

NOTAS Y COMENTARIOS

RECOGIDOS Y ALUMBRADOS. NUEVA VISION CONJUNTA DEL ALUMBRADISMO ESPAÑOL *

En la historia espiritual de la edad de oro española *recogidos*, o vía mística del recogimiento, y *alumbrados*, o falsa mística del alumbradismo, constituyen los dos polos más interesantes. La vía del recogimiento forma la mística primera española de aquella época. Sus primeras y más interesantes codificaciones se escriben entre 1525 y 1540 y se publican en 1527, 1532, 1535 y 1538. En una de ellas encontró Santa Teresa el maestro que necesitaba en los años difíciles que corren entre 1536-1556. Con ella se relaciona toda la espiritualidad española. Ella es la mística más importante, de más vitalidad y casi única en el siglo XVI hasta la publicación de las obras de Santa Teresa (1588), y durante las primeras décadas del siglo XVII, hasta que poco a poco se fundió con la mística carmelitana descalza y cayó en el olvido.

No voy a tratar de ella en este artículo. En breve verá la luz un grueso volumen sobre la mística del recogimiento en sí misma, en sus principales manifestaciones y relaciones. En este artículo trato de presentar las relaciones entre recogidos y alumbrados. Ellas constituyen a la vez una teoría completa sobre los alumbrados en sí mismos, a la luz de la historia de la teología española.

El fenómeno de los alumbrados ha suscitado siempre enorme interés. Sobre él se han escrito algunos libros y numerosísimos artículos. Harían falta otros tantos sobre los recogidos, cuya trascendencia es incomparablemente mayor que la de los alumbrados en la historia de la espiritualidad española. El alumbradismo es una sombra que acompaña a la mística española de la edad de oro desde sus comienzos hasta su desaparición. Existen momentos de mayor florecimiento de la mística y asimismo de los alumbrados. Acaso se anticorrespondan la publicación de las obras de Alonso de Madrid, Osuna, Palma y Laredo (1521-1538) con la aparición de los alumbrados de 1525; Santa Teresa, San Juan de la Cruz y sus discípulos, fray Juan de los Angeles, el Beato Nicolás Factor..., con los

* El artículo adjunto se basa principalmente en las siguientes fuentes: Obras de Hernando de Talavera, Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, Alfonso de Valdés, San Juan de Avila, Francisco de Evia, Anónimo autor franciscano de *Excelencias de la fe*, obras de Juan de la Cruz, O.P., Esbarroya, Melchor Cano, obras y proceso de Carranza, procesos inquisitoriales de Francisco Ortiz, O.F.M., María de Cazalla, Juan de Vergara y algunos trozos del de Pedro Ruiz de Alcaraz; proposiciones de los alumbrados de 1525, 1574, 1623; de los perfectistas de 1610; de los molinosistas de 1687; obras de Jerónimo de Gracián, Antonio Sobrino y Juan Bretón, y diversos libros y artículos sobre alumbrados, beatas y problemas afines, sobre la reforma española, sobre la historia de la teología española de la época, especialmente de la teología espiritual, y más en concreto sobre la historia de *Los recogidos* o *Via espiritual del recogimiento*, que verá la luz en breve, y a la que me remito desde ahora.

alumbrados de Extremadura y Andalucía de 1574-1623; Jerónimo de Gracián, Tomás de Jesús, Antonio Sobrino, Bretón, Ana de Jesús... y algunos aspectos de los perfectistas de 1610; los últimos representantes del recogimiento, como Panes, y los quietistas y molinosistas de 1687.

1. *Una vía espiritual nueva y escandalosa en 1525*

¿Qué son los alumbrados de 1525? De propósito separo estos primeros alumbrados de los posteriores, para conocer el movimiento más a lo vivo en el punto de origen. Sobre su naturaleza se han forjado todas las hipótesis posibles: origen mahometano, de los sadilíes (Asín Palacios); origen medieval, de los beguados, beguinas, fraticelos... (edicto de la Inquisición de 1525); origen nórdico, de la mística germánica (Menéndez Pelayo); de los protestantes (Böhmer, Lea, Ricart, Selke, Márquez); origen patrio, de los conversos (Américo de Castro, Bataillon, La Pinta Llorente); de los franciscanos observantes (Bataillon, Da Silva); de los movimientos contemporáneos de cristianismo interior (Fevre, Román de la Inmaculada).

Como la oscuridad en su entorno es muy grande, por ello se hace necesario estudiarlos desde dentro de sí mismos y desde los testimonios de los testigos presenciales contemporáneos.

El alumbradismo de 1525 es una vía recién inventada y escandalosa de unión del alma con Dios, inmediata, segura y rápida. Eso afirma el capítulo de los franciscanos de Toledo de 1524 y el de Guadalajara de 1528, que tratan de desautorizar y desarraigar el alumbradismo en la orden del Poverello. Eso mismo asevera Osuna en 1527 y 1530; Laredo en 1529 (1.^a redacción de *Subida*); Alfonso de Valdés en *Diálogo de Mercurio y Carón en 1531*; el anónimo franciscano autor de *Misterios de devoción* (1537): "y si algunos peligros de errores han nacido en este reino, como los dejados, alumbrados y beatos, han seydo con deseos de ferviente fe y devoción". Del mismo parecer es Juan Maldonado en sus *Opuscula*, San Juan de Avila, Bartolomé de Carranza, Melchor Cano, Esbarroya. Eso mismo afirma Francisco de Ortiz, OFM., profesor de lógica en la Salceda y amigo de Osuna (1529). Ruiz de Alcaraz y María de Cazalla lo repiten en sus respectivos procesos inquisitoriales (1524, 1531). Eso se desprende también del proceso de Juan de Vergara publicado por Longhurst.

¿Cómo surge esta vía? Se perfila hacia 1510 en Guadalajara. Su primera gran protagonista parece ser Isabel de la Cruz. Ella convierte a sus teorías a Ruiz de Alcaraz y a Bedoya. Los dos primeros son conversos y grandes proselitistas y atraen a otros. Pronto se ponen en relación con las casas de oración o recogimiento de los franciscanos de la Alcarria, especialmente con los de la Salceda. Todos buscan caminos nuevos, seguros y rápidos de ir a Dios. Ambos movimientos caminan a la par y conviven durante varios años. Les une entre sí y con los grandes descubridores contemporáneos el afán de búsqueda de nuevos senderos de ir a Dios. Celebran reuniones espirituales en casas particulares. Allí predicán Ortiz, Osuna, Juan de Cazalla. Todos están entusiasmados. Todos hablan del amor de Dios como si fuesen ángeles; todos son partidarios de la interiorización de la espiritualidad, todos juzgan del valor de las obras exteriores y las

consideran como medios; todos practican la oración discursiva y la mental o de toda el alma o mente, y la valoran sobre la vocal. Todos estiman el amor sobre todas las cosas en la vida divina y en la vida cristiana. El amor en Dios es el mismo Dios. Con el amor con que Dios ama a sí mismo, ama a todos los llamados. El amor es una esencia con El. De ese amor nos hace partícipes. Y nos ama con el mismo amor y con la misma actual operación de amar. En Dios no existe sino un amor, como en el sol no hay sino un solo calor.

Osuna y Ortiz expusieron en estas reuniones la naturaleza del amor divino y su acción en nosotros, la vida espiritual del hombre que comienza por lo exterior (oración vocal, ritos y ceremonias, ayunos, obras exteriores) y de aquí pasa a lo interior (entrar en sí y a lo divino, subir sobre sí) y a lo superior. Cuando Dios actúa en el alma, ésta más padece y recibe, que hace y da. Lo mejor es recogerse el ama a Dios, dejarse a su amor, y que El obre.

Pero esta doctrina no era entendida del mismo modo por Isabel de la Cruz, Ruiz de Alcaraz y otras personas espirituales conversas, que por los franciscanos de la Salceda, especialmente Ortiz y Osuna. Unos emplean más la palabra *recogimiento*, los otros *dejamiento*. Ya en 1519 llegan las primeras denuncias a la Inquisición. En 1523 se separan Ortiz, franciscano, y Ruiz de Alcaraz, seglar, contable y predicador privado del Marqués de Villena, en el palacio de Escalona. Ortiz se convence de que ha predicado a necios y que la doctrina de Isabel de la Cruz, Alcaraz y otros conversos que les siguen, es una mala inteligencia del verdadero recogimiento. Pronto queda ratificada la diferencia entre alumbrados y recogidos con la sanción del decreto del capítulo de los franciscanos de Toledo de 1524 y el decreto inquisitorial de 1525.

Así fue la historia en sus principios: Nieto, en su obra sobre Juan de Valdés, propone la existencia de un género —los alumbrados— con dos especies: alumbrados y recogidos a quienes diferencia de raíz. Lo mismo creyó Böhmer en el siglo XIX. Históricamente ese género no aparece entre 1510 y 1525. Sólo es encuentra un afán indiferenciado de búsqueda de Dios en la interioridad, muy hecho entre los recogidos y menos elaborado, al parecer, en los alumbrados. Al crecer ambos movimientos se escinden de raíz.

2. Relaciones personales entre alumbrados de 1525 y recogidos

Los alumbrados de 1525 no redactaron su sistema espiritual. En los procesos exponían sus teorías. La Inquisición elencó un índice de 48 proposiciones. Aquí nos encontramos con dos líneas de secreto: la de los procesos inquisitoriales por un lado y la de lo oculto y cerrado de las reuniones de los alumbrados por otro. El autor de *Excelencias de la fe* y los procesos de Ruiz de Alcaraz y de María de Cazalla, lo constantan: “Maestros y maestras de doctrina de estilo secreto, Dios me escape dellos. ¡Cuántos errores se habrán sembrado en la Iglesia y en estos reinos de beatos con este estilo secreto!... ¡Los herejes son grandes cocineros del escabeche del secreto!... ¡Cuántos estragos se han sembrado en estos reinos con cartas secretas de Alemania!, y con cartas secretas de beatos, beatas, dejados y alumbrados y otras personas de doctrinas nuevas!...”

En la formación y formulación de la doctrina alumbrada influyen tres elementos:

- la tradición conversa.
- el trato con los recogidos, muchos de los cuales son también conversos.
- el movimiento hacia un cristianismo interior en el cual se enmarcan conversos, recogidos, dejados y erasmistas. Todos ellos florecen en un clima de máxima estima por la oración, salvo los erasmistas.

He estudiado la tradición conversa en un artículo basado en *Católica impugnación* de Hernando de Talavera y en algunos procesos inquisitoriales de judaizantes conversos, conservados en el AHN pertenecientes a los años 1485-1525. Se concreta en la disputa sobre el valor de los ritos y ceremonias, que en la historia de la espiritualidad española es muy anterior a la aparición del erasmismo. Asimismo, afecta a la veneración por las imágenes, vuelta al evangelio, interioridad (el Israel del espíritu), relación entre medios y fines y enemiga a la escolástica.

Sobre este fondo adviene el conocimiento y práctica de la vía del recogimiento con su valoración de lo interno sobre lo exterior; con el mayor aprecio al seguimiento de la Divinidad sobre el de la Humanidad de Cristo en los últimos estadios místicos; con la penetración hasta los abismos del propio ser, que ellos llaman *entrar dentro de sí*; y del Ser Superior: *subir sobre sí*, ascender a Dios por amor, vaciarse de todo para que Dios actúe en el alma. A esto último llamaban los recogidos *no hacer nada, dejarse a Dios*. La comunión entre recogidos y alumbrados se refleja de modo decisivo en las afirmaciones o proposiciones de los alumbrados, hasta constituir, a mi parecer, la principal fuente inmediata del dejamiento. El alumbradismo es un mal entendimiento de verdaderas palabras o doctrinas, según afirmación de Francisco Ortiz, OFM., en 1529. Se trata, añade Osuna, "de ignorantes devotos, que dicen algunas palabras de sus contemplaciones que estarían muy mejor por decir, las cuales si no se saben declarar que callen y no hablen, pues no saben el lenguaje de las cosas espirituales". "Se dicen ser espirituales..., tienen a los otros como personas que no gustan de cosas del corazón ni han alcanzado la libertad del espíritu..." (*Tercer Abecedario Espiritual*, III, 2; XVII, 7).

Estas palabras de Osuna, tan comedido al hablar de los alumbrados, constituyen a la vez una gran apología y una gran acusación. Se trata de una vía o movimiento de espiritualidad, que busca a Dios, pero no entiende el lenguaje de las cosas espirituales. Así se explica el que, durante varios años, Ortiz y Osuna aceptaran como rectas y sin sombras de sospecha, las palabras de Alcaraz, y que terminaran separándose de él y afirmando que el procedimiento espiritual de los alumbrados, es decir, el dejarse pasivamente, *el no hacer nada* entendido en el significado inmediato de las palabras, lo consideraban pasmo de postes helados, conveniente sólo para el tiempo de dormir. La sentencia final del proceso de Ruiz de Alcaraz confirma esta nuestra visión. al considerar como atenuante el hecho de haber leído libros de doctrina contemplativa y el haberlos entendido mal. Muy probablemente se alude a *Sol de contemplativos*, Toledo 1514, traducción castellana de la *Mística Teología* de Hugo de Balma.

San Juan de Avila, que conoció el movimiento alumbrado durante sus estudios teológicos en la Universidad de Alcalá, ratifica esta visión: "Otros han querido buscar sendas nuevas, que les parecía muy breve atajo para llegar a El, y dejándose en sus manos eran tanto amados de Dios. Y llegó a tanto ese engaño, que si aqueste movimiento interior no les venía, no habían de moverse a hacer alguna obra, por buena que fuese. Y si les movía el corazón... la habían de hacer, aunque fuese contra el mandamiento de Dios, creyendo que aquella gana... era instinto y libertad del Espíritu Santo que los libertaba de toda obligación de mandamiento de Dios, al cual decían que amaban tan de verdad, que aun quebrantando sus mandamientos, no perdían su amor" (San Juan de Avila, *Audi Filia*). Son personas "que se han hecho maestros y maestras de perfecciones particulares y de los secretos de la fe, sin ser graduadas en escuelas" (*Excelemias de la fe*, Burgos 1537).

3. *Naturaleza del alumbradismo español*

El alumbradismo de 1525 es, pues, una mística concreta degenerada, un intento de aliar lo mejor con lo peor. Nace y se desarrolla unos años después de la vía del recogimiento. Lo mismo acaece con las siguientes manifestaciones de alumbrados españoles de 1574 y siguientes, 1610, 1624, 1687. Todas ellas acompañan a la auténtica mística en momentos de gran florecimiento como la sombra al cuerpo, como lo mal interpretado a la verdad, como la exageración a la forma depurada y clásica, hasta la desaparición de nuestra mística y del alumbradismo, como movimientos, en el siglo XVIII. Como manifestación de una espiritualidad vivencial, el alumbradismo florece en la España de la edad de oro a la par de la verdadera mística. No encuentro modo de relacionarlo primordialmente con épocas de tribulación y oscuridad espiritual o política, como a veces se ha intentado. El alumbradismo puja donde florece la mística verdadera de modo amplio y casi diría social. Sus momentos de apogeo coinciden con los de la mística. Es algo así como una para-mística, es una mística falsa, desviada y generalmente sin calidad, una sombra de la verdad. No existe primero el alumbradismo, sino la mística.

Ello lleva consigo la aceptación de dependencias históricas entre la verdadera mística y las manifestaciones alumbradas precedentes. Se trata de doctrinas místicas exageradas o mal interpretadas en sí mismas, o en un contexto histórico determinado. La Inquisición declara algunas obras sospechosas o las condena, a veces, porque eran mal interpretadas en una situación histórica concreta, o porque podían serlo. Distinguir ésto era tarea difícil y comprometida. Así se explica el error de interpretación o de valoración de algunas obras místicas concretas, hechas por teólogos distinguidos, y el que un tratado pudiera resultar peligroso en una área geográfica o temporal determinada, y producir magníficos frutos en otra.

Las fórmulas y doctrinas alumbradas se encuentran en estrecha relación con las formulaciones místicas. Son de ordinario los mismos problemas, con mayor agresividad, sin moderación, sin discernimiento.

El alumbradismo no es una vía espiritual perfectamente elaborada doctrinal y prácticamente. No es tampoco un sistema doctrinal transmitido de maestros a discípulos.

Además, a los procesos inquisitoriales pasaba principal y casi exclusivamente lo puntiagudo, lo desorbitado, lo inelegante, lo inmoral. El condensarlo en proposiciones concretas no fue diligencia de los protagonistas, sino de los jueces, como observa atinadamente Juan de Vergara poco después de 1530, y prueba detenidamente A. Márquez. Además, parece lo más natural dada la falta de formación de los alumbrados de 1525 y de muchos otros posteriores. Finalmente las obras alumbradas desaparecieron casi por completo, al ser condenadas por la Inquisición. Ello dificulta sobre manera el quehacer del historiador.

Alumbrados y recogidos buscan la divinización o deificación del hombre a través de una vía de unión con Dios, abierta a todos, basada en el amor desinteresado y en una experiencia personal. Ambos sistemas insisten en la interioridad, en la iluminación divina y en un aparente antiintelectualismo, que pone el amor por encima del entendimiento. Los alumbrados, como conversos, temen y desprecian a la teología escolástica. Los recogidos armonizan escolástica y mística, si bien estiman más esta última. Ambos expresan la cima más alta de la perfección con palabras como quietud, ocio espiritual, no hacer nada. Ello entraña para los alumbrados la inacción y el quietismo, para los recogidos una sutil, sencilla y profunda atención a Dios, uno de los más altos acuerdos de Dios en la tierra, ignorancia estática y cargada de doctrina, dice Francisco de Ortiz, franciscano, en su proceso (1529). Es la unión con Dios por amor, estando acallado, en silencio, sin actuar el entendimiento.

Ambos cantan el amor de Dios. Los alumbrados de 1525 exaltan un teocentrismo característico, mientras que los demás espirituales españoles se levantan a Dios desde el propio conocimiento.

Según ambas vías, las obras externas no nos salvan. Pero para los recogidos son medios de ir a Dios; para los alumbrados, ataduras. Por eso las menosprecian y se refugian en la pura interioridad.

Para los alumbrados la oración vocal es inútil y nociva en el estado de dejamiento. Para los recogidos la oración vocal es buena, meditar la Pasión de Cristo es mejor, la oración de recogimiento es óptima.

Afirman los recogidos: cuanto más perfecto es el cristiano, mejor practica la ley de Dios y de la Iglesia, su ley es el amor. Los alumbrados: el perfecto está libre de toda ley.

La acción de Dios en el hombre, según los alumbrados, quita la libertad. Según los recogidos, la ilumina y mueve.

Son dos vías coincidentes en algunos aspectos verbales y radicalmente divergentes en los más profundos.

Existen en el recogimiento y en alumbradismo algunas fórmulas comunes o similares que se harán especialmente sospechosas a la Inquisición y a algunos teólogos a lo largo de los siglos XVI y XVII. Ellas enlazarán con el vocabulario prequietista y quietista y se mantendrán a la vez en nuestros mejores místicos: desnudar el espíritu de todo lo creado, suspensión de potencias, sueño espiritual, acallamiento del entendimiento, ocio santo, oración de quietud, sábado interior, no pensar nada, amor puro, unión con Dios que roza los límites de la unidad, dejar discursos, imágenes y fantasmas, relación entre contemplación y discurso, amor a Dios sin conocimiento previo y concomitante.

Las fronteras entre recogidos, alumbrados, prequietistas, quietistas y místicos son volátiles y escurridizas. Por ejemplo: es mejor la meditación que la oración vocal, dicen los místicos; la meditación es de precepto divino, y con ella se cumple todo lo demás, afirman los alumbrados. Algunos místicos ortodoxos, como Santa Teresa, gustaban más comulgar con una forma grande: "con forma grande se recibe más gracia", dirán los alumbrados extremeños y andaluces de 1574 y 1623. La vida contemplativa es mejor que la activa, repiten los místicos; el activo no puede ser perfecto, apostillan los alumbrados. El que ama a Dios, confía en su salvación, canta la ascética cristiana; el perfecto sabe, sin revelación especial, que está en gracia de Dios, reiteran los alumbrados.

4. *Desarrollo histórico del alumbradismo español*

Entre las diversas manifestaciones del alumbradismo español existe un desarrollo ininterrumpido, en clara continuidad, que parte de un tronco primitivo, que debe ser situado en su fase fundamental y proselitista entre 1510-1525, y hunde sus raíces en los conversos judíos del siglo XV. Como mística degenerada, o como sombra de la mística verdadera, se consolida en torno a los temas más característicos de la espiritualidad de la época: la oración mental, el entregarse al amor de Dios, la valoración de los fenómenos extraordinarios, la interiorización, el amor puro y desinteresado, el esfuerzo ascético, la estima por la perfección. Osuna, Laredo, todos nuestros grandes místicos reprueban el iluminismo, pero si sus doctrinas son expuestas de modo exagerado o excesivamente encarecido, corren el peligro de ser consideradas como alumbradas. De hecho Palma y Laredo sufrieron retrasos desmedidos y censuras muy fuertes en la edición de sus obras; fue considerado como sospechoso Francisco de Ortiz, y a Osuna lo implicaron en sus declaraciones no pocos alumbrados de 1525. A esto se deben las denuncias a la Inquisición de libros del P. Avila, P. Granada, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Falconi, Sobrino, Rojas, Panes y tantos otros místicos de la edad de oro.

Ofrezco a continuación dos cuadros. El primero pone en relación a alumbrados de 1525 y recogidos. No es exhaustivo, pero sí suficientemente indicativo. El segundo relaciona las principales manifestaciones de alumbrados en España: 1525, 1574, 1610, 1623 y 1687. O dicho con otras palabras, los del reino de Toledo, los de Extremadura, Jaén y Córdoba, los perfectistas, los de Sevilla y los quietistas. El quietismo es la forma más depurada de alumbradismo. No se ha insistido hasta ahora en la dependencia entre el quietismo y el alumbradismo. Nadie, que yo sepa, ha comparado la afinidad y coincidencia de los movimientos alumbrados españoles entre sí y dentro del amplio margen que da la dependencia de la verdadera mística y el desarrollo de los esquemas y actitudes alumbradas.

En los alumbrados de 1525 se destaca el dejamiento, el amor puro, la consideración de todo lo externo como inútil y atadura, y el valor de la conciencia personal. Corresponde a la mística del recogimiento, a la época de la crítica erasmista y de la interiorización más aguzada.

Los alumbrados de Extremadura, Córdoba, Jaén y Sevilla forman una unidad geográfica, doctrinal y espiritual, correspondiente al tiempo de máxima estima de la oración afectiva y de los fenómenos extraordinarios y a la multiplicación

de beatas y beaterios. Los perfectistas de 1610 exageran el afán de perfección y austeridad de la época de Felipe II y el abstractismo de la mística nórdica. Sus proposiciones encarnan el encuentro de la mística española teresiana con la renano-flamenca. Las proposiciones de los perfectistas no dependen de las de los alumbrados españoles, pero de modo curioso son consideradas de modo similar por Tomás de Jesús y Jerónimo de Gracián como puede verse en el precioso volumen que Orcibal dedica a la confrontación del perfectismo y de la mística carmelitana. El quietismo es un paso más en el desarrollo de la vía de los alumbrados, que procede de la mística del recogimiento planteado de modo tardío en el reino de Valencia y transplantado a Roma por Molinos. Es curioso que ya Antonio Arbiol en el libro V de *Desengaños místicos* (1706) pone las proposiciones de Molinos al lado de las de los alumbrados.

Afinidad y coincidencia parecen comportar dependencia. Son necesarias monografías más detalladas para decir la última palabra. Pero estas columnas paralelas son suficientemente ilustrativas para afirmar la continuidad de desarrollo de un movimiento y de unas actitudes y su conexión con la mística auténtica de nuestra edad de oro. Es la verdad y el sofisma, lo escueto y lo exagerado, la sombra y el cuerpo, la imagen deformada y el original sin mancilla. En el movimiento alumbrado se entremezclan en dosis diversas, según los casos, exaltación personal pseudo-mística, engaños, insinceridades, exacerbación pasional, deseo febril de hechos extraordinarios, mezcla de doctrinas y prácticas sanas y perniciosas, aires de reforma, de secreto, de secta. Caminan más por el lenguaje que por las virtudes. Los alumbrados de 1525 se libran de bastantes de estos caracteres. Acaso por ser los primeros se encontraban más cerca de la mística verdadera en lenguaje y en espíritu.

5. Alumbrados y recogidos en 1525. Relaciones doctrinales

Comparo a dos columnas algunas de las 48 proposiciones del decreto inquisitorial de 1525 con la doctrina de la vía del recogimiento. La atribución de cada proposición a una persona determinada ha sido hecha pacientemente por A. Márquez. En la columna de los recogidos, como se trata de largas exposiciones doctrinales o prácticas, pondré alguna frase y remitiré a los libros correspondientes. Destaco la claridad y profundidad de la teología de Osuna sobre el amor, su conexión con Pedro Lombardo, y las referencias de Osuna a *1 Jn.* 3, 9, que pueden servir de explicación a la proposición 32 del edicto de 1525, ininteligible para muchos historiadores hasta hoy.

ALUMBRADOS

Prop. 9: "El amor de Dios en el hombre es Dios. Y que se dejasen a este amor de Dios".

RECOGIDOS

Osuna, *Ley del Amor o Cuarto Abecedario* (1530), BAC, Místicos franciscanos I, pp. 238-250: "Eterno es el amor que en sí mismo tiene, y es una esencia con él, y con este soberano amor nos amó antes de los siglos, p. 249; "Quien más a la llana declara el punto que venimos platicando es el Maestro de las Sentencias..." p. 250. También *Tercer Abecedario*, XIII, 4.

Prop. 32: "Declarando aquella autoridad de San Juan (1 Jn. 3, 9), *maior est Deus corde nostro*, decían que mayor es Dios nuestro corazón..."

Prop. 34: "Que tenían sospecha que tenían el amor de Dios en ellos por el mismo Dios, e que hacían burla de quien andaba por méritos o decía por más merescer hago esto o lo otro..."

Las proposiciones 10, 11, 12, 19, 23 y 43 tratan de la doctrina del dejamiento: "El que está en dicho dejamiento no ha menester oración, ni recogimiento, ni lugar determinado ni otra cosa alguna" (10); ni ayunos ni obras de misericordia (11); no habían de obrar, porque no pusiesen obstáculo a lo que Dios quisiese obrar y se desocupasen de todas las cosas, sino estarse supenso... (23)...

Las prop. 29 y 33 se refieren al amor puro, a Dios, es decir, por ser bueno, por ser quien es, no por razón del premio que se espera o el castigo que se teme, o de los méritos que se pueden conseguir.

Osuna, *Ley de amor*, p. 209: "Así podrá Dios mejor caber dentro, cuanto menos estuviere acompañado; el cual, según dice San Juan es mayor que nuestro corazón, y sabe todas las cosas, donde que es mayor; mientras nuestro corazón estuviese más vacío de todo lo criado, estará más aparejado para El..., para que el que lo crió solo proceda de él con vida de gracia..." Véase también *Ley de Amor*, p. 282: "Todo aquel que nace de Dios no peca, porque la simiente de Dios permanece en él (1 Jn. 3, 9). La simiente que sólo Dios siembra en el hombre es el amor soberano que El sólo infunde... que se llama también suya, porque cuando pecamos no queda esta simiente en nosotros..." También pp. 510, 534.

Basta leer los capítulos dedicados por Osuna, Palma y Laredo a los últimos grados del recogimiento y a la suspensión de las potencias, y las fórmulas con que lo enuncian, especialmente la más famosa; "no pensar nada" y las defensas que de ella hubieron de hacer Osuna, *Tercer Abecedario*, 1r. 21, cap. 5, pp. 595-96: y Ortiz en su proceso, A. Selke, o. c., pp. 247, 232, 175, 261, 262...; Laredo, *Subida del Monte Sión* (1538), p. 3.^o, c. 27, etc. En la mala inteligencia de esto insisten de modo especial Ortiz, Osuna y Laredo en la primera redacción de *Subida*. Los franciscanos traducen al latín la palabra dejados por "dimittentes se". "Sese dimittire" en el sentido de dejarse, abandonarse a Dios, aparece en Balma, *Mystica Theologia*, cap. 3, partícula I (Sancti Bonaventurae... Opusculorum Tomus II, Lugduni 1619, p. 691); así lo traduce Jerónimo Gracián, *Mistica Teologica*, Bibl. Mist. Carmelitana, XV, p. 278.

La insistencia en el amor puro en los autores de la vía del recogimiento puede verse en la exposición de los sistemas de Palma, Osuna, Laredo; asimismo en *Arte para Servir a Dios* (1521), de Alonso de Madrid, que es el primer gran teórico del amor puro en la historia de la espiritualidad española. El amor puro prescinde de los intereses personales. Tras este amor marcha todo el hombre más prestamente que la piedra cuando desciende al centro de la tierra.

Alonso de Madrid, o. c., *Místicos Franciscanos I*, 161; Osuna, *Tercer Abecedario*, tr. 12, c. 5; tr. 16, c. 4; *Ley de amor*, prólogo, *Místicos Franciscanos I*, 231, 232 y en todo el libro; Laredo, o. c., p. 358 y toda la 3.^o parte.

Prop. 4 y 5: "Que más enteramente venía Dios en el ánima del hombre, que estaba en la hostia..., el hombre era a semejanza suya" (4); "bastaba pronunciar (las palabras de la consagración) interiormente" (5).

Las prop. 3 y 41 tienen relación con la aniquilación o conocimiento propio y con la desnudez o negación de los sentidos y potencias: "que negase su voluntad aunque fuese buena e que no la cumpliese por hacer otra que fuese tan buena..." (prop. 41).

La 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24, 27, 28 y 42 tratan del valor de la oración vocal, de los ritos y ceremonias, de las obras externas, de los ayunos, de las imágenes, procesiones...

Es la doctrina de los recogidos sobre la interioridad y sus procesos. A Dios hay que buscarlo en el interior, en el centro del hombre, ya que es "intimior intimo meo", según frase de San Agustín, glosada por Osuna y otros muchos místicos. Los recogidos localizan la presencia de Dios en el centro del alma, en un proceso de esencialización.

Desde esta interiorización valoran muchos aspectos de la vida espiritual.

Mi impresión es que se trata de una mala aplicación del proceso místico de la negación o purificación de los sentidos y potencias o de nuestro propio yo.

Todas estas proposiciones están en relación con la tradición conversa y la doctrina de los recogidos sobre el valor de lo interior, superior, espiritual; los alumbrados no acertaron a armonizar espíritu y obras, lo exterior y lo interior.

La interrelación entre recogidos y alumbrados solamente se puede percibir leyendo con detención las obras de los codificadores del recogimiento, y analizando el impacto que la recomendación intensiva de la interioridad más depurada, del amor puro, de la espiritualidad del afecto, del silencio de las potencias y del ocio en la contemplación producirían en unos grupos de conversos cerrados en sí, mal mirados por el pueblo, de profunda religiosidad, desafectos a lo ceremonial, embarcados en el cristianismo y ascesis del siglo XV, que se distinguió por un exceso de obras y de manifestaciones exteriores. Los alumbrados creyeron que en los supremos grados de la unión del alma con Dios no sólo existía suspensión del quehacer intelectual, sino de toda manifestación de obra externa.

Creo que la insistencia machacona de los recogidos en lo que llaman "obrar" y en el esfuerzo personal constituye una respuesta permanente a los alumbrados. El amor, dirá Osuna, no disminuye las obligaciones, sino el número de palabras. *Cuarto Abecedario* (1530) está concebido en estas coordenadas de respuesta y clarificación a la situación creada por la aparición y condena del alumbradismo. Lo mismo hay que decir, en gran parte, de *Tercer Abecedario*.

6. *Desarrollo ininterrumpido del alumbradismo español en sus principales manifestaciones de 1525, 1574, 1610, 1623 y 1687*

La condenación inquisitorial de 1525 no ahogó el alumbradismo español. Lo soterró solamente. Desde entonces acompañó a la mística española como mala inteligencia y desviada vivencia de la misma. Durante algunos períodos de modo larvado, en otros de manera clara. A ello ayudaba el que ambos tocaban temas fronterizos, en lenguaje figurado, no escolástico, construido sobre imágenes y

vivencias. A veces, las mismas palabras eran empleadas por místicos ortodoxos, por alumbrados y por herejes. Los puntos de fricción afectaban con frecuencia a aplicaciones pastorales, como la conveniencia de abrir a todos los cristianos a la perfección evangélica, a la oración mental y a la mística.

Distintuir la verdadera mística de la alumbrada, no resulta siempre fácil. Teólogos y pastores juzgaban de la doctrina en sí y de la interpretación que recibía particularmente por parte de algunos maestros espirituales de poca discreción. Piénsese en el tema de la oración mental o en el de la interiorización, que reduce los sentidos a las potencias y éstas al fondo del alma. Al apartarse de la vida de los sentidos, el místico corre el peligro de eliminar todo lo que afecta al mundo exterior. Lo mismo diría del tema de la contemplación pura, como obra del amor puro y desinteresado. Alabar en exceso la afectiva y el amor, parece como minusvalorar y despreciar el entendimiento y la teología sistemática. Recomendar sólo el amor, obliga a tomar una postura frente al esfuerzo ascético. La unión con Dios da seguridad al alma. De ahí sólo existe un paso hasta la certeza de la salvación y la impecabilidad, y a veces los alumbrados lo franquearon descaradamente.

Una de las aportaciones de la mística española es la revalorización de la experiencia: No describen ni recomiendan sino lo que experimentan, debidamente contrastado con la Sagrada Escritura y las afirmaciones de la tradición y de los Santos. Pues bien, los alumbrados erigen la experiencia personal en regla suprema del caminante del espíritu. Desde estas coordenadas es conveniente pesar la dureza de la crítica franciscana a *Via Spiritus* de Palma, y a la primera redacción de *Subida del monte Sión* de Laredo, y no pocas afirmaciones de Francisco Ortiz en su proceso. Desde este punto de vista difieren de manera notable la primera y la segunda redacción de *Subida* de Laredo.

Ordinariamente el alumbradismo se presenta como doctrina extrema en lo que afecta a la estima de la oración mental, a la cual hace sacramento. La universalidad de la llamada a la perfección les hace oponerse al ingreso en órdenes religiosos o a que se contraiga matrimonio.

La unión estrechísima con Dios de los místicos, es presentada casi como unidad por los dejados y quietistas; alcanzada la unión, los místicos se preocupan menos de la oración vocal, virtudes, actos de mortificación, en cambio los alumbrados los desprecian. La unión estrechísima de Dios solo y el alma sola se produce dentro de la Iglesia para los místicos; sin necesidad de ella para los alumbrados.

La libertad para nuestros místicos consiste en la desnudez o independencia frente a las potencias superiores, a la triple concupiscencia del poder, placer y figurar, a las exigencias del mundo y de la carne, a los sentidos exteriores e interiores. Para los alumbrados, lo mismo que para los conversos, Erasmo y Lutero... consiste, alguna vez, en la satisfacción de cualquier deseo, y casi siempre en la exclusión de toda coacción canónica, cultural, moral e intelectual, o lo que es lo mismo, en la negación de las leyes canónicas y culturales, de la moral casuista y de la teología escolástica.

El seguimiento a la divinidad de Cristo, por ser más perfecto, lleva a los alumbrados al desprecio de la meditación de la Pasión y del seguimiento de la Hu-

manidad, a exaltar sobremanera la vida contemplativa, con desprecio de la activa. La aniquilación no se para en el conocimiento de la propia contingencia, sino que les lleva a la inactividad. La quietud contemplativa les conduce al pasivismo quietista.

El cuadro siguiente pone en relación algunas explosiones alumbradas de la historia de nuestra espiritualidad. La primera está constituida por los alumbrados del reino de Toledo de 1525. La segunda, por los alumbrados de Extremadura, Llerena, Jaén y Córdoba; la tercera, por los perfeccionistas, descritos por Jerónimo Gracián, Tomás de Jesús y Antonio Sobrino; la cuarta por los alumbrados de Sevilla de 1623, continuación de los alumbrados extremeños de 1574 en casi todas sus afirmaciones, y de los recogidos en el concepto de oración mental; finalmente la quinta se refiere a las proposiciones quietistas de 1687, condenadas, como errores de Molinos, por Inocencio XI. La Inquisición española desbarató estos movimientos con los correspondientes decretos y autos de fe de 1525, 1579, 1590 y 1627.

Junto a este alumbradismo de grupo, o sistemático, florece un mundo abigarrado de beatas, visionarios y pseudoprofetas a lo largo de todo el siglo XVI y XVII.

Las proposiciones perfectistas representan lo extremoso en el encuentro entre las dos escuelas místicas europeas más importantes: la mística española del Carmelo descalzo, encarnada principalmente por Tomás de Jesús, Gracián, Ana de Jesús y las primeras carmelitas descalzas venidas a París y a los Países Bajos, y la mística abstracta nórdica, representada por algunos partidarios de la misma más entusiastas que prudentes. ¿Llegó a España el perfectismo por medio de viajeros venidos de los Países Bajos hacia 1610? Eso parece, a juzgar por las indicaciones de Sobrino y de Bretón. El perfectismo no es propiamente mística alumbrada, pero participan de su talante ciertas afirmaciones exageradas hechas por algunos capuchinos de Flandes frente a los místicos carmelitas españoles.

MELQUIADES ANDRÉS

1525: ALUMBRADOS DE TOLEDO	1574 y ss.: ALUMBRADOS DE EXTREMADURA	1610: PERFECTISTAS	1623: ALUMBRADOS DE SEVILLA	1687: QUIETISMO
<p>Oración</p> <p>Prop. 25: "La oración había de ser mental, no vocal, y que el rezar en la Iglesia era atadura, e Dios no se sirve de la oración vocal".</p> <p>(Publicada por Beltrán de Heredia, <i>Rev. Española de Teología</i>, y por A. Márquez, <i>Los alumbrados</i>, Madrid 1972, p. 275).</p>	<p>"La oración mental está en precepto divino y con ella se cumple lo demás.</p> <p>La oración es sacramento debajo de accidentes.</p> <p>La oración mental es la que tiene valor y que la oración vocal importa muy poco.</p> <p>Que dicen muchas palabras para desacreditar la oración vocal, para que no recen vocalmente, y dicen que se sirve más a Dios... con aquella oración y contemplación, que con cosa alguna".</p> <p>(Cito estas proposiciones y las de 1623 por de Guibert, <i>Documenta christiana perfectionis</i>, Roma 1931, y por Beltrán de Heredia, <i>Rev. Española de Teología</i> 9 (1949) 164 ss.)</p>	<p>Prop. 2: Que la oración vocal es imperfección y ejercicio de niños, y que se ha de dejar para tener más tiempo para la contemplación.</p> <p>Prop. 3: Que el que dice oficio divino aunque le tenga de obligación, hace oración imperfecta, y que la ha de dejar para contemplar.</p> <p>(Cito estas proposiciones por Jerónimo de Gracián, <i>Apología</i>, Biblioteca Mística Carmelitana, XV, 425-26, y por Antonio Sobrino, <i>Vida espiritual y perfección cristiana</i>, Valencia 1613)</p>	<p>Prop. 1: La oración mental está en precepto divino, y que con ella se cumple todo lo demás.</p> <p>Prop. 2: Que la oración (mental) es la que tiene valor, y que la vocal importa poco.</p> <p>Prop. 18: Que estando en oración mental o en amor de Dios, se podían quedar sin oír misa, aunque fuese día de fiesta, porque en aquella ocasión no les obliga.</p>	<p>Prop. 18: El que en la oración se sirve de imágenes, figuras, especies y propios conceptos no adora a Dios en espíritu y verdad.</p> <p>Prop. 20: Afirmar que es necesario ayudarse en la oración por el discurso y el pensamiento, cuando Dios habla es ignorancia. Dios nunca habla, su locución es operación y siempre actúa en ella, cuando ésta no se lo impide con sus discursos, pensamientos y operaciones.</p> <p>Prop. 21: En la oración es necesario permanecer en fe oscura y universal, sin producción de actos, porque Dios no se complace en ellos.</p> <p>(Cito estas proposiciones por De Guibert, o. c.)</p>

Perfección

<p>Prop. 9, 32, 34: "Que se dejasen al amor de Dios en el hombre; que esto sólo le bastaba para salvar su ánima, y no tenía necesidad de hacer ayunos y obras.</p>	<p>"... Que los perfectos no tienen necesidad de hacer obras virtuosas".</p> <p>Que se puede ver y se ve en esta vida la esencia divina y los misterios de la Trinidad, cuando llega a cierto punto de la perfección.</p>	<p>Prop. 1: Que la suma perfección y vida perfecta del alma consiste en la unión inmediata con Cristo, cuando sin medio de alguna criatura y con aniquilación total de todos los actos interiores y exteriores, se junta con la verdad increada, que es Dios, con todas sus fuerzas, y que sola una petición y oración se ha de hacer y ésta es que Dios nos dé esta unión.</p>	<p>Prop. 36: Que puede una persona llegar a tal estado de perfección... que no pueda ir atrás y adelante...; ni tener nada de la carne de Adán (prop. 37); ni necesidad de la intercesión de los santos (prop. 38); que en el estado de unión y amor de Dios tiene una persona bondad del espíritu y sólo el efecto del amor, aunque le falten los efectos de las demás virtudes.</p>	<p>Prop. 1: Es necesario anihilar las potencias y esta es la vía interna.</p> <p>Prop. 2: Querer obrar activamente es ofender a Dios, ya que El quiere ser el único agente; por ello es necesario abandonarse a Dios de modo total, y después permanecer como un cuerpo exánime.</p> <p>Prop. 4: La actividad natural es enemiga de la gracia, impide la acción de Dios y la verdadera perfección, porque Dios quiere obrar en nosotros sin nosotros.</p>
--	---	---	---	---

OBRAS EXTERIORES E INTERIORIDAD

1525	1574 ss.	1610	1623	1687
<p>Prop. 12: Que estando en el dejamiento no habían de obrar.</p> <p>Prop. 13: Que los actos exteriores de la oración no hacen al caso y, que hacerlos es imperfección.</p> <p>Prop. 21: Que tenía por defecto pensar en la pasión y consolarse con ella.</p> <p>Prop. 23: Que quien ama su alma o hace algo por su salvación, que la pierde.</p> <p>Prop. 7: Reprueban llorar los pecados; el culto de las imágenes (prop. 16, 17, 18, 24), indulgencias (28), ayunos (27).</p>	<p>Que solamente se ha de seguir su movimiento e inspiración para hacer o dejar de hacer cualquier cosa.</p> <p>Los que hacen esta oración (mental)..., sienten ardores, ven varias visiones... no pueden ver imágenes, ir a la Iglesia, oír sermones ni cosas de devoción, diciendo que están llenos de Dios, que no les cabe más...</p>	<p>Prop. 5: Que celebrar misas en honra de los santos es imperfección, y servir a nuestra Señora y a los Santos (prop. 7); y andar en romerías (prop. 8); y ganar indulgencias, y rogar un hombre por su salvación (prop. 10); y adorar imágenes (prop. 12).</p>	<p>Prop. 3: Que los siervos de Dios no han de ejercitarse en ejercicios corporales ni trabajar corporalmente.</p> <p>Prop. 66: Que para recogerse en oración no hay necesidad de imágenes, que son añagazas.</p> <p>Prop. 13: Que habiendo llegado a cierto punto de perfección no pueden ver imágenes santas, ni oír sermones, ni palabras de Dios.</p>	<p>Prop. 4 (ya citada); prop. 5: El alma se aniquila no obrando nada, y vuelve a su principio y origen, que es la esencia de Dios, en la que queda transformada y divinizada, y Dios permanece entonces en sí mismo; porque ya no son más dos cosas unidas, sino una sola, y por este modo Dios vive y reina en nosotros, y el alma se aniquila en su ser operativo.</p> <p>Prop. 38: La cruz voluntaria de las mortificaciones es pesada e infructuosa.</p>

AMOR PURO. OBRAR POR RECOMPENSA

<p>Prop. 29: Que no curase el hombre de su ánima, sino sólo de servir y amar a Dios...</p> <p>Prop. 34: Hacían burla de quien andaba por méritos, o decía, por más merecer hago esto o lo otro...</p> <p>Prop. 36: Que todas las veces que el hombre amaba a el hijo o a la hija o a otra persona e no la amaba por Dios, que pecaba mortalmente.</p> <p>Reducen las ascesis al mínimo.</p>	<p>Prop. 11: Que es gran abuso querer hacer alguna obra buena con esperanza de recompensa, y cuando dice... David en sus salmos: "Incliné mi corazón para hacer tus justificaciones por retribución y premio (prop. 118, 112), habla con los imperfectos".</p>	<p>Prop. 16: Que la oración y la abstinencia no se pueden conservar juntas mucho tiempo...</p> <p>Prop. 43: Que en el estado de perfectos y vía unitiva por amor con Dios, si le dijese Dios formalmente sé bueno, sustancialmente sería bueno, y que en este caso no tiene el alma qué hacer ni querer. sino querer.</p>	<p>Prop. 7: El alma no debe pensar en el premio ni en el castigo, ni en el paraíso, ni en el infierno, ni en la muerte, ni en la eternidad.</p> <p>Prop. 12: ..., ni tener deseo de la propia perfección, ni de las virtudes, ni de la propia santidad...</p> <p>Prop. 8: No debe querer saber si camina con la voluntad de Dios, o si está resignado a ella...</p> <p>Prop. 9: No debe el alma acordarse de sí, ni de Dios, ni de cosa alguna; en la vía interna, toda reflexión es nociva, incluso la reflexión sobre sus actos humanos y sus propios defectos.</p>
---	--	---	---

FENÓMENOS EXTRAORDINARIOS

<p>No aparece aún febril de visiones, éxtasis, arrobos, profecías y otras manifestaciones extraordinarias en las proposiciones del edicto inquisitorial de 1525.</p>	<p>Estos alumbrados eran muy dados a arrobos, raptos y fenómenos similares, especialmente las beatas que abundan en aquel ámbito geográfico.</p> <p>Prop. 8: "Los que hacen esta oración (mental) sienten ardores y dolores...; ven varias visiones, oyen ruidos, voces, reciben grandes miedos y temores" (1578).</p> <p>"Que ciertos ardores y temblores y dolores y desmayos que padecen son indicios del amor de Dios, y que por ello se conoce que están en gracia..."</p>	<p>No aparecen estos desvíos.</p>	<p>Prop. 58: Que en los arrobos, que llaman raptos, ven en esta vida a Dios claramente como se ve en la Gloria.</p> <p>Prop. 59: Que la vista de Dios comunicada una vez en esta vida al alma, se queda perpetuamente en ella, a su voluntad del que la tuvo.</p> <p>Prop. 61: Que... en los dichos arrobos le ven (a Dios) como se ve en la Gloria, y dicen que esto es media vista entre fe y gloria.</p> <p>Prop. 62: Que en dichos arrobos y raptos grandes no hay fe, porque ven a Dios claramente.</p>	<p>No aparece el deseo de estos fenómenos, ni se armonizan con la vía interna que Molinos propicia.</p>
--	---	-----------------------------------	--	---

INMORALIDAD

<p>No aparece.</p>	<p>La conducta ética de las beatas con sus directores está llena de flaquezas y torpezas.</p>	<p>No aparece.</p>	<p>Las proposiciones 46 a 55 contiene una pretensión de ir a Dios por la práctica de la más baja sensualidad. Son una justificación de inmoralidad con el pretexto de una falsa mística.</p>	<p>La lujuria y las violencias del demonio en los cuerpos quieren ser justificadas en las proposiciones 41, 42, 43, 46, 47, 49, 53.</p>
--------------------	---	--------------------	--	---

LA ACTIVIDAD BIBLICA DE LOS FRANCISCANOS Y CAPUCHINOS DE HABLA HISPANA DE 1943 A 1972

No era San Francisco un hombre de letras ni un teólogo de profesión; él mismo se considera hombre ignorante y simple ¹. Sin embargo, conocía a la perfección un libro fuera de serie, la Biblia, y más concretamente, el Evangelio, que no consideraba como objeto de estudio teórico y especulativo, sino del punto de vista existencial y práctico. El ideal de su vida se cifraba en vivir el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo; y para plasmar en la práctica este supremo ideal leía y meditaba asiduamente el Evangelio para escuchar a través de los caracteres escritos la Palabra de Dios que contiene y ofrece. Por reverencia a esta Palabra divina, San Francisco besaba el Evangelio antes y después de su lectura ². A imitación suya, quería que sus religiosos tuvieran en sus manos la Sagrada Escritura y se nutrieran en la mesa de la Palabra divina y del altar sagrado para llegar al sublime conocimiento de Cristo, presente tanto en la Escritura como en el Altar ³. Recelaba de los que leían la *Sacra Pagina* con fines meramente intelectuales, pero alababa a los que, junto con el estudio, mantenían y avivaban el espíritu de la oración, al cual todas las otras cosas deben servir ⁴.

Muchos han sido los franciscanos que en el decurso de los siglos han cultivado las Sagradas Letras según el espíritu de su Fundador, y se han acercado al texto bíblico a título de intérpretes de la Palabra de Dios para la vida. Esta misma orientación han seguido los franciscanos de habla hispana, los cuales han cultivados los estudios bíblicos más bien con fines teológico-pastorales que exegético-

¹ *Epístula* 2. Texto en L. Lemmens, *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis* (Quaracchi 1904) 79.

² L. Lemmens, *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi* (Quaracchi 1926) 61.

³ "Nihil enim habemus et videmus *corporaliter* in hoc saeculo de ipso Altissimo, nisi corpus et verba, per quae facti sumus et redempti de morte ad vitam". *Opuscula* 22, 9.12. Véase su comentario en Cayetano Esser, 'Das Wort Gottes im Leben des Hl. Franziskus', *La Sacra Scrittura e in francescani* (Roma-Jerusalén 1973) 19-30. Sobre San Francisco y la Biblia, ver: M. Conti, 'La sacra Scrittura nella Regula Francescana', *ibid.*, 31-47; J. Schlauri, 'Saint François et la Bible. Essai bibliographique de sa spiritualité évangélique', *Collectanea Franciscana* 40 (1970) 365-437.

⁴ Así lo expresaba San Francisco en la carta que escribió a S. Antonio de Padua. Su texto en: J. R. de Legísima - L. Gómez Canedo, *San Francisco de Asís. Sus escritos* (Madrid, BAC, 1945) 63; L. Arnaldich, *San Antonio Doctor Evangélico* (Salamanca 1957) 101, 185. Según San Antonio, la única ciencia que merece este nombre es la de la Sagrada Escritura (Sermón del domingo II después de Pascua). S. Larrañaga, 'San Antonio, maestro in Sacra Pagina', *Verdad y Vida* 4 (1946) 615-67. Juan de la Rochella señala que "ad officium docentis S. Scripturam... tria necessaria sunt, scilicet, scientia, vita, doctrina". *Introitus generalis*, ed. por F. M. Delorme, 'Deux leçons d'ouverture de cours biblique données par Jean de la Rochelle', *La France Franciscaine* 16 (1933) 350.

didácticos, para que sus lectores se nutran de la Sagrada Escritura y se rijan por ella ⁵.

En las páginas que siguen señalaremos la contribución de los franciscanos de habla española al estudio y apostolado de la Biblia a partir de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII, 30 de septiembre de 1943. Con la mencionada encíclica se ha producido un brioso resurgimiento de los estudios bíblicos entre los católicos, y el mismo entusiasmo despertó entre los franciscanos y capuchinos hispanoparlantes, de modo que cabe reseñar una contribución, sino espectacular, al menos apreciable al movimiento bíblico católico de los últimos años.

Traducciones y comentarios

Ante la actitud de la Iglesia en general y de la española en particular, no era fácil aventurarse a una traducción de la Biblia en lengua vulgar. La carta del Papa Pío VI, el año 1778 al arzobispo Martini con ocasión de su versión de la Biblia en italiano, movió a la Inquisición española a que, el 20 de diciembre de 1782, autorizara la traducción de la Biblia en lengua vulgar. El primer franciscano español que se aprovechó de esta libertad fue Fr. J. A. Uriarte que, en colaboración con el capitán francés Duvoisin, publicó en Londres (1859-1865) una traducción completa de la Biblia en vascuence ⁶. No fue el siglo XIX propicio a los estudios teológicos y bíblicos por parte de los franciscanos y capuchinos, ya que se vieron obligados a abandonar sus conventos, a emigrar al extranjero o llevar una vida lánguida acogidos a la caridad de sus familiares o de algunos obispos benévolos.

Debemos saltar unos años hasta llegar a 1924 en que la "Biblioteca Balmes" (Barcelona) promocionó la traducción del Nuevo testamento en que colaboró el franciscano P. José Trepát. Más tarde, en 1927, la "Fundación Bíblica Catalana" promocionó una traducción completa de la Biblia en catalán de los textos originales, colaborando, además del mencionado P. Trepát, los Padres Capuchinos Antonio María de Barcelona, Marcos de Castellví y Norberto del Molar ⁷. Recientemente, 1968, un equipo de especialistas contribuyó a *La Bíblia de Catalunya* (Barcelona, edit. Alpha, 1968, 2.340 págs.), entre los que figuran: Luis Arnaldich, "Jutges, introducció i notes"; "Llibre dels Reis. Versió, introducció i notes". De los hermanos capuchinos escribieron: Josep Ma. Cabanes, "Evangeli de Mateu i Marc", que tradujo del griego; Enric Costes, "Abdias i Malaquias" (introducción, versión y notas); Nolasco del Molar, "Evangeli de Sant Lluch i Fets dels Apòstols (versión); Frederic Raurell, "Pentateuc" (introducción, versión y notas), "Josué" (introducción, versión y notas), "Rut" (introducción y notas).

En la versión de la Biblia al castellano es digna de destacar la actividad de los Padres Capuchinos. El año 1963 publicada el Padre Serafín de Ausejo *La Sagrada Biblia*. Prefacio, introducción y revisión general sobre los textos origi-

⁵ Constitución *Dei verbum* 6, 23.

⁶ L. Arnaldich, "Versiones franciscanas de la Biblia en lengua española", *La Sacra Scrittura e i Francescani* (Roma-Jerusalén 1973) 261-64.

⁷ J. Trepát, "De nova translatione catalaunica S. Scripturae", *Antonianum* 2 (1927) 395; *Analecta Sacra Tarraconensia* 1 (1925) 12-13.

ales (Edit. Herder, Barcelona), que ha conocido varias ediciones. En 1972 aparecía la 11.ª edición, con 1.525 págs. Como reza el subtítulo, no quiso el Padre Ausejo dar una traducción directa de los textos originales, sino ofrecer una *revisión* de otras traducciones anteriores. Tanto el autor como la Editorial lanzaron al público esta *revisión* para llenar un vacío, en espera de que apareciera pronto la llamada *Biblia ecuménica*, que ha preparado un equipo de especialistas, bajo la alta dirección del Padre Ausejo. De esta Biblia ecuménica ha aparecido solamente el Nuevo Testamento (Barcelona, Herder, 1968), y se espera que pronto salga a luz la parte correspondiente al Antiguo Testamento, en que ha colaborado el Padre Luis Arnaldich. De entre los varios traductores del texto del Nuevo Testamento de esta Biblia deben mencionarse los Padres Ausejo y Felipe de Fuenterrabía.

En atención de un público no especializado, y en vistas a un apostolado popular bíblico, el Padre Ignacio de Vega, verdadero apóstol de la Biblia, utilizó el texto de la edición del Padre Ausejo para publicar su *Antiguo Testamento abreviado* (Barcelona, Herder, 1972).

Franciscanos y capuchinos han colaborado en la traducción al castellano de los textos originales en *La Biblia más bella del mundo* (Barcelona-Buenos Aires, Edit. Codex, 1965 ss., en siete tomos); Luis Arnaldich, traducción y notas del "Eclesiastés, Joel, Amós, Jonás y Miqueas"; Carlos de Villapadierna, traducción y notas de las "Cartas a los Tesalonicenses y a Timoteo". En la llamada *Biblia de Jerusalén*, el Padre José de Goitia, OFM, tradujo el libro del Exodo del original hebraico y Epístolas a los Hebreos (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967).

Recientemente (Barcelona, Edit. Sopena, 1972) el Padre José Trepát y Trepát daba a luz un lujoso volumen, con ilustraciones artísticas y arqueológicas, que llevaba el título: *Sagrada Biblia*. Nueva edición revisada y corregida sobre la versión de la Vulgata de Félix Torres Amat, con introducción y notas. Como indica el autor, no se trata de una versión de los textos originales, pero las eruditas introducciones y las abundantes y densas notas recomiendan el volumen, sobre todo para el público no especializado.

Gran actividad han demostrado los capuchinos españoles en el campo de la traducción y difusión del texto del Nuevo Testamento, principalmente de los Evangelios. En 1959, el Padre Felipe de Fuenterrabía publicaba: *Los Santos Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*. Traducción de los textos originales (Estella, Edit. Verbo Divino). En 1963 el mismo autor daba a luz *El Nuevo Testamento*. Traducción de los textos originales (Estella, Edit. Verbo Divino). En ambas obras trabaja el autor sobre el original griego del Nuevo Testamento, esforzándose por ajustarse a la letra del texto, pero recurriendo a una versión más libre cuando lo juzgó necesario para que los lectores captaran todo el sentido teológico encerrado en el texto. Del mismo autor es el texto de *La Biblia del joven* (Estella, Edit. Verbo Divino, 1968).

Gran apóstol de la Biblia, en especial del Nuevo Testamento, fue y sigue siendo el Padre Carlos de Villapadierna, a cuyo cargo y desvelos corre la publicación *Evangelio y Vida*, que, desde 1958 se publica en León (Corredera, 1), en la cual se tratan temas bíblicos al alcance de todas las inteligencias. Como reza su título, prevalecen en sus páginas los estudios divulgatorios sobre los Evan-

gelios con el fin de que sus lectores, al igual que San Francisco, vivan el Evangelio.

Para que el texto evangélico llegue a todas las capas sociales, el Padre Villapadierna publicó el *Nuevo Testamento*. Traducción de los textos originales (Madrid, Editorial Difusora Bíblica, 1965), ampliamente difundido en España y América. En edición aparte, y con notas más abundantes, aptas para retiros, cursillos, homilías, etc., editaba *Los cuatro Evangelios* (Ibid.). Su hermano de religión, el Padre Santamaría ha dispuesto el anterior texto en forma de *Evangelios concordados*.

Para un público más culto, el Padre Santos González de Carrea editaba en León, Edic. Everest, 1968, su obra: *Los cuatro Evangelios*. Traducción de los textos originales, introducciones y notas. El número de páginas (637) dan idea clara de la amplitud de las introducciones generales a los Evangelios y a cada uno en particular, presentando al alcance de un público culto la problemática actual sobre la formación y contenido doctrinal de los Evangelios. Con conocimiento de causa expone el autor las líneas generales de las Escuelas de la *Formgeschichte* y *Redaktionsgeschichte*, aunque sin nombrarlas explícitamente.

Ediciones "Porciúncula" (Sta. Maria degli Angeli, Italia) ha publicado recientemente *El Evangelio hoy*, cuya versión en castellano del original griego fue hecha por el P. Manuel Miguens, OFM.

En el apartado de los comentarios al texto bíblico ha sido escasa la actividad tanto de los franciscano como de los capuchinos hispanoparlantes, y nula la de los miembros de las otras ramas franciscanas. Aparte las notas explicativas en las versiones que hemos reseñado, al Padre Luis Arnardich fue confiado el tomo segundo de la *Biblia comentada*, publicada por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, que apareció en Madrid, BAC, en 1960, y la tercera edición, con 1.159 págs., en la misma Editorial católica, en 1969. Como reza el subtítulo de la obra, en ella se comentan los libros Históricos del Antiguo Testamento a base, como en los otros volúmenes de la misma colección, de la traducción Nacar-Colunga, con libertad de apartarse de la misma en los casos que se creyese razonable. El fin del comentario no era específicamente científico, sino más bien de alta divulgación, teniendo en cuenta los últimos datos de la ciencia crítico-exegética. La *Biblia Comentada* llenó un vacío en el público de habla hispana y contribuyó eficazmente al mejor conocimiento de la Biblia y al aprovechamiento de sus riquezas espirituales para una vida cristiana más a tono con las fuentes bíblicas de la revelación.

Cuestiones introductorias

Parafraseando una advertencia de San Jerónimo⁸, no se pueden abordar las Sagradas Escrituras sin contar con un bagaje de conocimientos previos que enseñen el camino y las reglas de interpretación. Así lo entendieron los sumos Pontífices cuando hacían hincapié en la necesidad de las cuestiones introductorias a la exégesis del texto bíblico⁹. Durante el siglo XIX, en los seminarios españoles

⁸ *Ep. 53 ad Paulinum*, PL 22, 543-44.

⁹ Pío X, 'Litterae Apostolicae "Quoniam in re Biblica" de ratione studiorum S. Scripturae in seminariis clericorum servanda', ASS 39 (1906) 77-80; EB (Roma 1954) nn. 162-72.

se estudiaban ampliamente las cuestiones introductorias a la Biblia como prerrequisito indispensable para la exégesis ¹⁰.

De ahí que los franciscanos y capuchinos de habla hispana hayan cultivado este campo de las ciencias bíblicas, ya proporcionando obras generales y señalando fuentes de información bibliográfica ¹¹, ya describiendo y estudiando la Tierra Santa donde se desarrollaron los principales acontecimientos de la historia de la salvación ¹², porque, como decía San Jerónimo, si para el estudio y entendimiento de los clásicos griegos es necesario visitar Atenas, para comprender rectamente las Escrituras es indispensable visitar Jerusalén. Otros estudios, o bien se encaminaron hacia la inspiración bíblica y la hermenéutica ¹³, hacia cuestiones enlazadas con la ciencia ¹⁴, o con la literatura contemporánea griega de la Biblia ¹⁵ y los descubrimientos de textos semíticos relacionados con el texto

¹⁰ M. de Castro Alonso, *La enseñanza eclesiástica en España* (Valladolid 1898). Véanse allí los planes de estudios teológicos del Seminario de San Ildefonso de Toledo (pp. 198-99), de Granada (pp. 228-29), de Salamanca (pp. 242-43) y de Santiago de Compostela (pp. 256-58).

¹¹ S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, versión castellana de Bibel-Lexicon, de H. Haag (Barcelona, Herder, 1963); C. de Villapadierna, *El mensaje de la Biblia* (Madrid 1957); L. Arnaldich, 'Bibliografía bíblico-mariana', *Cultura Bíblica* 11 (1954) 427-34; el mismo, *Los estudios bíblicos en España desde 1900 hasta 1955* (Madrid, C.S.I.C., 1957); el mismo, 'Bibliografía profético-sapiential', *Enciclopedia de orientación bibliográfica*, I (Barcelona, J. Flors, 1964) 136-43; el mismo, 'L'Essor actuel des études bibliques en Espagne. Réalisations et Projets', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 40 (1964) 1-18; el mismo, 'Bíblicas (revistas)', *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 3, 204-5.

¹² F. Quecedo, '¿Jafa de Galilea, patria de Santiago el Mayor?', *Archivo Ibero Americano*, 2.ª época, 51 (1945) 424-37; el mismo, *Palestina y el Próximo Oriente* (Madellín 1950); A. Arce, 'El Cenáculo de Jerusalén', *XXXV Congreso Eucarístico Internacional* (Barcelona 1953) 495-97 (resumen); el mismo, 'Emmaús y algunos textos desconocidos', *Estudios Bíblicos* 13 (1954) 53-90; el mismo, 'El topónimo natal del Precursor', *Estudios Eclesiásticos* (Miscelánea Andrés Fernández) 34 (1960) 825-36; el mismo, 'Acre', col. 134-35; 'Adumin', col. 184; 'Cenáculo', t. 2, col. 277-83; t. 3, 'Enón', col. 37-38, en *Enciclopedia de la Biblia*; C. de Villapadierna, *Por los caminos del Señor. Un viaje por Oriente Medio* (Madrid 1955); M. Miguens, *Palestina Sagrada* (Jerusalén 1956); L. Villuendas, 'La geografía de las apariciones de Cristo resucitado en la vida de Jesucristo del Padre Andrés Fernández', *Estudios Eclesiásticos* (Miscelánea Andrés Fernández) 34 (1960) 929-34; L. Arnaldich, 'Palestina prehistórica y la historia bíblica de los Orígenes', *Cultura Bíblica* 20 (1963) 75-88; 'Judea', *Enciclopedia de la Biblia*, t. 4, 755-58.

¹³ C. de Pamplona, 'Algunas cuestiones relacionadas con la naturaleza del influjo inspirativo', *Estudios Franciscanos* 49 (1948) 36-55; L. Arnaldich, 'La naturaleza de la inspiración según el Cardenal J. B. Franzelin', *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954) 133-63; el mismo, 'El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del Padre K. Rahner', *Verdad y Vida* 17 (1959) 97-112; el mismo, 'La inspiración verbal de la Escritura en los teólogos y escrituristas españoles del siglo XIX', *Salmanticensis* 10 (1963) 555-70; el mismo, 'La doctrina de la inspiración bíblica en los biblistas españoles del siglo XIX', *Mélanges Béda Rigaux* (Gembloux 1970) 557-76; I. Rodríguez, 'La inspiración en el mundo griego', *Salmanticensis* 2 (1955) 487-535; A. Gómez, 'La inspiración bíblico-profética en el pensamiento de San Justino', *Helmántica* 18 (1967) 55-77; S. de Ausejo, 'El *sensus plenior* de la Sagrada Escritura', *Estudios Bíblicos* 15 (1956) 95-104.

¹⁴ C. Saco, 'Poligenismo y evolucionismo', *Liceo Franciscano* 8 (1955) 53-86; C. de Villapadierna, 'Proforística de los nuevos avances bíblicos', *Naturaleza y Gracia* 3 (1956) 5-23; el mismo, 'La aurora de la historia', *ibid.*, 5 (1958) 117-29; J. Moral, 'El evolucionismo ante la exégesis bíblica', *Liceo Franciscano* 13 (1960) 125-42; L. Arnaldich, 'La Biblia y la evolución', *La evolución* (Madrid, BAC, 1966) 790-805.

¹⁵ I. Rodríguez, 'Dyskolos y Skolios en el Nuevo Testamento', *Helmántica* 2 (1951) 416-31; el mismo, 'Origen prehelénico de las imágenes camino y pastor', *Helmántica* 7 (1956) 261-87; A. Ortega, 'Metáforas del deporte griego en San Pablo', *Helmántica* 15 (1964) 71-105.

sagrado ¹⁶. Pocos han sido los estudios dedicados a las cuestiones del canon y a la historia de la exégesis ¹⁷.

Libros del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento ha acaparado la atención de críticos y exegetas por la nueva problemática creada con ocasión de los importantes hallazgos de nuevos textos hebraicos premasoréticos y otros de la literatura extrabíblica anteriores o contemporáneos de la Biblia. Estos hallazgos han obligado a la exégesis católica a revisar posiciones mantenidas sobre todo por la creencia de que la Biblia era poco menos que un libro escrito en el cielo, sin apenas participación activa de sus respectivos autores humanos. La antigua literatura del antiguo Próximo Oriente ha demostrado que la Biblia se escribió sobre la tierra, en un tiempo y lugar determinados, por hombres que eran deudores a los modos de escribir y expresarse propios de su tiempo. Fue la encíclica *Divino afflante Spiritu* la que hizo hincapié en el conocimiento de la índole y personalidad de los hagiógrafos como prerrequisito indispensable para saber qué quisieron decir al escribir. El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Dei verbum*, señaló la verdadera naturaleza de inspiración al decir que las verdades divinamente reveladas que la Escritura contiene y ofrece, fueron escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo. Bajo este carisma inspirativo, los hagiógrafos se comportaron como verdaderos autores.

Antes de que estos conceptos se hicieran del dominio público, muchos exegetas dedicaron sus actividades en dilucidar la llamada cuestión bíblica, a estudiar

¹⁶ L. Arnaldich, 'Los manuscritos del Mar Muerto', *Estudios Franciscanos* 53 (1952) 199-220; el mismo, 'Los sectarios del Mar Muerto y su doctrina sobre la alianza', *Estudios Bíblicos* 11 (1952) 359-98; el mismo, 'El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del Mar Muerto', *Verdad y Vida* 11 (1953) 57-71; el mismo, 'Influencias de Qumran en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén', *Salmanticensis* 7 (1960) 3-66; el mismo, 'Los textos de Murabbat', *Verdad y Vida* 19 (1961) 739-49; el mismo, 'Las comunidades de Qumran y su organización jerárquica', *El Colegio Episcopal*, vol. I (Madrid 1964) 71-130; el mismo, 'Qumran e o Cristianismo', *Atualidades bíblicas*. Miscelanea em memoria de Frei Joao José Pedreira de Castro (Petrópolis, Ed. Vozes, 1971) 142-51; el mismo, 'El sacerdocio en Qumran', *Salmanticensis* 19 (1972) 297-322; Anónimo, 'Analogías del Manual de Disciplina y el Nuevo Testamento', *Liceo Franciscano* 14 (1961) 3-26.

¹⁷ T. de Orbiso, 'La exégesis bíblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad', *Estudios Bíblicos* 8 (1949) 185-211; 309-25; el mismo, 'Undecim priora capita Geneleos a Sancto Laurentio Brundisio explanata' *Antonianum* 25 (1950) 443-74; 26 (1951) 61-88; el mismo, 'Sancti Laurentii Brundisini quaedam de theologia biblica questiones', *Collectanea Franciscana* 22 (1952) 251-85; F. de Fuenterrabía, 'Argumentación bíblica de San Lorenzo de Brindis en su controversia con los protestantes', *Estudios Franciscanos* 54 (1953) 321-66; B. Suárez, 'Los sentidos bíblicos según el P. Luis de Miranda, OFM', *Liceo Franciscano* 13 (1960) 69-90; S. de Ausejo, 'El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio', *Estudios Eclesiásticos* (Miscelánea Andrés Fernández) 34 (1960) 907-28; S. de Carrera, 'San Lorenzo de Brindis exegeta', *Naturaleza y Gracia* 7 (1960) 11-30; C. de Villapadierna, 'San Lorenzo de Brindis y el estudio de la Biblia', *Cultura Bíblica* 17 (1960) 243-45; M. Miguens, 'Appunti sull'esegesi dell'epoca apostolica', *Bibbia e Oriente* 3 (1961) 201-6; F. de Ocaña, 'Las profecías referidas a Israel (interpretación antioquena)', *Estudios Franciscanos* 64 (1963) 5-84; 161-94; 399-424; 65 (1964) 351-69; B. Suárez, 'El libro de Esdras-Neemías en la historia del Canon Romano', *Liceo Franciscano* 18 (1965) 125-36; H. Zamora, 'La Biblia de Guadalupe. Un interesante códice desconocido', *Estudios Bíblicos* 26 (1967) 39-68; 121-42; L. Arnaldich, 'Exégesis bíblica', *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 9, 627-35.

la naturaleza de los géneros literarios y su presencia en los libros sagrados y al tema de los autores de los mismos, tiempo y peculiaridades de su composición, su carácter histórico, etc. De todas estas cuestiones se hicieron eco los exegetas franciscanos y capuchinos, ya dedicándoles estudios concretos¹⁸, ya de carácter más general¹⁹. La literatura veterotestamentaria ha despertado últimamente mucho interés desde el punto de vista teológico, por cuanto, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina. La economía de la salvación, anunciada, contada y explicada por los escritores sagrados, se encuentra, hecha palabra de Dios, en los libros del Antiguo Testamento (*Dei verbum*, 4, 14-15). De ahí que los exegetas franciscanos hayan cultivado también este sector de la Biblia, desde el Pentateuco²⁰ y libros históricos²¹ hasta los proféticos²² y sapienciales²³.

¹⁸ L. Arnaldich, '¿Todavía la cuestión bíblica?', *Verdad y Vida* 9 (1951) 171-208; el mismo, '¿Historia aparente o historia verdadera en los once primeros capítulos del Génesis?', *Cultura Bíblica* 9 (1952) 43-46; 108-14; el mismo, 'Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis a la luz de los últimos documentos eclesiásticos', *XII Semana Bíblica Española* (Madrid 1952) 144-83; el mismo, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid, Rialp, 1957; 2.ª ed. 1958).

¹⁹ L. Arnaldich, *Manual Bíblico. II: Libros históricos del Antiguo Testamento* (Madrid 1966) 73-300; el mismo, 'Geschichtsbücher des Alten Testaments', *Sacramentum Mundi* (Freiburg i.Br., Herder, 1969) 300-16; J. Rábago, *Los Salmos, mensaje divino*. Vol. I: Traducción y comentarios; vol. II: Texto hebreo y notas críticas (Guadalajara, México, 1972).

²⁰ M. Miguens, 'Spiritus Domini ferebatur super aquas', *Liber Annuus* (Jerusalén) 9 (1958-1959) 37-93; J. Goitia, 'La Torre de Babel. Valor simbólico de la narración del Génesis, 11, 1-9', *Verdad y Vida* 17 (1959) 401-18; L. Arnaldich, 'La creación de Eva', *Sacra Pagina* (Miscelánea bíblica Congressus internationalis catholici de re bíblica), I (Paris-Gembloux 1959) 346-57; F. Raurell, 'Historia de los Orígenes y escatología de los Profetas', *Estudios Franciscanos* 70 (1969) 165-97; L. Arnaldich, 'Significación teológica de la Torres de Babel', *Lumen* (1969) 310-39; el mismo, 'Consideraciones exegético-teológicas sobre el primer relato de la creación', *Homenaje a X. Zubiri* (Madrid 1970) 131-52; H. Zamora, 'El pecado de Onán en la Sagrada Escritura y en la Tradición Eclesiástica', *Verdad y Vida* 28 (1970) 5-46; El Padre Arnaldich ha redactado los siguientes temas en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona 1963 ss.): t. 4, "Leví (tribu de)", col. 970-72; "Manasés (tribu de)", col. 1232-1239; t. 5, "Moabitas", col. 225-231; "Neftalí (tribu de)", col. 488-491; "Números (libro de los)", col. 553-560. Y en la *Gran Enciclopedia Rialp*: t. 1, "Abel", 16-17; "Adán", 202-204; t. 2, "Arco Iris", 652-653; t. 3, "Balaam", 604-606; "Babel (Torre de)", 565-567; t. 6, "Cosmogonía", 570-573; "Creación según la Biblia", 631-635; t. 7, "Diluvio", 737-739; t. 13, "Jafet", 289-290; t. 16, "Noé", 865-866.

²¹ L. Arnaldich, 'El pecado en el libro de Judit', *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid 1959) 169-91; el mismo, 'Un eslabón en la historia de la salvación: El libro de Rut', *XXVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1969) 361-82; S. González de Carrea, 'La situación de Judá bajo Godolías', *Naturaleza y Gracia* 18 (1971) 3-37. Para la *Enciclopedia de la Biblia*, Luis Arnaldich redactó: t. 4, "Israel", col. 254-260; "Judá", 712-717; "Judea", 755-758; t. 6, "Reyes (libro de los)", 222-231; "Samuel (libro de)", 453-464; "Tobit (libro de)", 1038-1041. Para la *Gran Enciclopedia Rialp*: t. 7, "David", 276-279, t. 13, "Judit", 627-628. Hemos mencionado su comentario a los libros Históricos del AT, de *La Biblia Comentada*.

²² F. Quecedo, 'El profetismo hebreo', *Cultura bíblica* 4 (1947) 217-40; R. Lourido Díaz, 'Misericordia divina y universalismo en el libro de Jonás', *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* (Madrid-Granada) 11 (1962) 43-56; M. Miguens, 'Filius David apud prophetas minores', *Liber Annuus* 5 (1954-55) 45-138; T. de Orbiso, 'El cántico de la viña del amado (Is. 5, 1-7)', *Estudios Eclesiásticos* (Miscelánea bíblica Andrés Fernández), 34 (1960) 715-31; A. Morales, 'La doctrina de los profetas sobre el sábado', *Franciscanum* (Bogotá) 9 (1967) 258-61; F. Raurell, '¿Desacralización de la dinastía davídica en Jeremías?', *Estudios Franciscanos* 72 (1971) 149-63.

²³ S. de Ausejo, 'El género literario del Eclesiastés', *Estudios Bíblicos* 7 (1948) 369-406;

Los Santos Evangelios

San Francisco solía abrir el *Códice* del Evangelio e indagar en su texto la voluntad de Cristo²⁴. Nadie ignora que entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los Evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador²⁵. Quería San Francisco que se leyera e interpretara el Evangelio a la letra, sin glosa, no tergiversando su texto y convertirlo en cómodo cojín de puntos de vista personales y subjetivos, sino escuchando reverente y humildemente su auténtico mensaje. Este ha sido siempre el ideal del verdadero exegeta católico y, por consiguiente, de los intérpretes franciscanos.

Pero ya no es posible hoy acercarse al texto evangélico con aquella sencillez e ingenuidad con que lo hacía San Francisco, ya que, sin menoscabo de ver en él de modo eminente la Palabra de Dios, el exegeta católico se encuentra inmerso y condicionado por la ingente problemática que la crítica histórica ha acumulado sobre un texto que aparece cada día más complejo. Los exegetas franciscanos de los últimos tiempos no han podido sustraerse de estos condicionamientos y, como valientes operarios de la viña del Señor, no han cesado en su trabajo de desbrozar y deslindar los campos de lo que constituye el núcleo revelado del ropaje artificial con que se presenta. Sus esfuerzos no tienen otra meta que poner en evidencia qué dice el sagrado texto, a lo que llegan después de ver y definir cómo lo dice. Sobre todo los hermanos capuchinos, como hemos anotado, han sido verdaderos apóstoles del Evangelio, tanto por las versiones del mismo al castellano, como por los estudios dedicados a textos concretos, sea de los sinópticos²⁶, que de San Juan²⁷, o a temas de índole general²⁸.

T. de Orbiso, 'El reino de Dios en los Salmos 13-35', *Estudios Franciscanos* 49 (1948) 199-209; el mismo, 'Atisbos eucarísticos del Salterio', *XXXV Congreso Eucarístico Internacional* (Barcelona, vol. I, 1953) 351-63; L. Arnaldich, 'Carácter mesiánico del Salmo 16 (Vulg. 15)' (Madrid 1943).

²⁴ "...et Evangelii codice sumpto a Christo quaeramus consilium". 2 Celano, 15.

²⁵ *Dei verbum*, 5, 18.

²⁶ S. Larrañaga, 'San Mateo y la indisolubilidad del matrimonio cristiano', *Verdad y Vida* 7 (1949) 53-74; C. de Villapadierna, 'El saludo del Angel y de Isabel (Lc. 1, 28.42) a la luz de *Ineffabilis* y de la *Munificentissimus Deus*', *Estudios Franciscanos* 55 (1954) 53-72; M. Miguens, 'Anotaciones sobre Mateo cc. 24-25', *Liber Annuus* 6 (1955-56) 125-95; F. de Fuerterrabía, 'La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes', *Estudios Franciscanos* 57 (1956) 321-62; I. Rodríguez, 'Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación (Lc. 1, 26-38)', *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid 1958) 221-49; M. Miguens, 'La predicazione di Gesù in parabole' *Bibbia e Oriente* 1 (1959) 35-40; T. Antolín, 'Las parábolas del Evangelio, ¿contienen una sola o varias lecciones doctrinales?', *Verdad y Vida* 18 (1960) 117-33; A. Ortega, 'Nueva visión de Marcos 1, 3-4', *Salmanticensis* 10 (1963) 599-607; S. González de Carrea, 'Criterios de autenticidad en los dichos sinópticos de Jesús', *Naturaleva y Gracia* 14 (1967) 311-32; M. Miguens, 'Kephás, Ho Petros y el primado de Pedro', *Liber Annuus* 17 (1967) 348-64; E. Cortés, 'El secamiento de la higuera según Mc. 11, 12-14, 20', *Estudios Franciscanos* 69 (1968) 41-69; el mismo, 'El secamiento de la higuera a la luz de los profetas del AT y de sus targumim (Mc. XI, 12-14, 20-21)' *ibid.* 70 (1969) 5-22; A. Morales, 'Escatología y Parusia en los Sinópticos', *Franciscanum* 10 (1968) 54-59.

²⁷ J. Trepat, 'San Juan. Ideas características', *Cultura Bíblica* 3 (1946) 145-48; 305-7; 4 (1947) 39-40; 263-64; 355-56; C. de Villapadierna, 'Contenido teológico y espiritual de Juan 14, 20', *Estudios Franciscanos* 54 (1953) 181-208; M. Miguens, 'Nota exegetica: Juan 20, 17', *Liber Annuus* 7 (1956-57) 221-31; S. de Ausejo, '¿Es un himno a Cristo el prólogo de

Los escritos apostólicos

Los Apóstoles transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo, y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además, los mismos Apóstoles y otros de su generación, pusieron por escrito el mensaje de la salvación, inspirados por el Espíritu Santo²⁸. El Señor Jesús asistió a sus Apóstoles, y les envió el Espíritu Santo, que los asistió en su predicación y les fue introduciendo en la plenitud de la verdad³⁰. De ahí que el contenido de la predicación apostólica provenía en parte de lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por toda la actuación de Cristo, y parte de lo que habían aprendido por sugerencia del Espíritu Santo³¹. Esta sugerencia no debe entenderse como sinónimo de revelación, sino como una iluminación del Espíritu Santo concedida a los Apóstoles para que profundizaran en la realidad de las palabras y de la obra de Cristo. Con ello, los Apóstoles transmitieron e interpretaron fielmente toda la plenitud de la verdad evangélica, que ellos, y otros de su generación, pusieron por escrito con la garantía del carisma inspirativo, por el cual obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores escribieron todo y sólo lo que Dios quiso que escribieran³². Por ello, aunque los Apóstoles no sean por algún modo específicos órganos de la revelación, fueron sin embargo, transmisores infalibles e intérpretes auténticos de la plenitud de la revelación hecha por Cristo.

Se explica que los exegetas franciscanos y otros hayan dedicado sus desvelos al estudio de los textos apostólicos por contener ellos el testimonio inspirado de la plenitud de la revelación, la elaboración conceptual de la misma hecha bajo la

San Juan?', *Estudios Franciscanos* 15 (1956) 223-37; 381-427; el mismo, 'El concepto de carne aplicado a Cristo en el IV Evangelio', *Estudios Bíblicos* 17 (1958) 411-27; el mismo, 'Ríos de agua viva correrán de su seno. El pasaje de Jn. 37, 39 y el corazón de Cristo como fuente de agua viva', *Estudios Franciscanos* 59 (1958) 161-85; T. Antolín, 'La autenticidad de Jn. 5, 3b-4 y la exégesis del v. 7', *Verdad y Vida* 19 (1961) 327-42; S. de Carrea, 'Problemas actuales en torno al cuarto Evangelio', *Naturaleza y Gracia* 9 (1962) 261-82; J. Lozano, 'El concepto de verdad en San Juan', *Helmántica* 12 (1963) 5-77; 217-302; 477-508; M. Miguens, *El Paráclito (Jn. 14-16)* (Jerusalén 1963) XVI-280 pp.; el mismo, 'Salió sangre y agua (Jn. 19, 34)', *Liber Annuus* 14 (1964) 5-31; C. de Villapadierna, 'Dedit eis potestatem filios Dei fieri (Jn. 1, 12-13)', *Naturaleza y Gracia* 11 (1964) 97-104; E. González, 'Concepto de luz y tinieblas en San Juan', *Franciscanum* 6 (1964) 3-22; S. González de Carrea, 'Exégesis católica y cuarto Evangelio', *Naturaleza y Gracia* 14 (1967) 57-83; F. Raurell, 'El costado abierto por la lanza (Jn. 19, 31-37)', *Estudios Franciscanos* 68 (1967) 89-99; M. Miguens, 'El agua y el espíritu en Jn. 7, 37-39', *Estudios bíblicos* 31 (1972) 369-98.

²⁸ C. de Viñayo, *El libro de las Parábolas. Comentario evangélico* (Madrid 1949); el mismo, *Jesús de Nazaret. Estampas* (Zalla 1957); el mismo, *Jesús de Nazaret* (Bilbao 1962); S. González de Carrea, 'El método histórico-redaccional en los evangelios sinópticos', *Naturaleza y Gracia* 11 (1964) 205-25; el mismo, 'Pensamiento y expresión míticos en el Nuevo Testamento', *Naturaleza y Gracia* 16 (1969) 161-87.

²⁹ *Dei verbum*, 2, 7.

³⁰ *Ibid.*, 5, 20.

³¹ *Ibid.*, 2, 7.

³² *Ibid.*, 3, 11.

iluminación del Espíritu Santo³³. Algunos estudios versan sobre temas generales³⁴, otros sobre textos concretos³⁵.

Teología Bíblica

Los exegetas y teólogos franciscanos se han acercado al texto bíblico con la finalidad de llegar a una inteligencia más profunda de las verdades reveladas que redunde en provecho propio espiritual y de las almas confiadas a sus desvelos, fieles con ello al ejemplo de su Fundador que no quiso vivir sólo para sí, sino que, llevado por el celo del amor de Dios, ser útil a los demás. San Francisco dejó consignado en su Testamento que "a todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas y divinas palabras debemos honrar y venerar como a quienes nos administran espíritu y vida".

³³ A. Mattioli, 'Realtà e senso della pienezza della rivelazione di Dio in Cristo', *Constituzione conciliare "Dei verbum"*. Atti della XX Settimana biblica (Brescia 1970) 57-110.

³⁴ I. Rodríguez, 'Contribución filológica a la doctrina del cuerpo místico en San Pablo', *Verdad y Vida* 1 (1943) 3-27; el mismo, 'Estudio filológico de la Primacía de Cristo en las Epístolas de San Pablo', *Verdad y Vida* 7 (1949) 259-77; T. de Orbiso, 'Los motivos de la esperanza cristiana, según San Pablo', *Estudios Bíblicos* 4 (1945) 61-85; 197-210; C. de Villapadierna, 'La mujer del Apocalipsis 12, ¿es la virgen María?', *Cultura Bíblica* 11 (1954) 336-345; M. Miguens, 'Kyrios-Basileus en San Pablo y Apocalipsis', *Liber Annuus* 7 (1956-1957) 191-220; el mismo, 'Pablo prisionero', *Liber Annuus* 8 (1957-1958) 1.112; el mismo, 'Pablo en cadenas', *Tierra Santa* 33 (1958) 261-64; T. de Orbiso, *Epistola Sancti Iacobi. Introductio et commentarius* (Roma 1954, *Lateranum*, n. ser., an. XX, n. 1-4); el mismo, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento*. Vol. I: *Evangelia* (Roma 1956); Vol. II: *Actus, Apocalypsis, Epistolae* (Roma 1958); F. Raurell, 'La obediencia de Cristo, modelo de obediencia del hombre, según S. Pablo', *Estudios Franciscanos* 64 (1963) 249-70; I. Rodríguez, 'Del Kairós clásico al de San Pablo', *Helmántica* 15 (1964) 107-26; F. de Ocaña, 'Cristo, segundo Adán, según San Pablo, y los niños que mueren sin bautismo', *Estudios Franciscanos* 65 (1964) 339-50; J. de Valladolid, 'El misticismo cristocéntrico de San Pablo', *Estudios Franciscanos* 65 (1964) 5-24; el mismo, 'Elementos mariológicos en el epistolario de San Pablo', *Estudios Franciscanos* 66 (1965) 23-37; S. Agrelo, 'Participación humana en la Redención, según el pensamiento de San Pablo', *Liceo Franciscano* 18 (1965) 93-124; 19 (1966) 125-36; C. de Villapadierna, 'Concepto de Dios en San Pablo', *Naturaleza y Gracia* 16 (1969) 357-70; F. Raurell, 'Exégesis y Teología del Káuchema', *Estudios Franciscanos* 72 (1971) 337-47. Estudia la obra de J. Sánchez Bosch, *Gloriarse según S. Pablo. Sentido y teología del kauchómai* (Roma-Barcelona 1970).

³⁵ T. de Orbiso, 'Zelus pro errantium conversione (*Is.* 5, 19 ss.)', *Verbum Domini* 32 (1954) 193-208; W. de Alfara, 'El cristocentrismo en Hebreos 1, 1-4', *Estudios Franciscanos* 61 (1959) 161-88; M. Miguens, 'El cuarto naufragio de San Pablo', *Tierra Santa* 35 (1960) 273-278; C. de Villapadierna, 'La Alianza en la Epístola a los Hebreos. Ensayo de interpretación a *Hebr.* 9, 15-20', *Estudios Bíblicos* 21 (1962) 273-96; M. Miguens, 'Unus Deus, unus mediator (*1 Tim.* 2, 5)', *Pontificia Academia Mariana Internationalis (De mariologia et oecumenismo)* (Roma 1962) 59-69; C. de Villapadierna, 'La diazêke en *Hebr.* 9, 16-17. Intento de solución', *Naturaleza y Gracia* 10 (1963) 57-80; S. de Ausejo, 'Con brevedad de sermón, porque palabra abreviada hizo el Señor sobre la Tierra (*Rom.* 9, 28)', *Miscelánea Melchor de Polbladura*, 1 (Roma 1964) 131-79; C. de Villapadierna, 'Valor soteriológico de la Resurrección de Cristo según la carta a los Hebreos', *Estudios Franciscanos* 65 (1964) 321-338; el mismo, '¿Ley del levirato en 1 Corintios?', *Estudios Franciscanos* 67 (1966) 77-87; S. de Ausejo, 'A propósito de una versión francesa ecuménica de la carta a los Hebreos', *Estudios Bíblicos* 26 (1967) 295-98; S. González de Carrea, 'El pecado original en *Rom.* 5, 12-21', *Naturaleza y Gracia* 17 (1970) 3-31; M. Miguens, 'Tres testigos: Espíritu, agua, sangre', *Liber Annuus* 22 (1971-72) 74-94; el mismo, *El pecado que entró en el mundo. Reflexiones sobre Rom. 5, 12-14* (Jerusalén 1972).

De ahí que los escrituristas y teólogos franciscanos han de dedicarse al estudio de la Escritura, considerándolo como algo esencial a su vocación de oyentes y dispensadores de la Palabra de Dios que se contiene en las Escrituras y, que por ser inspiradas, son en verdad la Palabra de Dios³⁶. Por consiguiente, el estudio de la Escritura ha de ser para ellos como el alma de la sagrada teología³⁷. No lo debe ser sólo porque la Escritura ocupa el primer puesto en las fuentes de la revelación, sino porque siendo Palabra de Dios nos pone en contacto directo con la tradición apostólica, fuente única de la tradición cristiana³⁸. De ahí que no basta sólo el uso de la Escritura en teología, sino que es necesario su estudio, profundo y científico. Más que una dogmática, la teología debe ser una hermenéutica, la Escritura debe informar constantemente la reflexión teológica; no basta considerarla sólo como punto de partida. En fin, la tarea propia del teólogo franciscano actual es la de interpretar la Escritura como palabra de Dios dirigida a toda la Iglesia, y en particular, a los hombres de hoy³⁹. Este ha sido el propósito de cuantos han escrito sobre temas que entran en el denominador común de teología bíblica⁴⁰.

³⁶ *Dei verbum*, 6, 2A.

³⁷ *Providentissimus Deus*, EB 114; *Dei verbum*, 6, 2A.

³⁸ E. Hamel, 'L'Écriture, âme de la théologie', *Gregorianum* 52 (1971) 511-35.

³⁹ "A l'exégète revient aussi la tâche de dire en langage adapté à notre temps le message contenu dans la Bible. Il le fait à un niveau différent de celui de la 'pastorale': celle-ci s'adresse à un public particulier, en tenant compte de ses propres exigences, l'exégèse se situe sur un plan plus général, celui des contemporains dans une civilisation donnée. La tâche de dire le message vient couronner l'entreprise de la lecture du texte. Comme nous l'avons proposé à l'instant, le texte doit devenir parole, le lire un dire". X. Léon-Dufour, *Etudes* (febrero 1974) 288.

⁴⁰ J. de Valladolid, 'El pleroma de Cristo', *Cultura Bíblica* 1 (1944) 177-78; el mismo, 'El misterio de Cristo', *Cultura Bíblica* 2 (1945) 38-40; C. de Pamplona, 'La muerte de la Santísima Virgen a la luz de la Escritura, de la Tradición y de la Teología', *Verdad y Vida* 6 (1948) 143-63; A. de Villamañán, 'El sacerdote y la Biblia. A propósito de la reciente instrucción de la Comisión Bíblica', *Estudios Franciscanos* 53 (1952) 245-62; T. de Orbeo, '¿Contiénese en la Sagrada Escritura la Asunción de la Virgen?', *Estudios Franciscanos* 54 (1953) 5-25; F. de Fuenterrabía, 'El Protoevangelio (*Gen.* 3, 15) a la luz de la Bula *Ineffabilis Deus* y de la *Munificentissimus*', *Estudios Franciscanos* 35 (1954) 389-428; S. de Ausejo, 'La resurrección escatológica individual en la literatura judía precristiana', *Estudios Franciscanos* 56 (1955) 71-83; F. de Fuenterrabía, 'El purgatorio en la literatura judía precristiana', *Estudios Franciscanos* 57 (1957) 5-40; el mismo, 'Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte', *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956) 187-224; J. Goitia, 'La noción dinámica del *pneuma* en los libros sagrados', *Estudios Bíblicos* 15 (1956) 147-85; 341-80; 16 (1957) 115-59; el mismo, 'Indicaciones temporales en la Escatología', *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956) 48-84; J. de Villares, *La esperanza cristiana a la luz de las enseñanzas bíblicas* (Bilbao 1957); C. de Villapadierna, 'Ideas bíblicas sobre la obediencia', *Cultura Bíblica* 14 (1957) 129-40; el mismo, 'Cristo, principio y fin del cosmos', *Naturaleza y Gracia* 5 (1958) 169-86; S. González de Carrea, 'Concepto de Iglesia en el Nuevo Testamento', *Naturaleza y Gracia* 5 (1958) 235-53; J. Goitia, 'El rito de la imposición de manos en el Nuevo Testamento', *Verdad y Vida* 16 (1958) 173-88; el mismo, 'La carne y la ley como causas del pecado en la teología paulina', *Verdad y Vida* 16 (1958) 339-56; el mismo, 'Las causas del pecado en la Sagrada Escritura', *XVIII Semana Bíblica Española* (Madrid 1959) 77-93; M. Miguens, 'Gesù e l'origine del cristianesimo', *Bibbia e Oriente* 1 (1959) 157-58; C. de Villapadierna, 'Biblia y Catecismo', *Naturaleza y Gracia* 6 (1959) 139-48; T. Antolín, 'La doble paternidad en Abraham respecto de los judíos y de los étnico-cristianos en el Nuevo Testamento', *Verdad y Vida* 19 (1961) 515-32; J. Goitia, 'La noción neotestamentaria de *sarx* en sus consecuencias cristológicas', *Estudios Franciscanos* 62 (1961) 321-30; C. de Villapadierna, 'El celibato y la Biblia', *Na-*

En las páginas que preceden queda constancia de la actividad bíblica de los franciscanos de habla hispana en un período que se caracteriza por una renovación de los estudios bíblicos entre los católicos, promovida sobre todo por el anuncio hecho por Pío XII de que "quedan en la Biblia muchas y muy graves cosas no definidas por la Iglesia en cuyo examen y exposición puede y debe ejercitarse libremente el ingenio y la agudeza de los intérpretes católicos, para utilidad de todos, para adelantamiento cada día mayor de la doctrina sagrada y para defensa y honor de la Iglesia"⁴¹. Amparados en esta "verdadera libertad de hijos de Dios", los exegetas franciscanos de los últimos treinta años han acometido una y otra vez los temas bíblicos más variados o relacionados con ellos, o bien con aportaciones de auténtico valor científico, o contribuyendo a la difusión y presentación al alcance del gran público de las adquisiciones de los especialistas. En el enunciado de la producción biblio-bibliográfica franciscana nos hemos abstenido de emitir un juicio crítico y de subrayar la importancia y alcance de las conclusiones a las que llega cada autor en el desarrollo de su tema. Nuestra única finalidad ha sido la de ofrecer un instrumento útil de trabajo a los que desean conocer la bibliografía en castellano sobre la Biblia y cuestiones afines.

J. LUIS ARNALDICH

turalza y Gracia 8 (1961) 3-12; M. Miguens, 'Pietro nel Concilio apostolico', *Rivista Biblica* 10 (1962) 240-51; B. de Armellada, 'Para una teología bíblica del episcopado', *XXII Semana Española de Teología* (Madrid 1963) 31-52; L. Arnaldich, 'Perspectivas cristológicas en la historia bíblica primitiva (Gen. II-III)', *Cultura Biblica* 20 (1963) 212-21; el mismo, 'La lectura de la Biblia, fuente de vida espiritual', *Verdad y Vida* 22 (1964) 625-43; F. Raurell, 'Israel y la Iglesia. Un problema de continuidad y discontinuidad', *Estudios Franciscanos* 66 (1965) 289-304; el mismo, '¿Antisemitismo o antijudaísmo en el Nuevo Testamento?', *Estudios Franciscanos* 66 (1965) 5-22; F. Sanz Tena, 'Premisas bíblicas para una teología de la conversión', *Liceo Franciscano* 19 (1966) 1-23; M. Miguens, 'Iglesia y Jerarquía en los días de Jesús', *Omaggio Card. A. Ottaviani*, t. 2 (Roma 1969) 1295-1371; F. Trujillo, 'Reflexiones teológicas sobre Cristo Servidor', *Franciscanum* 13 (1971) 225-70. Además, en *Gran Enciclopedia Rialp* han colaborado C. de Villapadierna y González de Carrea, respectivamente, con los temas "Cristianos", t. 3, 709-710; "Desmitificación", t. 7, 596-599. En *Enciclopedia de la Biblia*: t. 2, "Castidad", 183-184; "Castigo", 184-185; "Celibato", 261-263 (Villapadierna); "Espíritu", t. 3, 184-187 (Goitia); "Gloria", t. 3, 905-910; t. 4, "Ley", 990-995; "Majestad", 1200-1202 (Raurell); "Virtud", t. 6, 1238-1239; "Viudedad", 1243-1246 (Orbisio).

⁴¹ Eb. n. 565. Xavier Léon-Dufour en su artículo: 'L'Exégèse, trente ans après', *Etudes* (febrero 1974), después de un subtítulo expresivo: *Feu vert sur la route de l'exégèse*, escribe: "Pour apprécier à sa mesure l'apport de l'encyclique de Pie XII, il convient de rappeler la politique répressive qui installait au purgatoire les exégetes catholiques depuis la crise moderniste du début de ce siècle. Cette crise invite même à remonter plus haut et à évoquer la rencontre de l'exégèse avec les sciences positives, par exemple la paléontologie ou les récentes découvertes dans le monde de la nature. Allait-on vivre une autre affaire Galilée? Une exégèse qui demeurerait commandée par la théologie scolastique pourrait-elle tenir devant cette nouvelle menace contre la vérité des Saintes Ecritures?", pp. 279-80.