

1) PATROLOGÍA

Albert Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions* Studies in the History of Christian Traditions, 125 (Leiden – Boston: Brill 2005) XI, 371 pp.

El profesor de Seattle ha reunido quince estudios centrados o conectados con Simón Mago, catorce ya publicados en diversas revistas y misceláneas. Lo que comenzó como una investigación sobre los rasgos característicos atribuidos por los Padres a los herejes y que se había orientado a Prisciliano, le llevó a descubrir el papel central del Simón Mago no canónico. Por entonces no tenía idea de lo ubicuo que había sido Simón Mago en el arte y en la documentación literaria de las edades patristica y medieval. Su figura tuvo una larga trayectoria de adaptaciones de los que la usaron para condenar toda clase de herejías, magia, hechicería, gnosticismo e Islam o aun para promover el primado papal. Para los Padres de la Iglesia el Simón Mago de Hch 8,4-25 es uno mismo con el de los Apócrifos. La mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que el Simón Mago del N.T. y el atestigüado por Justino en *1 Apol* 26 y 56 y *Trypho* 120.6 (h. 150 d. C.) son la misma persona. Es una cuestión más controvertida si la secta simoniana del tiempo de Ireneo fue fundada originalmente por el Simón Mago del N.T. y si era ya un gnóstico. Lo que es indiscutible es que los Padres y escritores anónimos, con Ireneo de Lyon como principal punto de giro, comenzaron a adaptar al Simón Mago canónico para modelarlo en nuevos modos creativos.

Los dos primeros ensayos del volumen tratan de las principales tradiciones de Simón y la historiografía moderna. El c. 1 muestra que el Simón Mago, conocido por Hch, *Hechos de Pedro* y la *Pasión de los santos apóstoles Pedro y Pablo*, fue usado metafóricamente y tipológicamente para censurar conducta inmoral, herejía doctrinal, magia y hechicería. Desde la antigüedad hasta fines de la Edad Media emergen tradiciones sobre Simón basadas en los textos canónicos y apócrifos y otras que les son independientes. Ferreiro acaba echando de menos una tarea interdisciplinaria que combine todo este material sobre Simón para un estudio sistemático de su figura. Aún no se han acabado de sacar todas las implicaciones en la convergencia de fuentes apócrifas y canónicas en lo que la Iglesia patristica y medieval tenía por orto-

doxia. El c. 2 (en español) revisa estas tradiciones, el trabajo realizado y lo que queda por hacer. Confirman la inmensa popularidad de Simón Mago, el hereje estereotipado, convertido por los Padres en un perpetuo anti-apóstol/mago, su presencia en literatura y arte a lo largo de las edades patristica y medieval y más acá. Los apócrifos cristianos hallaron un puesto prominente en la expresión artística de la Iglesia, especialmente en la Edad Media. Quedan cientos de ejemplos de apócrifos cristianos en textos literarios y en el arte de todos los períodos históricos por investigar, particularmente en la Península Ibérica.

El c. 3 reúne los testimonios más importantes de los Padres desde Justino a Vicente de Lerins que presentaron a Simón como el hereje prototípico fundador de todas las sectas gnósticas a través de una sucesión pseudo apostólica. Hay un estadio en que el tipo de Simón Mago como gnóstico cubre al de "mago". Si bien el proceso se reinvierte a partir de fines del s. III y comienzos del IV. A la par con el desvanecimiento y rápida desaparición del gnosticismo, se desdibuja el retrato de Simón como gnóstico y pasa a ser crecientemente el prototipo de todos los herejes. Después del s. V, predomina el de "mago" en combinación con otros "tipos" (anti-apóstol, particularmente anti-Pedro, pervertidor sexual, inventor de doctrina herética, perpetrador de una sucesión pseudo-apostólica) que perduran en los siglos medievales.

El c. 4 desarrolla un análisis comparativo de las dos principales fuentes apócrifas: *Hechos de Pedro* y *Pasión de Pedro y Pablo*, escritos contemporáneos al período gnóstico. Estos escritos fueron más extensivamente usados en la Edad Media que lo que escribieron los Padres sobre Simón. La *Pasión* ganó gran influencia por su vinculación a la fiesta de San Pedro y San Pablo el 29 de Junio. Lo confirman sus apariciones en el arte, en cientos de homilías y en la siempre popular *Leyenda Dorada* de Jacobo de Voragine. Nerón entró así en la tradición cristiana como muestra de réprobo, junto con Judas y Simón Mago. El *Liber Pontificalis* atribuye a Pedro la reunión de la grey que Simón Mago trató de dispersar. Gregorio de Tours en *Gloria Martyrum* refiere que Pedro fundó la sede de Roma. El énfasis sobre la primacía de Pedro queda clara en estas fuentes que reflejan la convergencia de muchas tradiciones, que incluyen *Acta Petri* y *Passio*. Queda mucho por hacer en la apreciación de la influencia de la literatura apócrifa en general en la configuración del cristianismo en sus formas católica y ortodoxa.

Los cc. 5, 6 y 7 se centran en los siglos IV y V, particularmente en Jerónimo y Vicente de Lerins, que representan el creciente desvanecimiento de la imagen de los alegados orígenes gnósticos de Simón. El c. 5 atiende a la controversia priscilianista. Jerónimo lanzó un ataque indirecto a los priscilianistas en su *Carta a Ctesiphon* (133.4) contra los pelagianos, utilizando principalmente la tipología para asociar a Prisciliano con las principales herejías previas retrotraídas al "Padre" de la herejía cristiana: Simón Mago. Esta carta sirve de ejemplo del estilo polémico de Jerónimo y revela su maestría en el uso selectivo de fuentes patristicas. Construye así amplios vínculos "tipológicos" heréticos entre Prisciliano y previas herejías. Lo que no confirma son los errores doctrinales y morales de Prisciliano, pues lo que

hace de modo rutinario es repetir los ubicuos rumores negativos sobre la secta. El tema del c. 6 es el pretendido sucesor de Simón, Nicolás de Antioquía, supuesto fundador de la secta nicolaita, acusada principalmente de depravación sexual. En los siglos subsiguientes al priscilianismo, se desarrolló el *topos* del nicolaitismo, utilizado frecuentemente por la comunidad católica para condenar la pretendida inmoralidad asociada frecuentemente con los herejes. El c. 7 trata de Simón Mago y de Prisciliano en el *Commonitorium* de Vicente de Lerins. Éste toma de la tradición neotestamentaria y patrística sobre Simón para sus argumentos contra el priscilianismo. No hay huella de que haya usado los apócrifos, aunque ello no indica que no conociese esa tradición. Mientras que en la tradición más temprana, Simón era culpado de haber dado origen al gnosticismo solamente, ahora es acusado de haber propagado espiritualmente en Prisciliano una línea continuada de herejes. Vicente, como Jerónimo, extiende la idea de sucesión herética desde Simón mucho más lejos de los gnósticos; si bien usa el “tipo” gnóstico de modo más restringido que Jerónimo.

El c. 8 aporta el comentario patrístico al relato más reiterado sobre Simón: su confrontación con Pedro y también con Pablo en Roma y su muerte entre milagros espectaculares ante Nerón y multitud de admiradores. El entero episodio corresponde al Simón apócrifo, no al de la tradición gnóstica ni al del N.T. La *Passio* que proporcionaba el relato de base para los sermones en la fiesta de Pedro y Pablo el 29 de Junio, es la que más difundió la historia de la caída y muerte posterior de Simón Mago entre oyentes populares y teológicos, letrados e iletrados, clero urbano y rural. La caída a tierra de Simón Mago sirvió para amonestar contra la magia, el orgullo, la arrogante oposición al clero y la herejía.

Otros estudios tocan tópicos medievales: Simón Mago, perros voraces y Simón Pedro (c. 9). Simón Mago y Simón Pedro en leyendas medievales irlandesas e inglesas (c. 10). Simón Mago, Nicolás de Antioquía y Mahoma (c. 11). En este capítulo sobre el Islam, la secta nicolaita, tratada en el c. 6, reaparece en los siglos XI y XII junto con Simón Mago para denunciar la poligamia de Mahoma. El c. 12 tiene por tema el sermón catalán (¿o valenciano?) de Vicente Ferrer para la fiesta de San Pedro y las fuentes canónicas y apócrifas en la predicación popular vernácula. El c. 13, inédito, presenta la iconografía sobre el Papa Clemente I, Martín de Tours y Simón Mago en la Catedral de León. El c. 14 analiza las figuras de Simón Mago y Simón Pedro en el relieve de un altar barroco en la Catedral de Oviedo. El c. 15 (en español) concluye con la presentación de las figuras de Simón Mago y San Pedro en la Iconografía, del s. III al XVIII, contenida en el *Princeton Index of Christian Art* con addenda bibliográfica. El tema que más abunda es el de la caída de Simón Mago.

Este libro de una apertura sólidamente interdisciplinar y lleno de incentivos para ulteriores investigaciones, concluye con la bibliografía, índice de autores modernos e índice temático. Lo recomendamos a la apreciación de patrólogos, medievalistas, historiadores, literatos y estudiosos de arte.

Ramón Trevijano

Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Fuentes Patrísticas, 17 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2005) 704 pp.

M. Merino concluye su edición bilingüe de los *Stromata* con este volumen en que recoge los libros VI y VII, propiamente los últimos de la obra magna de Clemente, aunque también añade el libro VIII, de metodología y contenidos tan distintos de los anteriores que algunos investigadores modernos han pensado que corresponde a una obra diferente. Buena parte del contenido de los libros VI y VII están dedicadas a la descripción del gnóstico cristiano, que realiza la síntesis entre fe e investigación, entre religión y razón. Clemente ofrece aquí “el discurso ético”, el modo de vida del verdadero gnóstico. Lo hace en ambos libros desde dos puntos de vista diferentes y novedosos. En el VI se refiere al comportamiento del gnóstico en sus relaciones con los demás hombres. El VII, expone cómo deben ser sus relaciones con Dios. El libro VI en sus tres partes se detiene sobre lo referente a la contemplación, la ciencia, las pasiones, las virtudes y el estudio de las Escrituras. La literatura e historia de los griegos le sirven a Clemente para proclamar la existencia de un único Dios y de su Logos, tanto de paganos como de cristianos. Acusa a los griegos de haber cometido hurtos de toda la Escritura sagrada y pese a ello no haber conocido al verdadero Dios. Los griegos tienen su filosofía, los judíos poseen la Ley y las profecías; pero a los cristianos les ha iluminado la predicación del Evangelio. A los justos según la Ley o la filosofía les faltaba, a unos aceptar la fe en Jesucristo, a los otros apartarse de la idolatría. Para Clemente el descenso del Salvador a los infiernos es una consecuencia de la universalidad de su acción redentora. Dios concedió a los griegos la filosofía para que entre ellos también hubiera un vago conocimiento de Dios. Será el gnóstico cristiano el capaz de discernir en ella lo bueno de lo malo, en virtud de la iluminación que el Maestro divino concede a la inteligencia humana. Tal gnóstico únicamente deberá atender las necesidades corporales en la medida en que le ayuden a conseguir la verdad. Deberá alejarse de todo lo mezquino, mediante la práctica de la ascesis, dando muerte a las concupiscencias de la carne durante su vida corporal. El aprendizaje de las ciencias humanas le ayudará para la adquisición de la verdad divina. Con ejemplos sacados de la Escritura Clemente valora la dedicación del gnóstico a las ciencias humanas, tales como la aritmética, la geometría y la música. La inclinación a la virtud no es lo mismo que su posesión, en el itinerario de la una a la otra media la libertad humana que los herejes pretenden negar. El gnóstico cristiano no debe empeñarse en las verdades parciales, sino que se esforzará por encontrar la verdad completa e íntegra: la verdad y bondad absolutas de Dios que se encuentran diseminadas en la creación para el bien del hombre. Para ello cuenta con la ayuda de la filosofía. Junto al conocimiento que el cristiano debe poseer de la doctrina de Dios, también tiene la obligación de difundirla.

El libro VII continúa exponiendo el programa del cristiano perfecto, el gnóstico verdadero. Lo primero que debe hacer es creer en Dios, confiar en Él. El hombre que no pone su confianza en el Dios único y verdadero necesita fingir su propio dios. En cambio la gnosis constituye la perfección del hombre porque comprende tanto la fe como la sabiduría; pero sin identificarse totalmente con ninguna de las dos. Además de la fe y la gnosis se necesita del amor para ascender hasta Dios, restableciendo la contemplación. La contemplación de Dios asienta al alma gnóstica en su más alto grado de progreso. Otra característica de la vida cristiana es la fidelidad, que debe apoyarse en la caridad para con Dios, incluso hasta el martirio. Además el gnóstico deberá practicar otras virtudes como la obediencia a los mandamientos divinos, generosidad, desinterés y despego por todo incluso en la vida matrimonial, la práctica del ayuno, laboriosidad y conmiseración respecto a los males ajenos y la sobriedad en sus relaciones sociales. El peregrinar del gnóstico hacia Dios debe continuar el camino señalado por el mismo Hijo de Dios, que no es otro que el de convertirse en instrumento de la bondad de Dios para con los hombres, hasta descansar en Dios, que es la realización plena de la gnosis. Clemente consagra el c. 16, que es el más amplio del libro, a demostrar cómo las sagradas Escrituras contienen el criterio de verdad respecto a la doctrina cristiana. Sólo el gnóstico empeñado en el estudio de las Escrituras y que salvaguarda la versión apostólica y eclesiástica de las verdades conoce la verdad completa.

El título y el contenido del libro VIII son diferentes a los de los otros siete. El argumento de los siete primeros es teológico, mientras que este octavo es fundamentalmente filosófico, y más en concreto su materia es la lógica. Tampoco el autor recurre aquí tanto a la mezcla de temas y a las digresiones tan frecuentes en los anteriores. Ello ha suscitado ya desde antiguos dudas sobre su autoría; pero Merino se inclina a favor de su integración como octavo libro al conjunto de los anteriores. Este escrito aborda tres temas: la necesidad de investigar para encontrar la verdad y consideraciones sobre la demostración, una argumentación contra el escepticismo y, por último, las diversas clases de causas, expuestas con terminología estoica y aristotélica. El conocimiento científico y la verdad se basan en conocer las causas de un objeto.

La bibliografía general precede en el libro al texto griego, traducción española y notas a *Stromata* VI-VIII. Las notas al pie del texto reseñan las citas bíblicas y los paralelos en obras de Clemente y en otros autores antiguos. Las notas al pie de la traducción, mucho más amplias, explican términos, aclaran conceptos y remiten a la abundante literatura secundaria citada en la bibliografía general. El índice bíblico atestigua la preferencia de Clemente por Génesis, Salmos e Isaías dentro del A.T. y por Mt, Lc, Jn, Rom y 1 Cor dentro del N.T. Sigue un nutrido índice clementino. Del índice muy diversificado de autores y obras antiguas, podemos destacar las muchas referencias a Aristóteles, Crisipo, Eurípides, Filón de Alejandría, Homero, Orígenes y, sobre todo, Platón. A cierta distancia Plutarco, Sexto Empírico y Tertuliano. En el índice de autores modernos descubrimos el frecuente recurso a K. Aland, P.M. Barnard, A. Brontesi, J. Daniélou, G. Dindori, S.

Fernández Ardanaz, L. Früchtel, H. Heyse, A. van den Hoeck, S. Lilla, J.B. Mayor, A. Méhat, C. Mondésert, R. Mortley, A. Orbe, E.F. Osborn, E. Schwartz, O. Stählin, F. Sylburg y U. Wilamowitz-Moellendorf.. Son llamativas las muchas citas de J. Potter. Es también muy amplio el índice temático y de nombres propios.

Felicitemos a M. Merino y la Editorial Ciudad Nueva por esta espléndida culminación de la edición de *Stromata*.

Ramón Trevijano

P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*. Studia Ephemeridis Augustinianum, 87 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2004) 498 pp.

La prestigiosa colección del Augustinianum, SEA, ha incluido en su serie la tesis de P. de Navascués presentada en el mismo Instituto el 2002 bajo la dirección de M. Simonetti.

La Introducción recuerda que la segunda mitad del s. III constituye un período oscuro en la historia de la Iglesia y de la patrología, en el que se sitúa el caso de Pablo de Samosata. En el Sínodo de Antioquía del 268/69 se enfrentaron el Samosateno, para quien la afirmación de más de un hipóstasis en el ámbito preexistente de la divinidad (Dios Padre y Dios Hijo) era caer en el dicitismo, y Malquión, que le acusaba de duplicar el número de Hijos (Jesucristo por un lado y el Logos por otro). Tras hacer un recorrido a la historia de la cuestión desde 1896 hasta el 2000, queda clara una contraposición entre la línea de la sospecha sobre el valor de los fragmentos teológicos transmitidos, en la que destacan Devreesse (1930), Bardy (1952) y Richard (1959), con los estudios que destacan su coherencia con la situación dogmática prenicena: Simonetti (1986 y 1988), Burrus (1989), Perrone (1992), Stead (2000) y Lang (2000). Dadas por asentadas las coordenadas históricas del caso, el carácter coherente y arcaico del dossier y el colorido retórico de uno de los fragmentos preservador por Eusebio, Navascués divide su estudio en tres partes: Fuentes, Histórico-Retórica y Teológica.

En la primera parte presenta la demostración sobre las fuentes auténticas (*Epístola de Himeneo, fragmentos del debate* entre Malquión y Pablo y *de la epístola sinodal* del 268/69) y la discusión de las fuentes falsas (*Símbolo de Antioquía, la Epístola del papa Félix a Máximo de Alejandría, Correspondencia entre Dionisio de Alejandría y Pablo de Samosata, Discursos de Pablo de Samosata a Sabino, Fragmentos de los escritos de Pablo de Samosata a Zenobia*). Ofrece un breve estudio de las fuentes indirectas. Señala los criterios escogidos para la publicación de los textos: las fuentes directas auténticas y una selección de las indirectas. Da los textos (con un esplendor tipográfico de caracteres griegos, latinos, armenios y sirí-

acos) y su traducción y llega a una conclusión. A favor de la autenticidad de parte de la documentación directa habla su coherencia interna, su presentación literaria, el marco histórico y una cristología sólo comprensible a la luz de las controversias del s. III. El valor de las fuentes indirectas es muy variable. Lo más corriente son las simplificaciones de la cristología del Samosateno en un adopcionismo o su incorporación a las genealogías heréticas. La memoria del caso se mantiene viva, pero bastante imprecisa, durante los siglos IV a VI.

La segunda parte, dedicada al enfoque histórico-retórico, traza una aproximación genérica al contexto cultural, político y eclesíastico de Antioquía del s. III. Da un análisis retórico de los fragmentos de la *epístola sinodal* recogidos por Eusebio y extrae consecuencias de tipo histórico para pasar finalmente a los pormenores de los sínodos antioquenos en torno a Pablo de Samosata. La conclusión es que en la iglesia de Antioquía, de tradición muy plural y polémica, gobernada por Pablo desde el 259/60 crecía el malestar por las opiniones cristológicas de un grupo numeroso encabezado por el mismo obispo. Algunos obispos vecinos de Asia y Siria, de cuño origenista, organizaron una serie de sínodos, a más tardar desde el 264-65, que concluirían con el celebrado en el 268-269 en el que el presbítero Malquión desenmascaró a Pablo y se llegó a la condena definitiva del obispo antioqueno por manifiesta heterodoxia. Es lo que refiere la carta de los obispos vencedores a Dionisio de Roma y Maximino de Alejandría, que, conforme al molde retórico, denigra la figura del condenado. Pablo había ejercido un episcopado de tipo monárquico, como el reflejado por la *Didaskalia*, que se impuso progresivamente en la Siria del s. III. Algunos aspectos de su ejercicio del ministerio episcopal pudieron resultar chocantes a quienes procedían de otras iglesias de sensibilidad más alejandrina. Los partidarios de Pablo no fueron reducidos sin más y los fieles al nuevo obispo Domno tuvieron que recurrir al emperador para recuperar la casa de la iglesia antioquena. Entre la petición y la resolución hubo que esperar a la reconquista de Antioquía por Aureliano (272), después su ocupación por la reina Zenobia de Palmira (270).

La tercera parte analiza la documentación de tono teológico comenzando por la *Epístola de Himeneo (EH)*: el intento de seis obispos en los inicios de la controversia para recuperar a Pablo a su propia comprensión de la fe de la Iglesia. El punto decisivo queda para ellos en la afirmación de que el Hijo existe como Dios antes de los siglos, no en previsión sino en osía y en hipóstasis, Hijo de Dios. El Hijo de Dios es Dios antes de la creación del mundo. Nuestro autor constata la línea origeniana de Himeneo y los cinco firmantes tan sólo diez años después de la muerte del Alejandrino. El punto fuerte es la sólida afirmación de la unión personal del Cristo encarnado. El punto débil radica en la reducción de la humanidad de Cristo a un instrumento (cuerpo). La epístola se mueve entre las coordenadas de la universalidad (oficialidad) y la parcialidad de su fórmula que tiene dos causas: la polémica y su anclaje en la tradición alejandrina.

Tras ello se da un esbozo de las teologías de Malquión y de Pablo: cómo entiende cada uno al Logos y a la Sophia y qué entiende cada uno por "hom-

bre". Malquión hace uso de Logos y Sophia en perfecta consonancia con la teología origeniana, que concebía tanto al Logos como a la Sophia como *epinoias* o nombres diversos con los que la Escritura describe la pluriforme actividad del Hijo de Dios. En cambio Pablo reconoce a ambos una *preexistencia* y no duda en atribuirles una *naturaleza divina*. Malquión describe la composición del hombre como un *concurso* en el que participan dos elementos: un *ser* y un *cuerpo*. Malquión silencia el alma de Cristo a la que Orígenes había otorgado un papel preponderante dentro de su dogmática. Al subrayar fuertemente la *unicidad* de Cristo, ha prescindido del elemento que la podía poner en peligro: el alma. Se acentúa fuertemente la personalidad divina del Logos, se elimina el alma y se afirma el cuerpo que se une con el Logos. Así no hay ninguna duda de que se trata de un *único* Cristo. Pablo rechaza directamente cualquier composición del Logos o de Sophia con el hombre Jesucristo. Con todo Pablo logra afirmar una *unidad* del Logos y de la Sophia con Cristo. La unidad del Logos con Jesucristo es la unidad lograda con un hombre. *El Logos (la Sophia) incorpóreo no se mezcla con el hombre, pero en muchos hombres habita este Logos (y en Cristo, en grado mayor que en ningún otro).*

Todo esto constituye un paso previo al análisis de los fragmentos del debate y de la epístola, que hacen afirmaciones a menudo escuetas y desprovistas de contexto. Luego nuestro autor sitúa la doctrina de Pablo en la tradición antioquena (las semejanzas y diferencias constatables entre Ignacio, Teófilo, Pablo y Eustaquio), para detectar las continuidades e innovaciones a lo largo de la época prenicena. Advierte una línea de continuidad, donde destaca la antropología de tono optimista del hombre, cuerpo y alma, que encuentra su meta en Cristo, a imagen del cual deviene Dios por medio del progreso que en cada hombre realiza la presencia graciosa del Logos y de la Sophia paternos. La tendencia monarquiana de esta línea provocará la oposición a partir de Pablo a la doctrina origeniana de las hipóstasis.

Malquión y los obispos que se ponen de su lado, como todos los firmantes de de *EH*, pertenecen a la tradición alejandrina. Su antropología de cuño platónico concibe la existencia del *hombre interior* o *alma* como verdadera esencia de la humanidad. La unión entre el *hombre interior* y el *cuerpo*, planteada en términos de *mixis*, es paradigma en el caso del Jesucristo de la unión entre el Logos, que hace las veces del hombre interior, y el cuerpo procedente de la Virgen María. Pablo no admite la hipóstasis propia y eterna del Logos, Hijo generado, que tampoco es por eso idéntico al Padre ingenerado. Los adversarios le reprochan el negar la unión sustancial del Logos y de la Sophia con Cristo y, en efecto, él mismo dice que *uno es Jesucristo y otro el Logos*. Por un lado rechaza la unidad sustancial y afirma la diferencia del Logos Hijo y de Cristo Hijo de Dios; por otro afirma un único Hijo, un único Cristo, que es el hombre en unión cualitativa con el Logos. Pablo es el primer testigo de una tradición que distingue y preserva al máximo la naturaleza divina del Logos y la humanidad íntegra de Jesucristo. Siendo de espíritu monarquiano, no comparte ni postulados modalistas (pues no identifica al Padre con el Logos Hijo) ni postulados estrictamente adopcionistas o psilantropistas (pues la filiación divina del Logos Hijo es real y natural). Lo pecu-

liar del Samosantense es la tendencia a separar el Logos de Jesucristo sin llegar a dividirlos completamente. No acierta a ver más allá de lo puro e impasible del Logos unido al Jesucristo visible y compuesto de alma y cuerpo. No intuye la íntima unión de la encarnación que asegura la firmeza de la salvación y que convierte también en salvador a la humanidad de Cristo. Los límites de su propuesta tienen su contrapartida en la tesis, no menos limitada, de su adversario Malquión, en quien tampoco cabe hablar de verdadera encarnación, si Cristo no es hombre sino por asumir y unirse a un cuerpo.

Navascués dedica unas páginas al “homoousios” y sus connotaciones con este caso. Esta claro que Pablo rechazó que Cristo fuese *homoousios* con el Padre. Cristo, nacido de María, *deviene* Dios a partir del hombre. En cuanto al Logos, lo único que podemos deducir *a contrario* es la existencia de un Logos no hipóstático. Lo más probable es que Pablo no haya recurrido a este término en posibles aplicaciones al Logos. De la conclusión general destacamos que en los sínodos antioquenos, independientemente de la posición específica de Pablo de Samosata, se enfrentaban dos modos diversos – el alejandrino y el antioqueno – de afrontar la teología. En las posiciones de Pablo y de Malquión brilla más la dialéctica que la teología. Muestran indirectamente lo arduo que fue para la Iglesia la progresiva exposición del dogma cristológico.

Tenemos aquí un estudio caracterizado por el análisis riguroso de las fuentes, el planteamiento de las cuestiones con atención a los contextos y trasfondos, tanto de las tradiciones teológicas como filosóficas, y una síntesis expositiva conducida con claridad. Nuestra firme enhorabuena a su autor.

Ramón Trevijano

J.L. Moreno Martínez, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso 2005. 363 pp.

El autor he reunido distintas colaboraciones, algunas ya publicadas, que mantienen una profunda actualidad y unidad de fondo. A través de los temas presentados muestra la pervivencia de los Padres a lo largo de los siglos y en la Iglesia de hoy. Organiza el contenido del libro en torno a seis núcleos: I. La vuelta al misterio. II. Hacia una espiritualidad sacerdotal. III. El hombre, camino de la Iglesia. IV. La inculturación de la fe. V. La teología de las religiones. VI. Via Pulchritudinis. A cada uno de estos núcleos corresponden dos capítulos. Abre un acceso a los Padres en cuanto intérpretes de la Escritura y comentaristas de algunos textos bíblicos en los cc. 2, 3, 11 y 12; a través de los términos que emplean en los cc. 7, 11 y 12; como creadores de expresio-

nes y doctrina que repercuten en la teología y Magisterio actual en los cc. 1,5, 6 y 9. Finalmente con el estudio de algunas obras en los cc. 8 y 10.

Bajo el epígrafe “La vuelta al misterio”, ofrece primero un artículo sobre la verdadera renovación de la Iglesia, de San Ireneo al Vaticano II, del que da la clave la cita de San Ireneo en *Lumen Gentium* 4: “El Espíritu Santo rejuvenece a la Iglesia”. Del análisis de la acción rejuvenecedora del Espíritu, según Ireneo, pasa a las claves del rejuvenecimiento de la Iglesia en el magisterio conciliar y postconciliar. El Espíritu lleva a transformar la Iglesia con todo su dinamismo, pero desde el interior de su misterio. El c. 2 sobre la sabiduría del corazón, presenta la interpretación de Jn 13,25 en la literatura prenicena. La reflexión espiritual, sobre este episodio de Juan apoyado en el pecho del Señor en la última cena, tiene su punto de partida en Orígenes. Posteriormente la recogerán otros Padres y de este modo se convierte en una referencia significativa para la espiritualidad cristiana y la teología mística. En San Juan de la Cruz alcanzan estos comentarios altura poética y hondura mística.

El segundo núcleo: hacia una espiritualidad sacerdotal, presenta dos temas: El ministerio sacerdotal como “*amoris officium*” según los Padres de la Iglesia (c. 3) y los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (c. 4). El primero desarrolla un concepto de “caridad pastoral” a la luz de la interpretación patrística de Jn 21,15-17. El segundo muestra la gran importancia que los documentos del Magisterio atribuyen al conocimiento de los Padres de la Iglesia para la formación teológica y espiritual del sacerdote.

La tercera sección: el hombre, camino de la Iglesia. A propósito del llamado por K. Rahner “giro antropológico” de la teología católica del s. XX, nota de entrada que la mejor línea de la orientación antropológica encontró eco en el Vaticano II, particularmente en la *Gaudium et Spes*. En el conjunto de la fecunda herencia antropológica de los Padres, presenta monográficamente el tema de Ireneo: “La gloria de Dios es el hombre viviente” convertido casi en los últimos decenios en un axioma teológico y pastoral. Lo que el santo quiere decir es que Dios y el conocimiento de Dios pertenecen a la identidad misma humana (c. 5). El siguiente capítulo remite a la afirmación equilibrada de la libertad del hombre en la *Veritatis Splendor*, donde el Papa se refiere a dos pasajes de San Gregorio de Nisa: uno en su comentario a *Ecco* 15,14 y otro de su *Vida de Moisés*. Aquí su expresión: “padres de nosotros mismos” ofrece perspectivas de profundización en el concepto moderno de autodeterminación. La mejor autorrealización del hombre es conformarse a Cristo, el modelo de hombre perfecto (c. 6).

La cuarta parte, sobre la inculturación de la fe, toma primero como una muestra de la actitud de la Iglesia antigua por evangelizar la cultura el tema literario de la “concordia” y su sinónimo la “paz” en Aurelio Prudencio (c. 7). Otra muestra concreta de la inculturación en el derecho romano, es la “*praescriptio*” como argumento apologético en Tertuliano. Éste hace con el derecho romano lo que otros Padres hicieron con la filosofía griega (c. 8).

La quinta sección encuadra en la teología de las religiones, el c. 9 dedicado a las “semillas del Verbo”: de San Justino a la Iglesia de hoy. Juzga que habría que situar al Magisterio en la cristología inclusiva, dentro de la que

caben dos teorías: a) la del “cumplimiento” (Daniélou, Lubac, Balthasar) y b) la de la “presencia” de Cristo en las religiones (Rahner, Schlette, Röpper). Los textos que ha señalado recogen expresiones de las dos posturas. Desde el punto de vista patristico, los documentos del magisterio han ido mejorando en rigor en el uso de la expresión. El c. 10, se detiene en un momento singular de la confrontación con el mundo pagano: el debate en torno a la reposición del altar de la Victoria en el Senado entre el pagano Simaco y el obispo Ambrosio, al que se añade veinte años más tarde el laico hispano Aurelio Prudencio. El argumento central de Símaco – *es imposible que haya un solo camino para entrar en un Misterio tan grande* – sigue resonando en la discusión actual sobre la teología de las religiones y el diálogo interreligioso. Ambrosio y Prudencio tuvieron que abordar la cuestión de la unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo, cuestión nuclear de nuestra fe como ha recordado la Declaración *Dominus Iesus*.

La última parte: “via pulchritudinis” retoma una expresión de Pablo VI que alude a la vía estética como distinta del acceso racional. El camino para recuperar la verdad y la bondad desarrollado por Balthasar, Evdokimov y Forte. La belleza no es sólo un camino de acceso a Dios sino también de salvación. Dentro de esta nueva sensibilidad hay que situar el redescubrimiento por el Occidente cristiano de la teología y el mensaje religioso de los iconos: la revalorización del arte sacro y de la belleza en la liturgia. Los Padres convirtieron el ideal griego de la “filosofía” en el ideal cristiano de la “filocalia”. En los dos capítulos siguientes J.L. Moreno presenta dos ejemplos de cómo se han desarrollado en el arte cristiano, tanto en la iconografía como en la literatura, dos simbolismos provenientes de los Padres de la Iglesia: el de la “prensa mística” o “Cristo en el lagar” (c. 11) y el del “molino místico”: unidos por su referencia al pan y vino eucarístico, al Cristo que en la cruz es prensado y triturado (c. 12).

Esta colección de estudios, a primera vista heterogéneos, cuenta con firmes trabazones. La que les proporciona la sintonía cordial del autor entre una temprana vocación patristica, una dedicación de muchos años a la formación de los candidatos al sacerdocio (desde instancias diversas como el rectorado de un seminario o la secretaría de la comisión episcopal de seminarios) y una convencida dedicación al servicio del Magisterio en la permanente actualización de las doctrinas teológicas.

Ramón Trevijano

Nicole Belayche – Simon C. Mimouni (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 117 (Turnhout: Brepols Publishers 2003) 352 pp.

Este libro es fruto del trabajo de un grupo de investigadores que, desde 1997, primero bajo la dirección de Sylvie Honigman y Simon Claude

Mimouni, después de éste y de Nicole Belayche, han estudiado la noción de *comunidad religiosa* en el mundo greco-romano. La actividad se inscribía dentro del programa del Centre d'Études des Religions du Livre y contó con la colaboración del equipo de investigación del Centre Gustave Glotz. *Recherches sur les mondes hellénistique et romain*.

El hecho de que, en el proyecto, hubieran participado especialistas provenientes de diferentes áreas del saber ha sido la causa de que, no sólo se estudiaran las comunidades religiosas de la cuenca del Mediterráneo desde la vertiente sociológica e institucional, sino también religiosa. Los colaboradores han aportado muchos datos recogidos de documentos antiguos, excavaciones arqueológicas y material epigráfico.

Por otra parte, en el libro se dan cita mundos culturales diversos: griego, romano, judío, cristiano, maniqueo, que han surgido y existido a lo largo de un extenso período de tiempo, comprendido entre el siglo II a.C. y el IV d.C. Esta amplitud geográfica y cronológica ha permitido establecer los marcadores que definen una comunidad religiosa.

Los nombres de los colaboradores y los títulos de los artículos que componen la obra son los siguientes: Nicole Belayche (Université de Rennes II): "En quête de marqueurs des communautés 'religieuses' gréco-romaines"; Simon C. Mimouni (École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses): "Comment désigne-t-on une communauté dans le monde juif au I^{er} siècle de notre ère?"; Anne Logeay (Université de Rouen): "Pourquoi former des communautés religieuses? Sénèque: quelques réponses du stoïcisme imperial"; William van Andringa (Université de Picardie Jules Verne): "Cités et communautés d'expatriés installées dans l'empire romain: le cas des *cives Romani consistentes*"; John Scheid (Collège de France): "Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés d'après l'exemple des thiasos de l'Égypte romaine"; Marie-Françoise Baslez (Université de Paris XII): "Recherches sur le *yahad* des manuscrits de Qumrân dans l'environnement associatif sémitique et grec"; Tessa Rajak (Université de Reading): "Synagogue et cité en Asie Mineure"; Alain Le Boulluec (École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses): "Discours hérésiologique et dénominations des 'sectes'", Nicole Belayche (Université de Rennes II): "Communautés religieuses et vie dans les cités de la Galilée romaine des II^e-IV^e siècles"; Emmanuelle Main (École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses; Université Hébraïque de Jérusalem): "La question de la résurrection des morts comme point de focalisation des polémiques entre pharisiens et sadducéens"; Simon C. Mimouni (École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses): "Le rituel d'adhésion (le baptême) dans les communautés chrétiennes du I^{er} siècle: recherché sur les origines"; Liliane Vana (École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses): "La *Birkat ha-minim* est-elle une prière contre les judéo-chrétiens?"; René Sigmund Bloch (Université de Princeton): "Au-delà d'un discours apologétique: Flavius Josèphe et les magiciens"; Éric Rebillard (Centre National de la Recherche Scientifique): "Groupes religieux et élection de sépulture dans l'Antiquité tardive"; Jean-Daniel Dubois (École Pratique des Hautes Études –

Section des Sciences Religieuses): "L'implantation des manichéens en Égypte"; Christelle Jullien et Florence Jullien (École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses): "Communauté et dissidence. Un cas d'espèce chez les Syriens orientaux de Perse. Réflexions à travers les *Actes de Mâr Mâri*"; John A. North (University College, Londres): "Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain".

El libro, como todas las obras colectivas, es desigual. Además del interés que suscitan los diferentes asuntos tratados, los autores ofrecen, al final de cada artículo, una bibliografía que, unas veces es muy amplia y otras, breve, aunque siempre oportuna. Por lo demás, he aquí un proyecto universitario de investigación que puede servir de ejemplo para quienes cultivan las ciencias teológicas o religiosas y que en un futuro próximo deberán unirse para llevar a cabo líneas de investigación como la que ahora presentamos.

Jorge Juan Fernández Sangrador

2) HISTORIA

Alberto J. González Chaves, *Rafael Merry del Val* (Madrid: San Pablo: Testigos, 37, 2004) 248 pp.

El A. de esta *biografía testimonial* se formó en el Seminario de Toledo, recibió la ordenación sacerdotal en 1995, y ha publicado ya otras *Vidas ejemplares* en esta misma editorial.

Las muchas beatificaciones y canonizaciones llevadas a cabo por Juan Pablo II (1978-2005) demuestran que subir a los altares no es tan difícil como la mayoría de los mortales cree. Rafael Merry del Val y Zulueta Wilcox (Londres, 1865-Roma, 1930) parece que va camino de ellos, al menos eso quieren sus seguidores y devotos, entre los que está el A. de esta biografía sobre el purpurado hispano-británico, brazo derecho de Pío X (1903-1914) durante los onces años que pontificó.

Una rama de los Merry del Val aparece en España hacia 1700. Familia de abolengo y muy bien acomodada, el padre del biografiado fue diplomático y embajador de España en varios países hasta terminar su carrera como embajador ante la Santa Sede. Este acompañar a la familia de un lado para otro será, en parte, la razón del dominio de lenguas que adquirió el futuro cardenal, quien se formó en colegios de élite de la época, adquiriendo cultura, formación, elegancia, estilo, piedad que nunca le abandonarían. Su padre lo introdujo en las cortes y en los ambientes más aristocráticos de la época, pero sin que al parecer todo aquel brillo deslumbrase a nuestro personaje. Ya de niño, en una ocasión, confesó que quería ser Obispo (cf. p. 23), lo que contrastará más tarde, y mucho, cuando vaya escalando cargos muy altos en la carrera eclesiástica y él desee dedicarse sólo a la vida de párroco, y a poder ser entre ingleses protestantes con el fin de convertirlos al catolicismo: una de sus obsesiones.

En 1885 ya es clérigo, y por una extraña intuición de León XIII, Rafael, con sólo 20 años entra a formar parte de la Academia Pontificia Eclesiástica (la Escuela de la Diplomacia Vaticana) de la que más tarde será Presidente. Mientras se forma, León XIII le encarga algunas misiones en el extranjero (Inglaterra, Alemania, Canadá) sorprendiendo cada vez más la fe que el papa Pecci ponía en este joven sacerdote, ordenado en 1888. Poco después,

formará parte de la comisión Pontificia para examinar la validez de las ordenaciones anglicanas, que finalmente León XIII (1896) proclamó inválidas (cf. pp. 43-47). ¿Hasta dónde influyó Merry del Val en esta decisión? No lo sabemos. Parece que conocía muy bien el mundo anglicano, y de lo que no hay duda es que una de sus obsesiones pastorales fue atraer protestantes al catolicismo. De ahí que se pueda añadir el “da mihi anglos” a su “da mihi animas, caetera tolle”. (cf. pp. 49-50).

Desde que visitó a León XIII en 1885, Merry del Val aprendió y asumió perfectamente el sentido y las consecuencias de una frase que dijo el Papa: “Los que vienen a Roma deben obedecer al Papa o, de lo contrario, más vale que se marchen” (p. 31). Él se quedó en la Ciudad Eterna, dentro de los muros y de los Palacios vaticanos hasta que lo sacaron para enterrarlo en las grutas vaticanas, lo más cerca posible de *su papa Pío X*. Su correspondencia insiste, sin embargo, en su deseo de querer dedicarse a la sencilla vida de un párroco. Cada vez que escala un puesto más alto, y no paró hasta ser Cardenal Secretario de Estado, repite lo mismo: ¡qué feliz sería siendo un simple cura! (cf., v.gr., pp. 40s, 52, 58, 65, 101). ¿Tanto le gustó a Merry del Val obedecer al Papa, fuera León XIII y no digamos a Pío X? ¿hasta dónde le condicionó su influyente familia, especialmente su padre?

En este hombre llaman la atención bastantes cosas. ¿Será eso “el misterio de Merry”, que tantas veces repite el A.? Quiere ser sólo cura, pero a los 35 años es ya arzobispo, a los 38 secretario del Sacro Colegio y Presidente del cónclave que elegiría a Pío X, y Cardenal Secretario de Estado. Nunca se atrevió a decir no a los deseos papales. ¿Tampoco a los de Benedicto XV cuando le ofreció la diócesis de Albano? (cf. p. 200). Para el A., Merry es un obediente nato, y obediencia quería también de sus “chicos del Trastevere” romano, con los que trabajó mucho en aquella Asociación juvenil que fundó y tituló “Pía Asociación del Sagrado Corazón de Jesús” (p. 70). En ella, Merry “no quería jóvenes combativos ni politiqueros” (p. 72) ¡Él que no tenía más remedio que ser político! Y “cuando algunos trataron de adulterar la santidad de la obra, sembrando cizaña, él no vaciló en señalarles la puerta” (p. 75). El A. insiste en que *diariamente*, (p. 69) antes y después de ser Cardenal Secretario de Estado, “quiso seguir encontrándose todos los días con sus amados jóvenes” (p. 75) ¡Qué manía de absolutizar! *Diariamente y todos los días*, excepto, por lo menos, las temporadas de vacaciones en Londres, San Sebastián, Austria, Suiza, en las montañas y en otros parajes, que el Cardenal visitaba y le gustaba hacerlo, porque entre otras cosas se lo podía permitir. Y ello no le quita el mérito de haber trabajado con esos jóvenes y haberles socorrido materialmente en algunas ocasiones.

Sencillo y humilde, Merry no puede, sin embargo, abstraerse totalmente a su apellido, educación, porte, elegancia, cargos. Ahogado en trabajo cuando prepara el cónclave de 1903, que apenas le deja tiempo para comer (cf. p. 109) lo saca, sin embargo, para escribir a un amigo inglés y contarle: “estoy alojado en este espléndido apartamento Borgia (en el Vaticano) que ha sido puesto a mi disposición. No quiero hablar de mí sino para decirte que estoy espantado de la confianza puesta en mí por el Sacro Colegio de los Cardenales. ¿No bastaría con decir: por la confianza del cardenal Oreglia,

que fue quien lo propuso?!. No tengo un momento libre, aunque tenga a mi disposición los oficios de la Secretaría de Estado, además de mi personal privado. También yo quedaré encerrado en el Cónclave. Imagínate el contraste de los frescos de Pinturicchio con la luz eléctrica, con un teléfono instalado sobre mi escritorio, con la máquina de escribir...” (p. 109) ¿Agobiado por el cargo que ostenta, o haciéndole al amigo la boca agua?

No hay inconveniente en aceptar que Merry del Val vivió con austeridad a pesar de ser noble y Cardenal y que incluso se disciplinase “para domar el jumento” (¿!) en expresión poco feliz, como tantas otras, del autor (p.229) quien parece asombrarse (yo no) de que en el Vaticano de entonces pudiera haber gente que se disciplinase (cf. p. 231). Lo que me huele mal y me suena peor es que el A. aproveche una vez más la ocasión para meter una de sus moralinas. Hablando de los cilicios de Merry del Val, comenta: “Para completar su Pasión [la de Cristo] uniéndose a Él, sobre todo en su flagelación, en reparación de tantos pecados, particularmente los de la carne, tan abundantes y escandalosos hoy” (p. 230 y nota 8 de la misma página). ¿Viene a cuento? ¿no se le estará escapando de las manos el verdadero Merry del Val?

No dudo que el Cardenal viviera pobremente y que como prueba [¿?] durmiese durante 45 años en la misma cama de catre de hierro, sobre un *jergón duro como un leño*, en el que el A. se ha sentado (cf. p. 228). Pero 75 años después de la muerte del Cardenal ¿cómo va a estar su jergón? Él era pobre, pero sus padres eran muy ricos y generosos. Merry no tenía coche, pero se lo prestaba su padre, y “lo usaba, sí, porque así ganaba tiempo en sus ministerios. Pero cuando descendía de él para entrar en las viviendas de los pobres, se hacía uno de ellos” (p. 99). En nota a la p. 153, ¿para no llamar la atención?, el A. anota que Merry pidió permiso a Pío X para utilizar un coche (siempre con el fin de que le cundiera más el tiempo al moverse por Roma en sus ministerios) y que el Papa puso a su disposición un Itala, que le habían regalado. Más tarde, su padre le regalaría otro coche para las excursiones al campo. En una ocasión, viajando en uno de los coches, desde San Marino a Roma, una “masa de vagos y socialistas de Roma, que seguramente han bebido más de lo que deben” (p. 182) dieron un gran susto al Cardenal, quien muy preocupado escribe a una religiosa de Inglaterra: “El asunto de Marino era muy feo y pudo tener un trágico fin... Yo ahora no puedo dar un paso sin que me siga una multitud de policías. Los compadezco y me compadezco” (Ib.) ¿No serían demasiados coches, y provocantes algunos desplazamientos del Cardenal? En este libro no hemos encontrado ni una sola alusión al tema social de parte de Merry del Val, siendo así que también estuvo muy cerca del papa de la *Rerum Novarum* y trabajó para él; ni al asunto de los Sindicatos (confesionales no), aunque es sabida la postura “conservadora” que adoptó Pío X. ¿Cuál era la actitud de Merry del Val ante la Cuestión Social? ¿sólo la caridad? Educado en el más puro y elitista espíritu jesuítico de la época ¿estaba influido de la doctrina social del P. Vicent? No hay duda de que el Cardenal fue caritativo ¿pero luchó, como otros en su tiempo, por la justicia social? “Cuando los hábitos cardenalicios necesitan renovación, el Cardenal, en medio de sus obras de caridad, no encuentra nunca posibilidad

para ello. Su madre le tendrá que comprar un nuevo armiño, comprendiendo que su hijo considera como un agravio a los pobres el gastar para su persona” (p. 227). Esta pobreza parece desaflojarse cuando, dejado el cargo de Secretario de Estado (una buena oportunidad para ser el cura que tanto deseaba, pues todavía era joven) tuvo que abandonar los aposentos del palacio Vaticano y trasladarse a “la modesta palazzina di Santa María, residencia de los cardenales Arciprestes de la Basílica Vaticana. Una casita de dos pisos, más bien vulgar” (p. 197). En esa casita vulgar había vivido durante 10 años Mariano Rampolla del Tíndaro, hijo de condes, Nuncio en España, Secretario de Estado de León XIII durante 16 años. ¿No le gustó a Merry la modestia y vulgaridad de su nueva residencia cardenalicia? Parece que no; y como no tenía con qué arreglarla ni se atrevía a pedir dinero a la nueva línea vaticana de Benedicto XV, “su señor padre, una vez más, tendrá que tirar de cheque: cien mil liras para que el hijo Cardenal pueda adecentar una casa prestada, que no la tiene propia” (p. 197). Y ¿qué falta le hacía tener una propia, si sabía que no le podrían echar de aquel palacete, desde el que le llevaron a la tumba? “En los últimos años se distrajo sacando fotografías, y las hizo bellísimas, en Italia, Suiza e Inglaterra... Se conservan decenas de álbumes” (236). El cariño y la generosidad de sus padres contrasta con la “santa despreocupación” del Cardenal, quien no estuvo presente a la hora de la muerte de ninguno de sus progenitores.

Merry del Val-Pío X fue un tándem casi hipostático. El A. se deshace en elogios a ambos. Para el primero, Sarto fue “mi” Papa y para éste, Merry “su” Cardenal. Cuando muere Pío X, Merry del Val dice y repite, “me parece que no podré vivir sin él” (pp. 185, 192); “¡Con él lo he perdido todo! (p. 195); “porque ahora, sin su padre, ya todo le da igual” (p. 196). ¿Porqué exagera y barroquiza tanto este A.? No hay duda de que un Cardenal Secretario de Estado tiene que “ser el brazo largo del Papa”, quien cumpla sus órdenes y muchas veces, por eso mismo, ser el escudo del Pontífice. Pero Pío X, antes de morir, dejó bien colocado a su Cardenal, y éste pudo vivir perfectamente sin “su” Papa durante 16 años, hasta que murió el 26 de febrero de 1930.

¿Hasta dónde y cómo influyó Merry del Val en decisiones importantes de Pío X? ¿cuál fue el tacto político y diplomático del Secretario de Estado con la turbulenta Francia de 1905, que terminó rompiendo las relaciones diplomáticas con el Vaticano? (cf. pp. 168ss) ¿cuál era el saber teológico, no niego la “cultura vastísima” (p. 237), de nuestro Merry, cuando el tema de las ordenaciones anglicanas (1895-1896) y en el momento en que, sin duda, tuvo que aconsejar a Pío X en el espinoso tema “modernista”? ¿tendría algo que ver con la red *La Sapinière*, de la que el A. no sé si sabe que existió?

No deja de ser curioso que nada más ser elegido papa Benedicto XV, “de otra línea”, prescindiera de Merry del Val como Secretario de Estado y, sin embargo, le encargue la Secretaría de la Suprema Congregación del Santo Oficio (cf. p. 197), activísima en tiempos de Pío X, porque como decía el mismo Papa había muchos libros que expurgar. Con todo, Merry del Val, según lo que leemos que escribió sobre el Modernismo (cf. pp. 151ss) es mucho más moderado que el cardenal capuchino Vives y Tutó, quien a todas luces parece el “paladín de la ortodoxia” en este caso. Y no deja de ser curio-

so que el A., con sus 35 años, dedique páginas a recordar y recondenar el Modernismo, de la mano de Vives y Tutó, (apoyándose en una obra escrita en ¡1916!) y no cite a ninguno de los consumados especialistas en la materia) y, menos aún, intente despejar las sombrías nubes que envolvieron entonces a Merry del Val y que todavía hoy no se han disipado (cf. p. 243s.). Llegados al tema del modernismo, ya en la p. 155, el A. confiesa que su obra es sólo de divulgación. “Pero [como el Modernismo] nos parece de capital importancia y –tristemente– de asombrosa actualidad ¡¿! le dedicamos este epígrafe, cuya extensión sabrá disculpar el lector”. No sólo hay que disculparle a usted por este epígrafe sino por bastantes páginas innecesarias, algunas de ellas ñoñas y cursis, anacrónicas –igual que bastante de su lenguaje–, y por sus sermones, exclamaciones y experiencias espirituales, que no vienen a cuento: Por ejemplo: “Y mientras sonríe levemente, León XIII traza la señal de la cruz sobre las cabezas de padre e hijo, que se inclinan a *besar con filial devoción la zapatilla bordada en oro* del Vicario de Cristo” (p. 31, la cursiva es nuestra). Véanse las pp. 32-33, en las que el A. hablando de los candidatos a la Academia Pontificia Eclesiástica les presupone a todos armados de un carácter casi martirial y de una “inclinación especial (y no sé si ha habido algún caso)”. ¡Pero en qué mundo e Iglesia vive usted! En la p. 62, como en muchas otras, el A. quiere hacerse coloquial, distendido, gracioso, pero llega a empalagar cuando imagina y transcribe una conversación de la madre de Merry del Val con sus amigas, porque aún no le había llegado la birreta cardenalicia al hijo. Otra: “Y para un sacerdote que se precie... no hace falta que mande el Papa, basta con que sepa que desea o le gusta algo, para no dudarle ni una sola vez antes de hacerlo” (p. 33). ¡Por Dios! Y ésta: recién ordenado de presbítero Merry del Val, su madre “estrechó fuertemente entre las suyas las manos viriles, alargadas, recias, de su Rafael. Manos pensadas por Dios, eternamente, para bendecir, para alzar a la vista de los hombres [¿y de las mujeres, no?] el Cuerpo Sacratísimo de Cristo Jesús. Después, con la mirada fija en los ojos brillantes de Rafael, las acercó a sus labios trémulos y, mansa, repetidamente, las besó con un cariño del que ella misma se asombraba, porque no lo había sentido nunca así por su hijo. Llorando, besaba aquellas manos en las palmas, donde habían sido ungidas. Las lágrimas de la madre se mezclaban con el rocío del Espíritu Santo, fresco aún. ¡¿Acaso el rocío del Espíritu se marchita?! Y se levantaba como una ráfaga de perfume, suavísimo, perceptible sólo para aquella mujer en cuyo corazón se habían dado cita el gozo y un misterioso, inexplicable temor” (p. 37). No hace falta decir que el A. no estuvo presente en la ordenación sacerdotal de Merry del Val...; ni tampoco en la camaretta de san Ignacio de Loyola, cuando celebró su primera Misa, lugar en el que el A. nos relata su propia experiencia “lagrimerera” (cf. p. 38s), o la celebración de la Eucaristía sobre la tumba de san Pío X (cf. p. 85s), o su experiencia al visitar la capilla del palacio Altemps (cf. pp.88ss) primera sede del Colegio Español, tan ligado a Merry del Val, capilla en la que el A. sueña con celebrar algún día Misa, pero eso sí, a su peculiar estilo: “Me llevaría un mantel inmaculadamente blanco. Y, al alzar el cáliz para comulgar, miraría tiernamente a la *Mater clementissima*. Y a su Niño, mi Niño, el del pliego enrollado...” (p. 91). Y otra: “Quien piense que ir

<ascendiendo> en la Iglesia es plato de gusto, no sabe de la Misa la media. No entiendo yo cómo esos curas que, víctimas de una promoción [¿cómo los militares que les toca por años?] o de un golpe de azar, [¿!] se ven colocados en los entresijos del gobierno eclesiástico, <a gran escala>, puedan ser objeto sino de una sincera conmiseración” (p. 110) ¡Ya!

Me alegra sinceramente la inquebrantable adhesión a la Iglesia y al Papado que el A. demuestra en su obra, pero no hay que sacar las cosas de quicio. Al hilo del Modernismo, exclama: “¡Como si la Iglesia fuese una simple sociedad natural, y no la sociedad sobrenatural fundada por Cristo, con la constitución y leyes que Él le dio!” (p. 157) ¿No es bastante que sea misterio teándrico, prolongación de Jesucristo, Su Esposa, sacramento universal de salvación?

En fin, lo dejamos ya. No sé qué pensará Merry del Val de este “fan incondicional” que le ha salido. ¿Ayudará su defensa a la beatificación del Siervo de Dios? La Iglesia tiene la palabra.

José Barrado, OP.

Joseba Intxausti (Ed.) *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra* (Oñati: Arantzazu, 2004) 2 tt., 1099 pp. comp. + ilustraciones.

Se trata de las *Actas* sobre el argumento del título; fruto impreso, que ha valido la pena hacerse esperar, porque la edición, por donde quiera que se la coja y mire es espléndida. Aquí está el resultado, y algo más, del *Primer Congreso de Historia de las Familias e Institutos Religiosos en el País Vasco y Navarra* convocado, organizado y llevado a feliz término, con estas Actas, por Joseba Intxausti. El Congreso, al que asistí y tuve la ponencia sobre *La Orden de Predicadores en el País Vasco y Navarra* (cf. pp. 323-346) se celebró en el santuario guipuzcoano de Arantzazu durante los días 24-28 de junio del año 2002.

Los frutos del evento se recogen en estos 2 magníficos tomos, con un total de 1099 páginas, de 31 x 21,5 cms., escritos en las tres lenguas oficiales del Congreso: *euskera*: pp. 7-8, 35, 38, 317-320, 347-374, 479-487, 533-552, 687-704, 793-799, 833-838, 935-940, 1021-1028; *castellano*: 9-15, 23-31, 36-37, 43-316, 323-346, 377-478, 489-532, 554-624, 651-658, 705-792, 801-832, 841-933, 945-1020; y *francés*: 625-630, 635-650, 941-945. Sería imperdonable olvidarnos del utilísimo y completo *Índice de conceptos y de nombres* (pp. 1031-1067), trabajo “benedictino” o de “chinos”, que con toda seguridad le ha costado cientos de horas componer a Joseba Intxausti. Muchos trabajos están ilustrados con fotos, planos, grabados y cuadros estadísticos. En fin, una obra modelo para otras Actas de Congresos de iguales o parecidos argumentos.

Después de los inevitables saludos (muy interesante el de Mons. Iriarte, obispo de San Sebastián) y de presentar los objetivos del Congreso, las Actas

se abren con un *Panorama histórico-geográfico de las diócesis de Euskal Herria*, [=EH] a cargo de Joseba M. Goñi Galarraga (cf. pp. 44-128). El A. se retrotrae hasta el s. II a. C. para ir abriendo la historia vascona al Cristianismo y seguir su devenir histórico en la integración progresiva peninsular interpirenaica. Nos parece muy pedagógico que sea este trabajo el que abra las Actas; así el lector puede ver desde el comienzo *la geografía* (cf. p. 45) en la que Goñi Galarraga injerta la historia eclesiástica de EH. Una síntesis cuidada y amplia, abierta, no obstante, a ser completada y mejor comprendida. Una escogida Bibliografía corona esta interesante panorámica.

Las Familias religiosas, como es lógico, ocupan la mayor parte de las Actas. Emiliano Ozaeta se ocupa de presentar los orígenes *benedictinos* en EH y algunas de sus ramas (masculinas y femeninas) entre los ss. X-XII (cf. pp. 130-153). Una vez fundados *los Mendicantes* (s. XIII) éstos aparecieron enseguida en nuestro suelo y se difundieron por toda la Península. *Los Agustinos ermitaños* y sus hermanas de clausura (cf. pp. 162-176) están en Estella (Navarra) a finales del s. XIII permaneciendo hasta la mitad del XIX; en Pamplona se les quiere ver ya en el s. XIV y en Bilbao aparecen en el alba del XV. Sus hermanos *recoletos* no se establecerán en Navarra (Monteagudo) hasta los años 20s del s. XIX, saliendo de esa casa Central las agustinas recoletas misioneras (1947) fundadas por Mons. Ochoa. *La Familia franciscana*, que fue la anfitriona del Congreso en su santuario de Arantzazu, ocupa bastantes páginas de estas Actas. Mariano Errasti ofrece *Fuentes documentales y Bibliografía sobre los franciscanos vascos en América: Época colonial. Hemisferio Norte* (cf. pp. 215-274) y a continuación se ofrece otro estudio sobre la Provincia franciscana de Cantabria. Por su parte, Joseba Intxausti abunda sobre el tema franciscano con su aportación *Frantziskotarren Euskal Herriko Historia (c. 1220-2000)*. A la *Orden de Predicadores* (o dominicos/as) ya nos hemos referido. De los *Capuchinos* (ss. XVII-XX) se ocuparon Tarsicio de Azcona y José Ángel Echeverría (cf. pp. 377-404), de los *capuchinos terciarios*, (amigonianos) se habla en las pp.801-810; de los *Carmelitas* en las 405-455;733-746, y de los *Mercedarios*, a cargo de Juan Laka Kortabitarte, desde la 457 hasta la 478. Interesante es ver la presencia de las Familias religiosas en EH a través de la *documentación pontificia de los ss. XIII-XV*, tema abordado por Saturnino Ruiz de Loizaga (cf. pp. 283-316). De la *Compañía de Jesús* (o jesuitas) tan unida al País Vasco y Navarra (san Ignacio-san Francisco Javier) se habla en las pp. 569-584; 618-624; 825-832. Tampoco faltan estudios sobre otros clérigos regulares fundados después de Trento y más cercanos a nuestros días. La *Congregación de la Misión* (paúles) apareció en Vitoria en 1854-1855 (cf. pp. 585-596); los *Pasionistas* entraron en España precisamente por Bilbao-Deusto (1878); los populares y queridos *Salesianos* de Don Bosco lo hicieron en 1897, y sus hermanas las *Hijas de María Auxiliadora* en 1947 (cf. pp. 811-824). También se hicieron presentes los *Claretianos* a partir de 1880-1882 (cf. pp. 713-724) y los *Padres del Sagrado Corazón de Jesús* (Betharram) y los *Sacramentinos* (cf. pp. 687-704).

La presencia religiosa *femenina* es vista y estudiada desde bastantes ópticas. Tanto para los monjes, frailes, clérigos y religiosas, HE fue un terreno muy propicio por su acogida y religiosidad. Algunas Congregaciones de religiosas dedicadas a la caridad y a la enseñanza se hicieron presentes en estas tierras a lo largo de los ss. XIX-XX. Begoña Frau Diego ofrece una panorámica de las *Congregaciones religiosas femeninas y la Enseñanza*, en las pp. 771-792. En ellas se ve la evolución que estas Congregaciones experimentaron e HE a lo largo de siglo y medio, ofreciendo Tablas y estadísticas altamente significativas.

Y terminamos. Estas Actas, dígase otra vez, son un magnífico compendio de la Historia regular y en parte religiosa, social, histórica y humana en EH. Los trabajos presentan síntesis acertadas de la labor de cada Familia religiosa, y abundante Bibliografía para ampliar los temas. Las Actas no se centran ni se agotan en la historia de las Familias religiosas reseñadas; hay otros aspectos (opiniones, reflexiones, perspectivas, personajes concretos, etc.) que amplían el angular de esta visión y la completan.

José Barrado Barquilla, OP.

Francisco González Cuesta, *Los Obispos de Plasencia. Aproximación al Episcopologio Placentino*, I (Plasencia: Excmo. Ayuntamiento, 2003) 278 pp.

El A. de esta obra, que esperamos ver pronto completada, es bien conocido en el ámbito de la historiografía eclesiástica extremeña, especialmente en lo que se refiere a la diócesis placentina. Su larga trayectoria como Archivero diocesano desde 1987 le permitió, ya en 1995, comenzar a ocuparse del Episcopologio de Plasencia, cuya primera parte nos ofrece en este volumen de 278 páginas de tamaño folio.

Este tomo tiene tres partes; la primera (años 1189-1401) recoge los orígenes históricos de la diócesis y su Episcopologio medieval; la segunda (1403-1559) el Renacimiento, y la tercera (1560-1652) los obispos postridentinos o de la Contrarreforma.

Como no podía ser de otro modo, el estudio se apoya en una selecta documentación archivística y bibliográfica, incluye un Apéndice documental: *Annales de la Sta. Iglesia Cathedral de Plasencia desde su fundación* (pp. 225-254) y termina con un útil Índice onomástico.

El A. comienza historiando los intentos realizados de un Episcopologio nunca terminado hasta ahora, a pesar de que ya en 1579 se comenzase a trabajar en ello. Basado en lo hecho, Fernández Cuesta ha buscado, recopilado, purificado y añadido muchos datos, lo que hacen de este su Episcopologio el más fiable y completo de los aparecidos hasta ahora. "En él se puede ver su espina dorsal. Trata de (...) fijar (...) la verdadera lista de los Prelados de

Plasencia a lo largo de toda su historia, dedicando especial atención a los de los siglos XIII y XIV" (p. 17).

La historia diocesana de Plasencia es contemporánea a la fundación de la ciudad, creada por Alfonso VIII de Castilla en el año 1186, y ya en 1190 se identifica a don Bricio (1190-1212), primer obispo de la nueva Sede. Ayudó decididamente a la reconquista de la ciudad (1198) y a su organización; comenzó la construcción de la "siempre inacabada" catedral y edificó varias parroquias y capillas. Le sucedió don Domingo (1212-1232), guerrero y político -muy propio de la época- pero también excelente Pastor, organizador de la diócesis y del clero, a quien dio Estatutos. El A. afirma que este obispo asistió al concilio IV de Letrán (cf. p. 36), en contra de lo que dice A. García y García en su *Historia del concilio IV Lateranense de 1215* (cf. p. 91). El s. XIII lo cierran cinco obispos breves y oscuros, debido, tal vez, a la edad avanzada de los mismos. Por el contrario, don Domingo II (1290-1328), primer Señor de Jaraicejo, protagonizó uno de los pontificados más largos de la diócesis, teniendo gran relevancia política y eclesiástica, en la que el A., sin embargo, no se detiene. Le basta con recordar que en su tiempo, Sancho IV concedió largos privilegios a Plasencia, se dona Jaraicejo al Obispo y al Cabildo. Don Domingo asiste a la reunión de Salamanca (1310) en la que los Templarios fueron exculpados, a otra en la misma ciudad (1312) a favor de su universidad y al concilio de Valladolid (1322), en cuyos 28 caps., se recoge la normativa para la reforma de clero y pueblo. En esta época aparecen grandes Familias, dueñas de señoríos, favorecidas por la Corona en pago a sus servicios, y que en más de una ocasión dividirán a la ciudad peleando una parte contra otra (cf. pp. 59-62). En las 67-71 podemos apreciar los orígenes de un conflicto todavía no resuelto, que comenzó en tiempos del obispo don Sancho (1344-1355): *la disputa por Guadalupe entre Plasencia y Toledo*. A mediados del s. XIV aparece el primer obispo dominico de la diócesis: fray Juan Guerra (1364-1372), a quien el A., aclarando fechas y sucesos, adjudica la cronología correcta de su pontificado. En éste, subió trágicamente de tono la rivalidad entre las poderosas familias de los Monroy y de los Almaraz (cf. pp. 74-77).

El esplendor de esta Sede tiene su Siglo y medio de Oro entre los ss. XV-XVI, en los que pontifican un puñado de excelentes obispos. El primero de la época es Vicente Arias Balboa (1403-1414), nombrado por el papa Luna. Fue un excelente letrado, como demuestran las obras que el A. le atribuye (cf. p. 91). En su tiempo aparece el monasterio de Yuste, y se colocaron nuevas campanas en la catedral. De la noble familia de los Zúñiga fue Gonzalo de Zúñiga (1415-1422), no de un siglo justo después, como aparece al final de la p. 95, columna de la izquierda. De este pontificado es el convento de S. Ildefonso; el obispo regaló a la catedral placentina *La Biblia del siglo XV*, verdadera joya conservada como oro en paño. Como Zúñiga permaneció fiel al papa Luna (Benedicto XIII), Martín V lo depuso, pero después lo rehabilitó y lo trasladó a la Sede jienense. El cardenal Juan de Carvajal (1446-1469) ocupa un puesto privilegiado en este Episcopologio. Extremeño de Trujillo, estudió en Salamanca utroque iure e hizo una carrera eclesiástica fulgurante. Eclesiástico típicamente renacentista, fue buen mecenas (construyó

puentes, hizo obras en la catedral, costeó la iglesia de Bonilla, fundó una cátedra de Gramática en Plasencia), pero no pisó nunca su diócesis (cf. pp. 111-118), como les ocurrió a bastantes obispos más, antes y después de él.

Con el pontificado de Gutiérrez Álvarez de Toledo (1496-1506) Plasencia se abre a nuevos horizontes. Se comienza la construcción de la catedral nueva, se celebra el primer Sínodo diocesano (1499), se hicieron nuevas fundaciones, como el convento dominicano de Sta. Catalina de la Vera de Plasencia (cf. p. 132), estudiado ya por T. Martín Martín (Ed. San Esteban, Salamanca); el de carmelitas de Belvís, o el franciscano de Medellín, y la ermita de Ntra. Sra. del Puerto (cf. p. 133) de tanta devoción en la ciudad episcopal, en donde ya existía el famoso convento de San Vicente Ferrer, del que se habla en bastantes páginas y cuyo magnífico edificio se ha convertido en un espléndido Parador Nacional.

En 1521 ocupa la Silla placentina un hijo nacido en la ciudad episcopal: el cardenal Bernardino de Carvajal, quien murió dos años después sin entrar en la diócesis (cf. pp. 143-147), uno más de la buena ristra de “obispos ausentes”, tal como se acostumbraba por entonces. El tercer pontificado más largo lo presidió Vargas de Carvajal (1524-1559), muy erudito, y de donde se cree viene la expresión “averígüelo Vargas” (p. 150). Reanudó las obras de la catedral nueva e hizo construir muchas iglesias parroquiales, entre otras la de Sto. Domingo, en Trujillo. “Era una notabilidad en el arte de construir y sapientísimo en este arte” (p. 152). Como no conseguía ser todo lo bueno que quería “decía ser empeño suyo que fuesen buenos todos sus feligreses, ya que el obispo era malo” (Ib.). Celebró Sínodo en Jaraicejo (1534) adelantándose al concilio de Trento, a cuya segunda etapa asistió; costeó un viaje por el estrecho de Magallanes, y trajo a los jesuitas a Plasencia favoreciéndolos largamente (cf. pp.154s). Ponce de León (1560-1573) no llegó a la diócesis hasta el año 1564; celebró Sínodo diocesano (1566) para recibir y aceptar los decretos tridentinos (cf. p. 163). El episcopado del dominico Martín de Córdoba (1574-1578) es recordado por su labor pastoral y por haber colocado finalmente el Santísimo Sacramento en la inacabada catedral nueva y también por crear el colegio de San Fabián (cf. pp. 167-170). Entre 1581-1586 pontificó el obispo luso Andrés de Noroña, a consecuencia, seguramente, de la fusión de ambas coronas peninsulares en la persona de Felipe II. Este obispo celebró Sínodo en 1582, cuyas Actas se conservan, y se volcó en socorrer a los pobres en la hambruna del año 1584. De González de Acebedo (1594-1609) se dice que fue Pastor, santo, sabio y generoso (cf. pp. 181-185). A mediados del s. XVII ocupó la Silla placentina el benedictino Pacheco de Haro (1633-1639), durante cuyo pontificado se terminó el retablo Mayor de la catedral dejando su huella en él Gregorio Fernández, se inauguró el convento de las capuchinas en la ciudad episcopal, y Plasencia pudo contemplar y admirar la extraordinaria talla de Diego de Rojas *El Cristo de la Victoria*, o de *Serradilla*, venerado desde 1641 en el monasterio de agustinas recoletas de dicho pueblo. Don Diego de Arce y Reinoso (1640-1652) pudo haber sido uno de los mejores obispos de Plasencia, como lo fue antes de Tuy y de Ávila, si en 1643 no hubiera sido elegido Inquisidor general por Felipe IV, cuando

el Prelado hacía con “sabia lentitud” la Visita pastoral a la diócesis (cf. p. 213). A pesar de su ausencia obligada se preocupó siempre de Plasencia y la socorrió con larga generosidad. Es el último de los obispos placentinos contemplados en esta primera parte del Episcopologio (cf. pp. 209-218).

Si volvemos a la p. 17, en la que el A. expresa su intención primera, el trabajo es loable, en cuanto fija la lista y la cronología de los Présules que han pontificado en Plasencia desde finales del s. XII hasta mediados del XVII. Este trabajo no trata de una Historia amplia de la Iglesia placentina ni de su diócesis, lo que el A. ofrece son rasgos, sucesos, anécdotas sobresalientes, curiosidades sobre esos obispos y sobre la ciudad de Plasencia. Bastantes obispos no pisaron nunca la diócesis, hubo largas temporadas de sede vacante, y algunos Prelados se sucedieron rápidamente. Creemos que estas circunstancias impidieron un desarrollo más sostenido y continuado de la vida religiosa de la ciudad y de la diócesis, y que fueron condicionantes para que pocos obispos pudieran ocuparse plenamente de su oficio específico de Pastores. Pero la situación era muy parecida en las demás diócesis y en la Iglesia en general.

Hay algunas “inevitables” erratas (cf. pp. 61, 71, 95, 121, 210, 217) y en las notas a pie de página aparecen muchas veces los autores y la repetición de sus obras (Gams, Eubel), cuando podría haber bastado con el *Id.*, *Ib.*, *o.c.*, etc., y haber ahorrado alguna página. En cualquier caso, esta obra es ya básica para la historia del Episcopologio Placentino.

José Barrado, OP.

Juan María Laboa Gallego, *Historia de los Papas. Entre el Reino de Dios y las pasiones terrenales*. (Madrid: La Esfera de los Libros, 2005) 645 pp.

Es meritorio el esfuerzo de síntesis hecho para dar una visión de 264 vidas que han marcado la historia del Cristianismo y de la Iglesia; esas vidas son las de los Papas.

Esta obra es una *breve síntesis de la historia de los Papas* entretejida, lógicamente, de acontecimientos sociales, políticos, económicos, religiosos, teológicos, culturales, artísticos, de guerras y de paces, de vuelos divinos y de tropezones y caídas humanas, pues de todo eso está hecha la vida de los hombres, y los Papas, hasta los más santos, lo fueron.

El contenido de esta síntesis nada novedosa está espigado de Historias de la Iglesia, en algunas de las cuales, sin ser “gruesas”, se encuentran los mismos datos. Aparece 12 años después de haber visto la luz una parecida escrita en italiano (6ª ed. en 2003), otra en español, prologada por un Cardenal (3ª ed. en 2005) y otra traducida del alemán (2003), por citar sólo las que tengo delante. En la *Bibliografía* que cimienta esta obra (pp.577-624) no he visto citadas esas tres, que, repito, son similares a la presente en su

estructura y su contenido. Hay una media excepción algo confusa. En la p. 581 el A. cita la obra de Claudio Rendina, *Il Vaticano. Storia e segreti*, Roma, 1986. Es la primera obra a la que nos hemos referido, aparecida en 1983, en la Newton Compton editori, y cuyo título exacto y completo es *I papi. Storia e segreti. Dalle biografie dei 264 romani pontefici rivivono retroscena e misteri della cattedra di Pietro tra antipapi, giubilei, conclavi e concili ecumenici*. Siguiendo con la Bibliografía y respetando la opinión del autor: “ofrezco algunas de las obras que me han resultado más serias y más importantes” (p. 577), se nota en *Obras generales* la ausencia de clásicos como Fliche-Martin, Jedin, Lortz, Aubert y otros conocidos autores de las mejores Historias generales de la Iglesia. Al tratarse de una obra sobre *los Papas* creíamos que el *Liber Pontificalis*, comenzado a hacerse en tiempos del papa Agapito (cf. p. 86), podría igualmente entrar en esa sección, como el de la *Historia de los Papas* del clásico L. von Pastor, citado en la p. 585 para la sección de *Los concilios ecuménicos*; la de A. de Beaufort, la de L. von Ranke (citado de pasada en la p. 22). Para la lucha entre el Papado y el Imperio de los ss. XII-XIII habría sido útil citar (no digo que no lo haya utilizado) a M. De Cherrier, y para la vida de los Papas y de la Roma de los ss. XVIII-XIX a David Silvagni.

Sobre algunos Papas el A. ofrece biografías o estudios al respecto. Y también aquí notamos ausencias importantes. Para el dominico Benedicto XIII (1724-1730) hay que contar con la obra ya clásica de G. B. Vignato, en 9 vv. Y más extraño nos parece la ausencia de A. Theiner y su *Histoire du pontificat de Clément XIV* (1769-1774). Laboa se conforma con remitir a dos artículos de revistas (cf. p. 622). Estudiando Historia de la Iglesia en la misma facultad que el A. oí decir a algún profesor que: “a un Theiner hay que tenerlo siempre en cuenta”. Tampoco vemos citadas las obras de Artaud di Montor *Storia del papa Pio VII* (3 vols. Lucca, 1837), la de *León XII* y la de *Pío VIII*. G. Martina (cf. p. 623) es uno de los mejores conocedores de *Pío IX* (1846-1878), pero no el único. El más largo pontificado, hasta ahora, de la Historia de la Iglesia y uno de los más controvertidos merece una atención bibliográfica más amplia y diversa. Hay que recordar al menos a A. Balleydier, R. de Cesare, E. E.Y. Hales, A. Polverari, a C. Falconi, a quien se cita en la p. 624, pero referido a Pío XI. El A. sabe que la verdad y objetividad histórica están muy repartidas. No sabemos por qué omite a F. Hayward de la lista de los mejores biógrafos de *León XIII* (Barcelona, 1952), y sí le sirve para Benedicto XV (cf. p. 623). Para *Pío XII* (1939-1958) el A. no tiene en cuenta al menos tres de las últimas obras aparecidas: J. Cornwell (1999) P. Blet (2004) G. Sale (2004). Tampoco ha sido demasiado largo con *Pablo VI* (1963-1978). Yo hubiera incluido las obras de D. Agasso (1979), de C. Cremona (1991, prologada por el secretario particular del papa Montini, de M. Mantovani y M. Tosso (2003). Pero, en fin, “cada maestrillo tiene su librillo”, sus preferencias y sus gustos, y *de gustibus... ya se sabe*.

La obra se abre con una *Introducción* (pp. 19-22), la componen trece capítulos (pp. 23-517) y un Apéndice (pp. 519-558) sobre los *Concilios ecuménicos*. Tiene, además, como las otras ya citadas al comienzo, un útil *Glosario* (pp. 559-571) varios *Mapas* (pp. 573-576) sobre el origen y evolución de los

Estados de la Iglesia, ilustraciones en blanco y negro y en color, el *elenco biográfico* ya aludido, y un *Índice onomástico* (pp. 625-645) al que podría haberse añadido otro *temático*.

No hay muchas *erratas*, y algunas son de poca importancia (cf. v.gr. pp. 339, 362, 379, 407, 426, 436, 438, 465, 469, 485, 495, 508); pero en otras hay que fijarse para evitar confusiones. Por ejemplo, al hablar de Pascual II (1099-1118) el A. salta a una situación para él parecida en tiempos del *franquismo* (1971) cuyo texto es confuso (cf. p. 185). El entrecorillado referente a la carta de Pascual II al emperador Alexis no puede ser correcto (cf. p. 186). Hablando de Eugenio III (1145-1153) sorprende la dedicación de 11 líneas a Giordano Bruno (cf. p. 192) quien aparece de nuevo, y en su tiempo, en las pp. 331-333. Respecto a España habla de concordato en 1845, en tiempos de Bravo Murillo, lo que lleva a confusión (cf. p. 422) y no cita el Concordato de 1851, en tiempos de Pío IX. No sabemos el nombre del historiador, según el cual, ¿Floridablanca? “empleó métodos terroristas” (p. 380) con Clemente XIV para que suprimiera a los jesuitas.

En cuanto al *método* y a la selección de noticias también diremos algo. Va cundiendo el modo de escribir Historia prescindiendo de las notas a pie de página, tan útiles y necesarias para poder comprobar y contrastar lo que se lee supra. En dos de las obras parecidas a ésta y a las que ya nos hemos referido, las *Fuentes* y la *Bibliografía* aparecen en una de ellas al final de cada Papa o concepto, y en la otra intercaladas en el mismo texto; nos parece mejor sistema que el de Laboa, quien no cita autor ni fuente en muchas de las ocasiones que transcribe literalmente; se corrige en las pp. 358, 364-65, 370-71, 391, pero vuelve a las andadas en la 398s. y otras. No basta con ofrecer un *bosque bibliográfico* para basar un acierto, desacierto, controversia, verdad a medias, duda o asunto controvertible, pues si queremos comprobar lo que se lee, el intento se hace más difícil que encontrar una aguja en un pajar. Este sistema no es extraño a este A., y ya se le han hecho críticas por ello, aunque no sabemos si es de su gusto o se lo imponen las editoriales en las que publica. No hay duda de que así es más cómodo para el lector sin tiempo o sin ganas de indagar, que prefiere que se lo den todo hecho y tragarse lo que le pongan, como en las novelas interesantes, pero una obra así se devalúa ante cualquier conocedor del tema. Y sobre todo es muy cómodo para el que escribe; éste se “justifica” en el bosque bibliográfico que ofrece y eso le “autoriza” para decir cuanto le plazca, sin reparar en riesgos novelescos, lanzar teorías al aire, o, peor aún, creerse que uno está “haciendo” la Historia; ésta ya está hecha, de lo que se trata es de saberla transmitir basándola en los testimonios que le son propios y dándolos a conocer con precisión. Nos parece acertado que el A. haya optado por el método *cronológico* y no alfabético, así se puede ver mejor la evolución del Papado y de la Iglesia, y se agradece, también, las continuas excursiones que desde Roma se hacen a las demás iglesias, especialmente a la hispana. Otra cosa, desde el papa Juan II (533-535) el primero que parece se cambió el nombre después de ser elegido (cf. p. 85) el A. repite una y otra vez una coletilla innecesaria, para decirnos cómo era “realmente, en verdad, ciertamente...” el nombre de pila

de un Papa tras otro. En muchos casos habla primero de la personalidad y rasgos del Papa en cuestión y después retrocede a sus orígenes familiares, estudios, carrera eclesiástica, para retomar luego la actividad pontificia. Ya sabemos que los Papas “no nacieron” el día de su elección, pero no hay que dar tanta importancia a “las vísperas” ni mezclarlas con “la fiesta”. Creemos que eso pasa porque al coger de aquí y de allá, sin selección ni orden, los sucesos se atropellan; otras veces dan saltos espectaculares. Por ejemplo, hablando de alguna construcción hecha por León IV (847-855) adelanta ya las realizadas en tiempo de Eugenio III (1145-1153). Algo parecido le ocurre con la construcción del palacio del Quirinal, comenzado por Gregorio XIII (1572-1585) y que a Napoleón, en 1811, no le gustó (cf. p. 325). ¿Son necesarios estos detalles cuando hay pontificados que los despacha en media página? Hasta Inocencio III (1198-1216) el A. no se acuerda de que “cada pontificado comenzaba con una liturgia compleja...” (p. 204); después de dedicar varias páginas a este Papa (cf. 203-206), en esa última, ¿abriendo o cerrando el pontificado?, habla de *sus líneas maestras*, pero sigue la historia hasta la p. 208, para traer a colación el despojo del cadáver papal “abandonado en la iglesia, casi desnudo y en estado de descomposición”, recalcando y atacando “la vanidad de las glorias de este mundo, incluidas las pontificias” (Ib.); y, más curioso, para relacionar este hecho con “lo mismo que sucederá mucho después con Inocencio X o con Pío XII” (cf. Ib.). Pero resulta que a Inocencio X no le pasó lo mismo (cf. p. 345) y respecto a Pío XII (cf. pp. 472-481) nos quedamos con las ganas de saberlo, porque el A. ha olvidado decirnos cómo fue la muerte y la post mortem del papa Pacelli. Hablando de Inocencio IX (1591) se retrotrae al concilio de Trento para meter la cuña de que entonces “los obispos españoles eran más autónomos que en nuestros días” (cf. p. 330) ¿regresión, evolución? ¡cualquiera sabe! Y ¡hay que ver cuánto hizo ese Papa en los *dos meses* que duró su pontificado! y la cantidad de “decisiones que quiso tomar sobre temas de escasa importancia” (cf. pp. 330-331, la cursiva es nuestra). Al pontificado más breve de la historia, 13 días, el de Urbano VII, le dedica casi las pp. 325-327, mientras que al de Clemente VIII (1592-1605) lo despacha en menos de tres, envuelto en batiburrillo (cf. 331-333): un *copiar, cortar y pegar*, y que salga el churro. A otro pontificado tan corto como el de Juan Pablo I, 33 días, le da tres pp. (503-505) para concluir que “en realidad no hubo tiempo para nada” (p. 505). Aprovechando que Clemente XII condenó en 1738 la masonería, sin decir qué es, anota los Papas y las fechas en que volvió a ser condenada (cf. p. 368). Pío IX (1846-1878) “salía todos los días a pasear por las calles y plazas romanas” (p. 426). ¿También a partir del 20 de septiembre de 1870? No (cf. p. 429). Y ¿qué tiene que ver Escrivá de Balaguer, nacido en 1902, y su Opus Dei, fundado en 1928 y aprobado en 1950, con el pontificado de Pío X (1903-1914)? (cf. pp. 449, 478). En este mismo pontificado, refiriéndose a las relaciones políticas con algunos Estados, empieza, lo deja, mezcla, vuelve sobre el tema, repite situaciones (cf. pp. 446-448) ¡qué barullo!

En cuanto al *contenido y a su interpretación* también hay que detenerse, especialmente en algunos casos. No pasa nada porque la obra tenga chismes, anécdotas y curiosidades. Pero es casualidad que muchas de ellas sean

para señalar pecados, lunares, vicios y debilidades de los Papas. No niego que el A. se olvide de citar virtudes, pero estoy por afirmar que no deja oculto fallo conocido; parece que se toma como un deber descubrir la parte oscura de los Pontífices romanos. No se trata de ocultar la verdad, pero tampoco de herir con ella. Y ahora, ¿una obsesión? El A. no se olvida de ningún Papa que antes hubiese estado casado (empezando por san Pedro) o fuera hijo de clérigo, o de serlo hubiera sido padre antes de ser Papa o ya siéndolo, o víctima, de una forma o de otra del *embrujo femenino*: Teodora, mujer de Justiniano, la “ginococracia” de Marozia, su hermana y la madre de ambas (cf. p. 142), la boda en el Vaticano del hijo de Inocencio VIII (cf. p. 279), “la familia numerosa” de Alejandro VI (cf. p. 281), el hijo natural de Gregorio XIII (cf. p. 319), la avariciosa y despiadada Olimpia Maildachini (cf. p. 343) cuñada de Inocencio X. A sor Pasqualina no la cita, pero no se olvida de la “papisa” Juana (cf. pp. 132-133). Por contra ¡qué escaso nos parece el espacio dedicado a la contribución extraordinaria de la mujer en la vida de la Iglesia, sobre todo a partir de mediados del s. XIX!, tema citado sólo de pasada (cf., v.gr., 330, 341, 427) hasta el punto de olvidarse de que Pablo VI declaró *doctoras de la Iglesia* a dos mujeres y Juan Pablo II a otras más.

Desde Constantino el Papado ha sido también *poder* y *política*, y el A. lo recoge en toda la obra, hasta el punto de que no a pocos Papas los recuerda más por esto que por otra cosa. Poder + política + Papado puede ser la consecuencia de la interpretación, según las circunstancias y los tiempos, de la interrelación entre “el reino del César y el de Dios”. La lucha entre el Sacerdocio (Teocracia) y el Imperio (Cesaropapismo) comenzó pronto, enzarzando a la Iglesia y al poder político hasta hoy mismo, pues todavía hoy hay derechos y libertades que defender. El Patrimonium Petri, raíz del poder temporal de la Iglesia, fue siempre muy goloso, y los Papas tuvieron que defenderlo a capa y espada, aunque no siempre por motivos e ideales religiosos; pero no hay duda de que los Estados de la Iglesia hicieron su función y servicio (cf. p.115), y el Papado los defendió convencido de que eran derechos patrimoniales históricos de la Iglesia, especialmente de la Santa Sede. Ojalá se hubiese renunciado pronto a privilegios y honores que oscurecían la identidad de la Iglesia y entorpecían su misión. Una gran oportunidad perdida fue la que ofreció el papa Pascual II (1099-1118) al emperador y al episcopado alemán (cf. pp. 184-185) pero los tiempos no estaban maduros.

En medio de tantos errores humanos, ocasionados por las circunstancias de los signos de cada época (constantinización, carlomagnización, siglo X, Cruzadas, rupturas de la unidad, tricefalia papal, mundanización renacentista, nepotismo, derroches, megalomanías, desenfrenos y otros “ismos” desde dentro y fuera de la Iglesia, no hay, sin embargo, en los Papas ningún “Juliano”; jamás renunciaron ni dejaron de defender y de proclamar la fe verdadera, atacada ya desde sus orígenes, y ni siquiera la equivocidad del papa Honorio (cf. p.95) puede considerarse como herejía. La custodia y defensa de la fe evangélica y del Credo de los concilios ecuménicos es *un mérito del Papado que hay que resaltar*.

Aunque muy unido al poder de turno, creado a veces por el mismo Papado, éste se rebeló siempre contra la opresión a él y al Episcopado,

defendiendo por encima de todo interés *la libertad* necesaria para ejercer la Iglesia su misión sin trabas y anunciar el Evangelio. Se hace mención a esto, v.gr., en las pp. 78ss., 96-103, 122, 134, 136, 178, 187, 196, 234, 236, 351s., 390, 397-400, 422, 428, 447s. 461-469. A mi entender *es otro mérito del Papado que debe ser reseñado más y mejor*.

A pesar de tantos defectos pontificios como recuerda esta historia, el Papado jamás se olvidó del mandato de Cristo: *Id y predicad a todas las gentes* (Mt 28, 19): es el tema de *las Misiones*, al que se dedican escasas referencias (cf. pp. 91, 125, 135, 213, 240, 283, 337, 341, 422, 427).

Incido en estos temas y recojo algunas de las pp., porque no veo reflejada la importancia que, a mi modo de ver, tuvieron dichos temas en la historia de la Iglesia.

Me detendré ahora en la exposición e *interpretación* de otros asuntos. Ya en la primera línea de la Introducción (cf. p.19) Laboa parece estar ansioso por ¿¡descubrirnos! que el apóstol san Pedro “estaba casado”, y en la p. 30 vuelve a repetirlo añadiendo, además, que “tal vez su mujer le acompañaba en sus viajes misioneros”. Y aquí vuelve mi queja sobre “la ausencia de autores y sus obras” de los que copia el A. sin citarlos. Si quiero comprobar lo que tan alegremente dice, ¿adónde recorro? ¿basta con leer 1ª Cor 9, 5? ¿por qué no cita al historiador o al exegeta que suponen esa posibilidad? Personalmente, me resulta extraño que viviendo aún la esposa de Pedro, Jesús tuviera que curar a la suegra del discípulo para que se pusiera a servirles (cf. Mt 8, 14).

En el cap. I, que yo lo habría titulado *Roma martirial*, el A., que repara poco en la teología, y *la historia de la Iglesia* es también *teología*, porque la Iglesia es misterio *teo-ándrico*, se ocupa del asunto de *la sucesión apostólica* en apenas dos pp. (28-30) y *antes* de hablar de Pedro (pp. 30-33) quien se supone es *el origen* de esa sucesión. En la base neotestamentaria en que se apoya ese origen, y a pesar de los avatares de la historia de la Iglesia, se fundamenta el carisma, la misión y la autoridad de 264 papas, sucesores de Pedro. Si estamos hablando de la base que sostiene tan enorme edificio, el A. podría haberse detenido más en este asunto, o mejor, haberlo dejado.

Los orígenes organizativos de la comunidad romana de hace 2000 años no los conocemos con exactitud, pero creemos que la autoridad y primacía de Pedro no se puso nunca en cuestión allí donde estuvo (Jerusalén, Antioquia, Roma); y que llegado a la Urbe él fue el alma y la columna de la Iglesia madre romana, su carisma y su autoridad. ¿Quién le sucedió en el gobierno de esa comunidad madre? Laboa se inclina porque “eran los presbíteros quienes gobernaban colegialmente la comunidad romana” (p. 29) hasta la aparición del obispo Aniceto (155-166) (cf. p. 33). Así, Antioquia, por ejemplo, habría tenido antes que Roma un obispo monárquico. Y añade: “Pedro y Pablo, Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, Alejandro, Sixto, Telesforo, Higinio, Pío (...) para nosotros esta lista, hasta Pío, son sólo nombres” (p. 29) Y ¿quiénes son ese *nosotros*? Líneas arriba se dice que la elaboración de esta lista de *obispos* (¿o de presbíteros? ¿en qué quedamos?) se debe a san Ireneo, obispo de Lyon, martirizado hacia el año 200. Cabe pre-

guntarse por qué Ireneo transmite *esos nombres* y no otros. ¿Se los inventa? ¿Fueron ellos los presbíteros romanos más destacados, *sucesivamente*, desde la muerte martirial de Pedro (dejemos el año 67) hasta Aniceto (año 155)? Si fuera así ¿por qué no pueden ser *esos los sucesores del Apóstol* con la categoría de obispos *monárquicos*, o no monárquicos? ¿cuándo aparece ese rango o categoría? ¿es indispensable para suceder a Pedro? ¿instituyó Pablo a Tito y Timoteo como obispos monárquicos? ¿sí?; entonces ¿no pudo hacer lo mismo Pedro estando en Roma? Resulta extraño que en Antioquía, donde Pedro vivió, el segundo obispo, Ignacio mártir, hable ya a comienzos del s. II del *obispo*, de los presbíteros y de los diáconos, y que en Roma no exista todavía por esas fechas un Obispo de la misma categoría o rango que Ignacio, medio siglo después de la muerte de Pedro. La lista de Ireneo son sólo nombres (cf. p. 29) pero en la 30, Laboa no está ya tan seguro, pues: "... al elaborar Ireneo su lista... parece que señaló como *obispo único* a uno de los *presbíteros* existentes en cada etapa, probablemente *uno* de los más destacados o más conocidos" (p. 30, la cursiva es nuestra). Ésos tienen nombres y fechas aproximadas de vida; son los de la lista de Ireneo. Y sigue el A: pero esos *obispos únicos* de la lista de Ireneo "no eran obispos de la ciudad [de Roma] en el sentido de gobernantes *únicos* en cada momento" (p. 32, la cursiva es nuestra). Entonces ¿existirían ya los obispos auxiliares? Menos mal que en la p. siguiente Laboa admite la verosimilitud de esa lista, pues "no parece que se pueda deducir de esto que fueron nombres inventados sin más [¡lo que faltaba, san Ireneo fantaseando!]. "Estas primeras listas son muy próximas a los hechos y la memoria histórica era fundamental en aquellas comunidades que vivían de la tradición y la trasmisión" (p. 30) ¿Acaso no aprendimos de *memoria* cuando éramos niños las lista de los 33 reyes godos? La lista de Ireneo, toda ella *martirial*, se conservó efectivamente en la memoria histórica y de fe de la Iglesia madre de Roma, Iglesia de mártires; y "de hecho, -sigue Laboa- *no faltan noticias concretas* de algunos de ellos" (p. 33, la cursiva es nuestra). ¿Por qué, entonces, dice en la p. 29 que "no conocemos directamente nada de ellos?" Y sigue: Aniceto (155-166) "es el obispo que preside y dirige con autoridad la comunidad romana, pues a él acuden dirigentes [suponemos que son obispos] de otras diócesis" (p. 33). Pero ¿sólo por eso? ¿y la intervención del año 96 de Roma y su Obispo en la iglesia de Corinto?; y ¿por qué Corinto no recurre a un obispo más cercano?

En el s. V discute san León I Magno (440-461). Su intervención en el concilio de Calcedonia (451) con su famoso *Tomo a Flaviano* fue más decisiva de lo que aquí leemos, y desde luego no compartimos la idea minimalista del A., recogida y entrecomillada, sin citar autor ni fuente, que aparece en las pp. 74-75. ¿Copia a O. Clément?

Viniendo a tiempos más actuales, creemos que después del positivo y aperturista pontificado de León XIII (1878-1903) no se puede decir tan a la ligera que "Al inicio del siglo XX los papas vivían reclusos permanentemente en el Vaticano, físicamente, sí y daba la impresión de que la religión no salía de las sacristías (p. 441), para añadir líneas más abajo: "Sin embargo, *los cristianos eran muchos, actuaban y colaboraban en todos los ámbitos, y a*

menudo representaban un factor de equilibrio en una sociedad cada vez más radicalizada y polarizada” (la cursiva es nuestra). Pero, además, y ¿el “sujeto anónimo y sin ruido” creyente, devoto, piadoso, de fe sencilla? y ¿la manifestaciones de “devoción al Papa” en aumento imparable desde Pío VI? y ¿la gran proyección misionera, especialmente en África desde Gregorio XVI? Parece como si sólo tuvieran importancia los significados “políticos”, exteriores, o los rechazos gubernamentales: “aperturistas, liberales, democráticos”, a la doctrina de la Iglesia y a sus actitudes y relaciones políticas, tema este último al que el A. dedica casi exclusivamente la actividad de no pocos Papas. Otra definición: “Ninguno de los cuatro Papas de este período (1903-1958) estimó la democracia en cuanto tal, sino en función del ámbito en que se desarrollaba el cristianismo” (p. 442). Después de tantas críticas por el apoyo o rechazo del Papado a los diferentes regímenes ¿por qué tenía que bendecir, sin más, a la democracia? ¿acaso no atacaba y ataca también este régimen a la Iglesia? Respecto de Pío X: “Creo que se puede afirmar que para él *los laicos* no representaban gran cosa en la Iglesia” (p. 446, la cursiva es nuestra) ¿en qué sentido? Hablando de la ruptura de las relaciones diplomáticas con Francia (1905) dice: “...*muchos laicos* se sintieron obligados a participar e implicarse más activamente en los problemas eclesiales, y *los sacerdotes se acercaron más a sus fieles, aunque no fuese más que para pedirles ayuda económica*” (p. 448, la cursiva es nuestra) ¡Vaya acercamiento! Hablando de España: “a pesar de los cincuenta mil religiosos [¿de ambos sexos? ¿en qué años?] presentes en el ministerio activo [¿incluidos los monjes y mojas contemplativos?] [¿y el clero secular, no estaba en activo?] los frutos fueron escasos” (p. 449). Pero ¿qué clase de frutos? Y siguiendo con *los laicos* en España, año 1908, pero: “no faltaron iniciativas a favor de una presencia de los laicos más acorde a las exigencias del tiempo” (Id.). Con Pío XII “Roma se había convertido en un tribunal de ortodoxia con capacidad de juzgar cuanto sucedía en la Iglesia. Desde una actitud de soberbia que se autoconsideraba como la única capaz de juzgar y decidir dónde estaba la verdad...” (p. 481). “La tarea de Juan Pablo II ha resultado igualmente complicada...pero la ha llevado adelante con otro espíritu... con otro talante, de forma que muchos se preguntan si algunos aspectos de su pontificado no van directamente contra el espíritu conciliar” (p.484). “...Wojtyła [1978-2005] se veía a sí mismo como un nuevo Gregorio VII... [1073-1085]. Esto le llevó a ejercer *el poder* con voluntad inflexible, actuando a menudo *con dureza... sin gran respeto por las personas o por sus itinerarios eclesiales...*” (p. 507, la cursiva es nuestra). Hablando de las beatificaciones y canonizaciones (otro récord de Juan Pablo II) el A. dice: “El sistema utilizado hasta el momento [¿desde cuándo?] exige invertir mucho tiempo y dinero en los procesos... y esto explica, que en su mayor parte, santos y beatos sean religiosos, con notable desproporción para los laicos y sacerdotes diocesanos, *quienes no tienen quien dedique tiempo y dinero a su exaltación*” (p.414, la cursiva es nuestra) ¡Vaya razonamiento!

José Barrado, OP.

Priamo Etzi, *Iuridica francescana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani* (Padova, Edizioni Messaggero di Padova, 2005) 367 pp.

Priamo Etzi, profesor de derecho canónico del Antonianum de Roma, nos presenta un estudio histórico-jurídico de lo más sugerente y original, en el que se propone una síntesis y primer acercamiento a la legislación propia franciscana, muchas veces dispersa o de difícil acceso. No es fácil encontrar en un mundo tan complejo y vasto como el franciscano, y todavía más en el campo legislativo donde la precisión es fundamental, una obra que intente vertebrar esa tradición de siglos, organizada en razón de la misma composición de la familia franciscana.

De esta manera, la monografía está dividida en lo que Etzi denomina como áreas. La primera de ellas aborda el estudio de la Primera Orden franciscana que, a su vez, analiza a lo largo de ocho capítulos. Son grandes bloques temáticos-temporales, que él designa “percorsi monografici”, que permiten situar e ir valorando la evolución histórica. Por lo mismo, la primera referencia es el “Poverello” y su familia franciscana. Una vez delineado el contexto, pasa al estudio de San Francisco y su Orden de Hermanos Menores, donde se presenta la institucionalización de la misma y la Regla franciscana como “fundamentum vitae et legislationis”. Resulta muy sugerente el hecho de que esta visión más jurídica, aparezca completada con un aspecto más práctico: la apostolicidad, como nota configuradora de la Orden (pp. 31-35). Los capítulos siguientes analizan la Regla Bulada, las Constituciones y Declaraciones Pontificias hasta el 1300, donde se da todo el proceso de tensiones; completado desde el siguiente capítulo que presenta el tema que, posiblemente, ha necesitado más tinta en la historia franciscana: la obligatoriedad de la Regla. Estos recorridos monográficos configuradores, se presentan en la evolución e institucionalización de la Orden, así como en sus luchas entre conventualismo y observancia. El capítulo séptimo nos muestra la estructura de gobierno: cardenal protector, ministro general, capítulo general, gobierno provincial y local que se pone en conexión directa, en un último capítulo, con las diferencias en el gobierno dentro de la Primera Orden, después de 1517; deteniéndose en las tres ramas: Conventuales, Observantes y Capuchinos. El autor completa esta primera parte de su obra con dos apéndices. El primero es un árbol –simplificado– de las reformas franciscanas; el segundo presenta las Constituciones Generales de la orden de Hermanos Menores, aunque sólo encontramos aquellas que hacen referencia a la primera época, pasando luego a la Observancia e, identificándolo todo desde la Unión Leonina. Faltaría completar este apéndice con las otras dos ramas: las referentes a conventuales y capuchinos.

La segunda parte del libro, estudia la Segunda Orden franciscana, las Clarisas. La organización temática es la misma que la del primer bloque, con lo que resulta pedagógicamente muy práctica. Se aborda a Santa Clara y la legislación clariana. Consideramos que aquí hubiera sido necesaria una palabra atenta en referencia a la Regla franciscana y los últimos trabajos de la

misma. Nos estamos refiriendo a los estudios de Rotzetter, Uribe y Kuster, por ejemplo. Sí se hace una exposición más detenida, en el siguiente capítulo, sobre la Regla de Urbano IV (1263), distinguiendo aquello que es normativa original con lo que ya es común con la Regla de Santa Clara. Se completa esta parte, con un último capítulo, que presenta de manera muy sintética las reformas clarianas y fundaciones que surgen de la Segunda Orden.

Las siguientes áreas –tercera y cuarta–, presentan la Tercera Orden de San Francisco, en sus dos líneas de evolución histórica: la Secular y la Regular. En relación con la OFS parte, como ya ha hecho para las otras dos órdenes franciscanas, del contexto histórico-geográfico, así como de la figura del Santo de Asís en relación a los penitentes, teniendo presente la evolución y desarrollo que tendrá como resultado más fehaciente las nuevas leyes de la penitencia. Un segundo y último capítulo de esta sección se acerca a la relación entre penitentes y hermanos franciscanos en la Regla de la Tercera Orden, así como en la evolución histórica que parte de la “Supra Montem” (1289) hasta completarse con un esquema más pedagógico e, incluso, que se desarrollara algo más los temas, que aparecen excesivamente abreviados. Se concluye esta sección con un apéndice en el que se encuentran las Reglas de la OFS, desde la “Carta a todos los fieles” de San Francisco, hasta la Regla de Pablo VI.

Por último, la Tercera Orden Regular es presentada en un único bloque monográfico, que el autor titula “Los testimonios históricos más antiguos sobre los terciarios llevando vida comunitaria”. El capítulo resulta sumamente interesante, aunque sería necesario, al menos, poder vislumbrar desde algún otro apartado la evolución que esto tiene a lo largo de los siglos.

El estudio se completa con una bibliografía elemental, en la que se distingue entre fuentes y literatura. No hubiera estado de más, como colofón de la obra, un índice de autores que diera más agilidad a la misma.

Miguel Anxo Pena González

L.E. Rodríguez-San Pedro (Coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. II. Estructuras y flujos* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2004) 983 pp.

En octubre de 2002, coincidiendo con la Capitalidad Europea de Salamanca, vio la luz el primer tomo de la *Historia de la Universidad de Salamanca*, que llevaba por subtítulo “Trayectoria histórica e instituciones vinculadas”, dirigido por el Centro de Historia Universitaria Alfonso IX, bajo la coordinación de Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares. En aquel momento se trataba de una espléndida relación de proyecciones y contextos, donde se estudiaba la mayoría de las instituciones que han participado en la configuración, proyección y contextos de la Universidad del Tormes, sin la cual no es posible comprender la ciudad de Salamanca. Ya en esta prime-

ra parte quedaba reflejada la solidez del proyecto, así como hacía intuir unos futuros volúmenes, capaces de cubrir los vacíos existentes acerca de la historia de la Universidad Hispánica por excelencia, y que fueran dando solidez y amplitud a toda la obra.

En el volumen que ahora analizamos, se da un paso adelante y el mismo subtítulo lo manifiesta con claridad. Se plantean las “Estructuras y flujos” que sustentan todo el entramado de la Historia de la Universidad a lo largo del tiempo. Se trata de treinta y una colaboraciones que abordan aspectos nuevos, o desde perspectivas novedosas, que enseguida nos detendremos en analizar. Al mismo tiempo, se retoman aspectos abordados ya en la primera parte, pero que ahora son analizados con mayor precisión y profundidad, haciendo ver al lector que cada uno de los tomos o diversas secciones ha de ser entendido en el contexto de la obra.

El primer apartado, coincidiendo con la lógica del título, analiza *Gobierno y poderes*, que viene estudiado en nueve colaboraciones, donde se aborda la institución específicamente corporativa de los siglos XIII-XIV, hasta la estructuración de los poderes en los años de la transición, aunque hubiéramos esperado que el autor que aborda esta parte, al menos hubiera sintetizado hasta los años noventa. Conviene señalar al lector lo bien conjugada que aparece esta sección, puesto que en ella, al igual que en todo el volumen, nos encontramos con investigadores de todas las tendencias –algo que se deja de ver hoy en un obra de este calado–, permitiendo, así, al lector tener una visión más amplia, en la que sea él quien tome una postura crítica, pero a partir de unos datos donde la objetividad científica sea una de las premisas de partida. Así, el espacio temporal comprendido entre la organización del Estudio en el siglo XIII, hasta la evolución más reciente, cuenta con los siguientes autores: Mariano Peset, Pilar García Trobat, M^a Paz Alonso Romero, Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares, Águeda Rodríguez Cruz, Francisco Javier Alejo Montes, Javier García Martín, Miguel Ángel Perfecto García, autores que, en su amplia mayoría, han trabajado durante años en temas universitario-salmantinos, con lo que, además, se logra reafirmar la solidez del discurso. Por otra parte, y tratándose de una obra de carácter institucional, se llega a un análisis de todos los aspectos, como puede ser el caso de la evolución del personal de administración y servicios.

El segundo bloque lo conforman las *Bases económicas*, tema que parece crucial para poder comprender el sentido y evolución exponencial que la Universidad de Salamanca vivió en algunos momentos de su dilatada Historia. La hacienda del Antiguo Régimen, es estudiada por Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezarez y Juan Luis Polo Rodríguez. Se trata de una buena síntesis, de unas cincuenta páginas, en las que el lector puede tener una visión clara de dónde obtenía la Universidad los recursos para su financiación y, a su vez, cómo los invertía y distribuía la misma. Lejos de ser un artículo de datos fríos e inconexos, se convierte en un elemento muy oportuno para poder comprender un tipo de ideología que subyace en una institución concreta en un momento preciso. Esta realidad se hace todavía más patente en una institución tan compleja como la salmantina, amén de las conexiones e intereses que ésta tenía en la singular relación con la

Monarquía Hispánica. La segunda colaboración de este bloque, que también está elaborada por dos autores reconocidos, los profesores Ricardo Robledo Hernández y Javier Infante Miguel-Motta, nos presenta el panorama económico del declive universario y financiero, que supuso el espacio comprendido entre el siglo XIX y XX, convirtiendo a Salamanca en una Universidad provinciana y localista, para luego vivir el gran desarrollo, casi desmedido de las últimas décadas. Como señalan los mismos autores, no resulta fácil esta síntesis, máxime cuando faltan estudios y monografías referentes a la hacienda después de 1845. Ellos mismos enmarcan con bastante precisión aquello que abordan: “se analizará con cierto detalle el proceso de centralización (relativa) de la hacienda liberal, la estructura del gasto durante 1868-1928 y el episodio de las indemnizaciones de las rentas del Antiguo Régimen, sometido a los avatares de un largo proceso jurídico. Queda para otro momento, si fuera menester, el estudio de la hacienda durante la II República” (p. 334).

La tercera sección, lleva por título, *Ámbitos y espacios* y se adentra en el difícil espacio del patrimonio inmobiliario y artístico que se ha ido vinculando a la Universidad a lo largo de los siglos, así como su complicada e incluso quijotesca evolución. El primer estudio recorre la evolución desde el siglo XIII-XX o, lo que es lo mismo, el origen en el claustro catedralicio y casas de alquiler, pasando por la evolución de la Universidad y su configuración posterior. Su autor es José Ramón Nieto González y nos resulta especialmente interesante, por su carácter sintético en el análisis de las Escuelas Mayores y Menores, así como de todo el Hospital del Estudio. Por su parte, Julián Álvarez Villar, hace un pequeño esbozo de aquellas instituciones que, de alguna manera, estarían vinculadas con la Universidad. En concreto, se centra en los Colegios y conventos, también abarcando ese amplio espacio de más de setecientos años. Esta colaboración se imbrica perfectamente con la siguiente, elaborada por M^a Nieves Rupérez Almajano y Ana Castro Santamaría, que estudian los Colegios desaparecidos, colaboración que nos deja con ganas de más. Dando un salto en el tiempo, desde lo que supone los espacios concretos de la vida académico-universitaria, y en un estilo mucho más descriptivo, M^a Teresa Paliza Monduate y David Senabre López estudian las arquitecturas y espacios universitarios en la evolución de los siglos XIX-XX. Con gran acierto, la sección viene coronada con un breve artículo de José Ramón Nieto González y Eduardo Azofra Agustín, sobre el arte mueble de la Universidad.

La cuarta parte nos presenta *el régimen docente y académico*, en relación también a sus diversos contextos. La Universidad clásica es estudiada por Águeda Rodríguez Cruz y Francisco Javier Alejo Montes, que ven completado su trabajo con el análisis de las matrículas y grados, en los siglos XVI-XVIII, por Luis Enrique Rodríguez-San Pedro y el mismo Alejo Montes, a lo que añade el profesor Rodríguez-San Pedro el análisis de la vida estudiantil cotidiana. Por su parte, Antonio Álvarez de Morales nos introduce en los entresijos de la pedagogía liberal en los nuevos planes de estudio. Y, en el sentido de amplitud que conforma a toda la obra, José M^a Hernández Díaz analiza los aspectos sociales de los estudiantes de los siglos XIX-XX, mien-

tras que Eugenio García Zarza hace lo propio con el alumnado del siglo XXI. El marco estudiantil se completa también con su parte más festiva y folklórica que viene identificada a partir de la tuna y las estudiantinas, con un artículo de Roberto Martínez del Río, donde, de manera sintética, presenta desde las costumbres tradicionales, hasta las repercusiones sociales y políticas de las mismas.

Con toda lógica, después de haber analizado a los estudiantes, el conjunto de la obra está pidiendo cierta detención también en el *profesorado*, que es lo desarrollado en esta quinta sección. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro y Juan Luis Polo Rodríguez se ocupan de las cátedras y catedráticos en los siglos XVI-XVIII, teniendo presentes los diversos grupos de presión que actúan a lo largo de todo el Antiguo Régimen. Jean-Louis Guereña se encarga del profesorado universitario en el difícil momento de tránsito del siglo XIX al XX. Quizás en esta sección hubiéramos esperado un tercer capítulo en que se señalaran brevemente las figuras más destacadas, de las diversas épocas, aun asumiendo el riesgo de dicha selección.

El séptimo y último bloque, lo ocupa una sección que lleva por título *Imagen, ceremonial y festejos*. Abre la sección un estudio de Cirilo Flórez Miguel, donde se presenta, de manera sintética, el programa iconográfico del edificio de la Universidad, modestamente consideramos que, quizás, esta contribución debería haber quedado mejor en la sección referente a los ámbitos y espacios, de igual manera que ocurre con el patrimonio artístico. De esta manera, la sección hubiera quedado más uniforme en torno ceremonias, tradiciones y festejos, aun viendo las vinculaciones que han podido mover a los coordinadores del proyecto. La segunda sección de este séptimo apartado empieza con un estudio del coordinador de la obra, donde estudia el protocolo académico del ceremonial de 1720 que, a su vez, se completa con el artículo de Juan Luis Polo Rodríguez sobre las ceremonias de graduación a lo largo de los siglos XVI-XVIII. El contexto del Antiguo Régimen todavía se completa con una aportación de Daniel Sánchez y Sánchez sobre las celebraciones en la capilla universitaria y el ambiente religioso universitario, así como el festivo universitario, por parte de Emilia Montaner López. La sección concluye con el estudio de las normativas liberales al ceremonial del Centenario en una elaboración de Silvia Núñez Moro y Jerónimo Hernández de Castro.

La obra se ve coronada con una espléndida selección fotográfica de noventa y ocho fotografías, con sus respectivos pies de foto. Felicitamos sinceramente tanto al Director del Centro de Historia Universitaria Alfonso IX, de la Universidad de Salamanca, como al Coordinador técnico del mismo, por este ingente esfuerzo y esperamos que su ejemplo sirva como acicate para proyectos de idéntica arboladura en otras instituciones que tienen todavía pendiente esta asignatura con el presente y con su historia.

Miguel Anxo Pena González

Antonio García y García, *Historia del Concilio IV Lateranense de 1215* (Salamanca: Servicio de Publicaciones UPSA 2005) 332 pp.

Cuando un autor escribe el Quijote, un pintor pinta las Meninas o un músico compone la Novena Sinfonía es que ha llegado a la cima, aunque pueda hacer todavía después muchas otras cosas. Creo que esto sucede a Antonio García y García con la publicación de su *Historia del Concilio IV Lateranense de 1215*. En el año 2002 las publicaciones de Antonio García y García eran nada menos que 32 libros y 277 artículos, teniendo entonces otros 10 artículos pendientes de publicación. Entre los libros de este preclaro y prolífico autor destaca la edición crítica de las Constituciones del Concilio IV de Letrán y de los comentarios de sus primeros glosadores, un libro de xii-518 páginas, editado en 1981 por la Políglota Vaticana. Una parte considerable de los estudios de A. García y García ha girado en torno a los concilios y a los sínodos diocesanos, siendo el director del *Synodicon hispanum*, del que se publicaron ya siete volúmenes y está en adelantada preparación el octavo. Pero el amor de juventud de AGG (muchas veces él se firma simplemente así) es el Concilio IV de Letrán de 1215, al que ha vuelto en muchas ocasiones, de suerte que no pocos de sus variadísimos estudios convergen en este Concilio medieval, que fue y es de suma importancia en la legislación y en la vida de la Iglesia. Algunos capítulos del presente libro fueron ya esbozados en anteriores publicaciones del autor, mientras que otros fueron expuestos con mayor extensión en otras sedes y ahora aparecen condensados en esta cimera obra. Se ha dicho que hay libros que se justifican solamente por su índice y ciertamente que eso es verdad en el presente caso. El índice de este libro es breve, pero enjundioso. Después de la relación de siglas y abreviaturas, contiene un prólogo y los siguientes doce capítulos: 1, Prehistoria del Concilio IV Lateranense. 2, Celebración del Concilio IV Lateranense. 3, Las constituciones del Concilio IV Lateranense. 4, El Concilio IV Lateranense y la Península Ibérica. 5, El Concilio IV Lateranense y Francia. 6, El Concilio IV Lateranense y las Islas Británicas. 7, El Concilio IV Lateranense y el Imperio. 8, El Concilio IV Lateranense e Italia. 9, La vida monástico-religiosa en el Concilio IV Lateranense. 10, El Concilio IV de Letrán y las Iglesias Orientales. 11, Impacto e iconografía del Concilio IV Lateranense. 12, La Biblia en el Concilio IV Lateranense. Apéndice: Un nuevo testimonio de un testigo de vista sobre el Concilio IV Lateranense. Fuentes y bibliografía. Todos los capítulos, a pesar de sus distintos temas, tienen una estructura similar. El capítulo primero, que se refiere a la prehistoria del Concilio, es muy interesante, pues en él se narran las alusiones a la celebración del futuro Concilio y se enumeran los concilios generales y los diversos sínodos de reforma que lo preludian. El capítulo siguiente describe con gran amenidad y viveza el desarrollo del Concilio desde su apertura hasta la promulgación de sus constituciones, al estudio de las cuales está dedicado enteramente el capítulo tercero. Como si de una novela se tratase, se lee el capítulo cuarto, que trata del Concilio Lateranense IV y la Península Ibérica, en

el que se estudia el entorno ambiental, la participación hispana en el Concilio y el enfrentamiento del arzobispo de Toledo Jiménez de Rada con otros arzobispos, especialmente con el arzobispo Compostelano, por asuntos del primado y cómo Inocencio III intentaba calmar este agrio enfrentamiento entre el arzobispo de Toledo y el de Santiago. Una considerable parte de este capítulo cuarto está dedicada al impacto del Concilio Lateranense en la Península Ibérica, y en esta exposición las págs. 112-145 están dedicadas a lo que llama 'Primeros reflejos del Concilio Lateranense en Castilla'. Estas páginas 112-145 se centran en el estudio del sínodo que el obispo Giraldo celebró en Segovia, sínodo que este estudio considera que es posterior al Concilio. Como al mejor escribano se le cae un borrón, creo que son demasiadas las páginas dedicadas a este asunto, que, además, no está justificado porque el sínodo del obispo Giraldo en Segovia es ciertamente anterior y no posterior al Concilio IV de Letrán, puesto que el dictamen de los árbitros acerca del sínodo está fechado en 1215. Este dictamen de los árbitros es muy sensato y moderado. Además, el motivo principal del enfrentamiento del obispo con la clerecía y con los laicos eran las deudas que el obispo había contraído y no pagaba y los tributos que pretendía exigirles. En este caso, pues, el más necesitado de reforma era el cortesano obispo Giraldo, que no se atrevía a regresar de Roma, a donde había ido para asistir al Concilio, por las deudas que en Segovia le reclamaban los clérigos y los laicos. Considero, por lo tanto, que no es correcta la interpretación que de estos hechos se hace en las mencionadas pp. 112-145. Pero una golondrina no hace verano, y esta insignificante minucia no empaña el esplendor de las restantes páginas de este magistral libro. Muy interesante es el capítulo quinto, en el que se trata del Concilio y Francia, con atención especial a la Cruzada Albigense. A las Islas Británicas está dedicado el capítulo sexto, en el que destaca la atención prestada al problema de Juan sin Tierra y también el impacto que las constituciones lateranenses tuvieron en aquellas tierras. Los dos capítulos siguientes se refieren a Alemania y a Italia, y son ambos muy interesantes, con una atrayente lectura, aunque están, como siempre sucede, cuajados de citas y de datos históricos. Por desgracia, en el capítulo octavo dedicado a Italia, el texto de las págs. 225-30 se repite en las págs. 230-35. Quizá por haberse trabucado el original en la imprenta o por una menos cuidada corrección de pruebas hay algunas otras repeticiones menores de algunos párrafos, por ejemplo en las págs. 17 y 18, 51 y 71, 53 y 72, 56 y 70, 108, 128, 248, 282, 290-91 y 308-09. El impacto que el Concilio Lateranense ejerció en la vida monástico-religiosa se estudia en el capítulo noveno, en el que, como siempre, se exponen los antecedentes históricos, la estructura jurídico-canónica de la vida monástico-religiosa a finales del siglo XII, la actitud de Inocencio III para con los religiosos y la legislación del Concilio acerca de la vida monástico-religiosa. Un capítulo muy completo y muy complejo es el dedicado al tratamiento que el Concilio Lateranense IV dispensó a los Orientales y viceversa, pero en este capítulo baja un poco de tono la brillantez de la exposición y hay bastantes erratas tipográficas. Los dos últimos capítulos de esta importante monografía exponen dos asuntos verdaderamente novedosos, como son la iconografía (donde se omite lo relativo a la iconografía en el MS de París) y

la Biblia en el Concilio IV Lateranense. El libro concluye con la edición del testimonio de un testigo de vista, que narra lo que él presenció en el Concilio y que es la verdadera guinda del libro. Este texto se conserva en un manuscrito de la Biblioteca universitaria de Giessen, donde A. García y García lo descubrió en 1961. Este testimonio y las fuentes y bibliografía de las págs. 319-32 serían ya justificación suficiente para encomiar este libro. Estamos, por lo tanto, ante la obra maestra de un maestro, a la que no ensombrecen algunas leves deficiencias y erratas tipográficas.

Francisco Cantelar Rodríguez