese mismo día Siger se negó a asistir al aniversario que celebraba la Universidad por el maestro fallecido, pues opinaba que, si el maestro Tomás no estaba ya en el cielo, quién podría esperar salvarse.

Por lo que se refiere a la presente edición, hay que señalar que cuenta con una introducción minuciosa que explica el contexto y las obras polémicas que aparecieron en aquellos años, y la trayectoria de ambos autores relacionada con estas discusiones. Sólo observaría que en el cuadro histórico, en la p. 20, la condena del 1277 se traslada al 28 de enero. En el texto de páginas anteriores se refieren los acontecimientos acertadamente. Este volumen también presenta la traducción de ambos escritos, profusamente anotada y con pretensiones de fidelidad. Este deseo de reflejar con exactitud el texto original se aprecia en la dificultad de algunas expresiones, que hay que pensar en latín para desentrañarlas. No voy a reflejar todos los pasajes en que encuentro algo mejorable, me limitaré a reproducir el último párrafo del opúsculo de Tomás de Aquino, señalando algunas frases. Entre paréntesis pongo el texto latino de la frase precedente, con mi versión, que considero menos equívoca en un caso y más fiel a lo que dice el autor en los otros dos. Este es el párrafo: “Estas cosas son, pues, las que escribimos para destruir estos errores, no por la doctrina de la fe sino por las (*non per documenta fidei, sed per* = no con argumentos de fe, sino con) razones y las palabras de los mismos filósofos. Pero si alguno, gloriándose bajo el falso nombre de la ciencia (*gloriabundus de falsi nominis scientia* = presumiendo de una mal llamada ciencia), quiere decir algo en contra de esto que escribimos, que no hable a escondidas por los rincones ni al corazón de los niños (*non loquatur in angulis nec coram pueris* = no hable en las aulas ni ante niños)

que no saben juzgar sobre cuestiones tan arduas; sino que escriba contra esto si se atreve. Y no sólo me encontrará a mí, que soy el menor de todos, sino a muchos otros protectores de la verdad por quienes su error será resistido y en su ignorancia será aconsejado”.

A. M. Casado