

ARCHIVO AGUSTINIANO



ARCHIVO  
AGUSTINIANO

REVISTA DE LOS PP. AGUSTINOS

VOL. LVIII. ENERO - DICIEMBRE DE 1964



VALLADOLID

**ES PROPIEDAD**

# El Culto litúrgico de la Virgen en la Orden de San Agustín

POR  
MOISÉS MENÉNDEZ VALLINAS, O. S. A.

## INTRODUCCION

### ELECCIÓN DE LA LITURGIA ROMANA

Creo necesario hacer preceder este trabajo de un estudio introductorio sobre la elección y observancia de la liturgia romana en la Orden de S. Agustín. No intento hacer un estudio específico y completo acerca de la liturgia romana. Sólo pretendo notar un hecho: la aceptación de la liturgia romana por la Orden de S. Agustín en la primera mitad del siglo XIII y su constante observancia a lo largo de su evolución (1).

Es un dato que conviene no olvidar, pues sólo teniendo esto en cuenta se puede llegar a una justa apreciación de la liturgia agustiniana en su significado y valor teológico.

En 1256, durante el Pontificado de Alejandro IV, diversas Congregaciones de ermitaños que vivían según la Regla de S. Agustín, se unen en una sola Corporación bajo la cabeza de un General (2). A la

---

(1) En aquellos tiempos las diócesis y familias religiosas nacientes gozaban de amplia libertad para organizarse y elegir las formas litúrgicas más propias a su carácter y organización, entre las que se contaba ya preponderante la liturgia romana.

(2) Las principales Congregaciones u Ordenes unidas se llamaban: Orden de San Guillermo, Orden del Bto. Juan Bueno, Frailes de Fabali, Frailes de Brettino. La Bula que confirmó la unión, aunque indica que no fueron sólo las predichas, no da el nombre de los otros elementos que pasaron a formar parte de dicha unión. EMPOLI, L. D.: *Bullarium Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Romae 1628, 18-20. Ediciones críticas. ESTEBAN, E., en *Anal. August.*, 5 (1913-14) 1-43, y, posteriormente, MEIJER, A., en *Augustianiana*, 6 (1956) 9-13.

historia pasó con el nombre de «Gran Unión» de la Orden de San Agustín. Antes de aquella fecha los Agustinos habían adoptado la liturgia romana (3), como consta por la Constitución *Pia desideria*, de Inocencio IV, del 30 de marzo de 1244 (4).

Pero no es fácil probar qué usos litúrgicos seguían aquellos ermitaños antes del 1244 data de la primera Constitución pontificia, que hace referencia al culto litúrgico en la Orden. No se conoce ningún estudio acerca de este período de la liturgia pre-agustiniana (5). Ciertamente un estudio sobre el particular tendría gran interés para determinar las causas de una elección decidida, pacífica y estable de la liturgia de la Curia Romana, pues no se conocen, como en algunas Ordenes, otras dificultades en su asimilación y práctica fuera de las comunes (6). Puede sostenerse, sin embargo, como más probable que tales ermitaños, antes del 1244, seguían la liturgia en uso en el lugar donde residían (7).

El problema, ciertamente, no queda resuelto, por eso al considerar la liturgia romana en relación con la Orden de S. Agustín, pensamos en un período concreto, del 1244 hasta nuestros días.

El siglo XIII ve nacer a la Orden Agustiniiana como una Corporación organizada, con un General al frente, semejante a Dominicos y Franciscanos. El problema del culto era lo primero que exigía una

(3) Si es cierto que en 1256, con la Gran Unión, los Agustinos comienzan a existir como Orden, con una organización nueva a estilo de los Franciscanos y Dominicos, no es menos cierto que anteriormente a esta fecha existían ya, formando primero monasterios independientes y más tarde sistemados en Congregaciones bajo el respectivo Superior General.

La Orden Agustiniiana, al menos la parte de la Toscana, se halla organizada en un sentido plenamente moderno, con su respectiva centralización desde que el Papa Inocencio IV, con la Bula *Incumbit Nobis* del 16 de diciembre de 1243, mandó aceptar a todos los ermitaños de la Toscana, excepto los de S. Guillermo, la «Regulam S. Agustini et Ordinem», y proveerse de un Prior General. MARIANI, U.: *Gli Agostiniani e la grande unione de 1256* (Roma 1957) y, con más detalle, ROTH, F.: *Cardinali Richard Annibaldi First Protector of Augustinian Order*, en *Augustiniana*, 2-4 (1952-54).

(4) EMPOLI, L.: *Ibid.* 165; POTTHAST, A.: *Regesta Pontificum Romanorum*, II, Berolini 1875, 962, n. 11315.

(5) Decimos pre-agustiniana si se quiere considerar la Orden de S. Agustín a partir de una fecha concreta y definitiva, el 1256.

(6) Véase, por ejemplo, respecto a los Franciscanos DIJK, A. VAN: *Il carattere della correzione liturgica di Fr. Aimone da Faversham*, en *Ephemerides Liturgicae*, 59 (1945) 184; LE CAROU, A.: *L'office divin chez les Frères Mineurs au XIII siècle*, Paris, 1928; LEÓN, A.: *François d'Assise et son oeuvre*, Paris, 1928.

(7) Así opina el P. E. Esteban en su estudio *De festis et ritibus sacris Ordinis S. Augustini...* en *Anal. August.*, 8 (1919-20) 111. Esto mismo prescribía S. Francisco en la regla de 1213: «Clerici faciant officium et dicant pro vivis et pro mortuis secundum consuetudinem clericorum». *Opus S. Franc. Reg.*, I, 3. Quaracchi 1940.

revisión u ordenación en una Orden que debía adaptarse a tiempos nuevos y que nacía en una época de grandes movimientos. Antes, San Francisco, después de probar otras experiencias, había establecido definitivamente en la Regla de 1223: «Clerici faciant divinum officium secundum ordinem sanctae Romanae Ecclesiae» (8). Pero ya anteriormente la Orden del Espíritu Santo seguía el uso de la Curia Romana (9).

¿Cuál era ese uso o costumbre de la Curia Romana, «consuetudinem romanae curiae», o «juxta Ecclesiae Romanae morem»? La precisión en este sentido resulta bastante difícil, dadas las modificaciones a que estuvo sujeto el Ordinario de la Curia durante el siglo XIII (10). Aquí nos interesa solamente conocer el hecho de la imposición o elección del uso de la Curia Romana.

Veamos el hecho en lo que respecta a la Orden de S. Agustín. El 30 de marzo de 1244, por la Constitución *Pia desideria devotorum*, Inocencio IV concedía a los «ermitaños de la Orden de S. Agustín de la Toscana» celebrar el oficio divino según el uso de la Iglesia Romana, en los siguientes términos: *Innocentius Episcopus Servus Servorum Dei. Dilectis filiis Priori et Fratribus Eremitis in Tuscia Ordinis S. Augustini, salutem et Apostolicam benedictionem.*

*Pia desideria devotorum eo debemus benigno favore prosequi, quo in ipsis Dei gloria et animarum salus noscitur contineri. Cum igitur perennis obtentu premii, sub Beati Augustini Regula Conditori omnium humiliter famulari e divinum officium secundum Ecclesiae Romanae consuetudinem elegeritis celebrare, Nos vestris precibus favorabiliter annuentes, dictam Regulam auctoritate Apostolica devotioni vestri duximus concedendam. Statuentes ut vos et successores vestros perpetuis futuris temporibus, observetis eandem et Officium ipsum secundum praefatam consuetudinem celebretis...*

Datum Lateran. secundo Kalendas Aprilis, Pontificatus nostri anno primo (11).

El *secundum Ecclesiae Romanae consuetudinem* viene traducido repetidamente en las Constituciones y en diversas definiciones de los

(8) *Opusc. S. Franc., Reg., II. Quaracchi 1904, 66.*

(9) Léiase en la regla: «Clerici in diurnis et nocturnis officiis consuetudinem romanae curiae observent». *Regula*, c. 27. PL. 217, 1143.

(10) DIJK, A. VAN: *Three manuscripts of a liturgical Reform*, en *Scriptorium*, 6 (1952) 213-42; FISCHER, C.: *Un Ordo de la Curie Romaine au XIV siècle*, en *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, 35 (1934) 106 ss.; ANDRIEU, M.: *L'Ordinaire de la Chapelle Papale et le Cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi*, en *Ephem. Lit.*, 49 (1935) 230-60.

(11) EMPOLI, L.: *Bullarium*, 165; POTHASST: *Regesta*, 1962 n. 11315.

Capítulos Generales de la Orden por la expresión *secundum Romanae Curiae morem*, con significado equivalente (12).

El oficio «según el uso de la Iglesia romana», no quiere decir según la costumbre en uso en las iglesias de Roma, sino según la práctica de la Curia papal (13), práctica que, tras las modificaciones que le han ido imponiendo los tiempos, se ha concretado en lo que hoy llamamos liturgia romana (14).

Al llegar a este punto podemos preguntarnos qué razones tenían estos ermitaños de S. Agustín para pedir el oficio de la Curia Romana. ¿Suponía esta elección la renuncia a una tradición en la Orden?

Las razones para adoptar el oficio de la Curia pudieron ser varias. La primera, una preocupación de unidad. Aquellos ermitaños que hasta la fecha de la agrupación en Congregaciones vivían en monasterios independientes, sin la sumisión a un Superior General común, advierten las nuevas exigencias del tiempo, la necesidad de un apostolado organizado, la necesidad del estudio y piensan en una organización, favorecida por los mismos Romanos Pontífices (15). La reorganización pedía un régimen propio y coordinación y unidad particular también en el culto y en las prácticas de la vida religiosa (16).

El oficio de la Curia, por otra parte, se había venido perfilando sucesivamente, reduciéndose poco a poco a través de las codificaciones de Gregorio VII e Inocencio III, y era el más apropiado a la nueva forma de vida de aquellos ermitaños por su brevedad y claridad.

Existía también una razón particular, extrínseca a la Orden, la rapidez con que se divulgaba este oficio (17), sobre todo después

(12) *Constitutiones Ordinis Eremitarum S. Augustini*. Venetiis 1508, I, 17 v., XXXVII, 33; *Additiones ad I*, f. 40; *Constitutiones O. E. S. A.*, Romae 1551, I, 3, XXXVI, 26 v.; *Constitutiones O. E. S. A.*, Romae 1625, 1.<sup>a</sup>, III, 6; *Anal. August.*, 3 (1909-10) 182; 7 (1917-18) 344 y 420.

(13) Entre el siglo XI y XII la Curia romana formó su Breviario. El Breviario de la Curia dependía del de la Basílica de S. Juan Laterano. Este, por diversos motivos, es abreviado y sufre una acomodación propia, según las exigencias de la Curia, parcialmente desde Gregorio VII a Inocencio III. Cfr. ALFONZO, P.: *I riti della Chiesa*, I. Roma 1945, 105; LE CAROU: *o. c.*, 176; CALLEWAERT, C.: *Liturgicae institutiones*, II. Brugis 1930, 60; BAEUMER, S.: *Histoire du Bréviare*, II. Paris, 1905, 22.

(14) Véase cualquiera de las historias del Breviario.

(15) Véase la Constitución *Incumbit Nobis*, de Inocencio IV, del 16 de diciembre de 1243; cfr. EMPOLI: *Ibid.*, 164; *Anal. August.*, 4 (1911-12) 274, n. 1; ROTH: *Cardinal Richard Annibaldi*, en *Augustiniana*, 2-4 (1952-54).

(16) Fue uno de los primeros problemas que hubieron de afrontar también otras Ordenes. Cfr. MANDONET: *St. Dominique, l'idée, l'home et l'oeuvre*. Gand 1921, 165-70; LAPORTE, V.: *Précis historiques du rite domin.*, en *Anal. Ord. Praedic.*, 1917-18; ROUSSEAU, L.: *De ecclesiastico officio frat. Praedicatorum*, *ibid.*, 1926-27.

(17) BAEUMER: *o. c.*, 63 ss.; RIGHETTI, M.: *Storia liturgica*, II. Milano



de la corrección del franciscano Aimon de Faversham, muerto en 1244 (18), hasta que S. Pío V lo impone definitivamente en 1568.

La elección del oficio de la Curia Romana no era abdicación de una práctica anterior incompatible u opuesta a este cambio, pues si hasta aquí seguía el propio del lugar (19), ahora sigue el propio del centro de la cristiandad. El paso no era violento. No se trataba de reforma, sino de adaptación que respondía a una exigencia de organización y de unidad.

Un año después de la Constitución *Pia desideria devotorum*, el 25 de septiembre de 1245, Inocencio IV, en la Constitución *Ut eo liberius*, confirmaba el privilegio concedido a la Congregación de la Toscana, extendiéndolo con todos los demás concedidos a dicha Congregación, a todas las Congregaciones de Ermitaños de S. Agustín «presentes y futuras» (20).

Es significativo que solamente a un año de distancia de la Constitución *Pia desideria devotorum*, todos los Agustinos, «ubilibet constitutos, tam praesentes quam posteros», participen del privilegio de rezar *juxta Romanae Ecclesiae consuetudinem*, concedido en un principio a la Congregación de la Toscana.

Estamos ya en el año 1248. El 30 de julio Inocencio IV expide otra Constitución, *Pio vestro Collegio*, donde confirma y amplía dicho privilegio: *Innocentius Episcopus Servus servorum Dei. Dilectis filiis Priori Generali et universis Fratribus Eremitarum S. Augustini in Tuscia, salutem et Apostolicam benedictionem.*

*Pio vestro Collegio, quos sibi libenter thesaurum quietae constientiae thesaurizat, id gratiae digne concedimus, quod ab eo fluctum mentis excutiat, et ipsum in spiritu tranquillitate disponat. Vestrae itaque precibus devotionis inducti, ut observantia moderni divini*

---

1955, 527; ALFONZO, P.: o. c., 106. Antes de los Agustinos la habían aceptado ya los Franciscanos y la Orden del Espíritu Santo.

(18) DIJK, A. VAN: *Il carattere della correzione liturgica di Fr. Aimone da Faversham*, en *Ephem. Litur.*, 59 (1945) 177-223; 60 (1946) 309-67.

(19) *Anal. August.*, 8 (1919-20) 111.

(20) La Constitución se expresaba en estos términos: *Innocentius Episcopus servus servorum Dei. Dilectis filiis Priori et Fratribus Eremitarum S. Augustini salutem et apostolicam benedictionem.*

*Ut eo liberius et libentius divinis possitis insistere obsequiis, quo potiozem fueritis a Sede Apostolica gratiam consecuti. Nos sincerum gerentes ad ampliationem vestrae Religionis affectum, paesentium auctoritate decernimus, ut privilegia et indulgentiae, libertates et immunitates perpetua Fratribus vestris in Tuscia dumtaxat morantibus concessa ad quoslibet alios vestrae Religionis et Ordinis Fratres constitutos, tam praesentes quam posteros, extendantur... Datum Lugduni, VII Kalendas Octobris, anno tertio. Anal. August., 4 (1911-12) 273-74.*

*officii, quod in Breviariis vestris, exacta diligentia correctum a vobis ex statuto Regulae vestrae juxta Ecclesiae Romanae morem, excepto Psalterio, celebrare debetis, sitis contenti perpetuo, necnon ut si aliqui vestrum in divino intersint Officio cum aliis celebrantes, tunc illud eis sufficiat et ad dicendum officium proprium minime teneantur, auctoritate vobis praesentium indulgemus... Datum Lugduni, tertio Kalendas Augusti, Pontificatus nostri anno sexto (21).*

El texto de la Constitución parece acusar una nueva diferencia de la *Pia desideria devotorum*, señalando la existencia del *moderni divini Officii*. La suposición de la existencia de una modificación del oficio de la Curia es obvia (22), aunque no se refiera esa modificación precisamente a la corrección llevada a cabo por Aimon de Faversham como opina el P. Esteban con Wadding (23). Las mismas palabras contenía verbalmente la Bula *Pio vestro Collegio*, de Gregorio IX, del 7 de junio de 1241, dirigida a los Franciscanos, que puede entenderse, como sostiene A. van Dijk, de la corrección del Breviario primitivo (24).

A la Constitución del 1248 de Inocencio IV siguieron las Constituciones *Ut eo liberius*, del 25 de junio de 1255, y *Pio vestro Collegio*, del 26 de junio del mismo año, de Alejandro IV, confirmando los privilegios concedidos por su predecesor a los Agustinos (25).

Las Constituciones y privilegios pontificios dejan, pues, sentada la base de una tradición litúrgica en la Orden Agustiniiana, antes y después de la Gran Unión, siguiendo los pasos y la evolución de la liturgia romana. La legislación propia ha venido confirmando y urgiendo año tras año esa tradición que tiene principio en el siglo XIII, uniendo estrechamente el culto de la Orden a la liturgia romana.

Las antiguas Constituciones de la Orden promulgadas en Ratisbona el 1290 y las publicadas en Roma por el General Gerónimo Seripando en 1551, expresamente determinan, después de tratar del oficio de la Virgen María, que se celebre el oficio divino en el coro *secundum modum Romanae Curiae, prout est in Breviario ordinatum* y hacen constar entre los libros que debe poseer todo convento para

(21) EMPOLI, L.: *Bullarium*, 172; POTTHAST: *Regesta*, II, 1093, n. 12991.

(22) CHOLAT, A.: *Le Bréviaire de Sainte Clare*. Paris, 1904, 44; RADULFO DE TONGRES: *De canonum observantia*, Prop. XXII, Mohlberg, II, 125.

(23) *Anal. August.*, 8 (1919-20) 113; WADDING: *Annales Minorum*. Roma 1731, III, 112. Así parece pensar también LE CAROU: *o. c.*, 203, 145, 178, y CALLEWAERT: *o. c.*, II, 61.

(24) DIJK, A. VAN: *Il carattere della correzione liturgica...*, en *Ephem. Liturg.*, 60 (1946) 330.

(25) *Anal. August.*, 4 (1911-12) 274-75; EMPOLI: *Bullarium*, 10.

el uso del coro «unum lectionare, in quo de nocte legantur lectiones debitae *secundum rubricam Officii Romanae Curiae, quod tenet et observat Ordo noster*» (26).

Tratando del Calendario, las Constituciones del 1551 especifican aún: «Ut in divino cultu et horis canonicis, precibus quoque et cantu, quantum fieri potest, uniformitas appareat exterior, volumus ut in quolibet conventu nostri Ordinis Prior in tabula una, quae in choro affixa maneat, describi faciat Calendarium, *secundum ordinem Romanae sedis*, quem ordinem in quotidiano officio, in solemnitatibus Domini nostri Jesu Christi, Beatae Mariae semper Virginis et aliorum sanctorum, tam quoad diem solemnitatis ipsorum, quam quoad octavas sequi omnes debeant...» (27). No olvidan este punto tampoco al tratar en el cap. XXXVI de las cosas de que han de interrogar los Visitadores: «Inquirant utrum fratres conveniant ad capitulum, sicut debent... an omnes sacerdotes in missarum celebratione et omnes et singuli fratres in persolvendo divino officio *uniformiter se habeant et secundum morem Romanae curiae*» (28).

Casi paralelamente a las Constituciones de 1290, el Cap. General de Nápoles de 1300 establecía que todo clérigo profeso en la Orden que «horas canónicas *secundum Rubricam et modum sanctae matris ecclesiae et nostrae religionis*, non dixerit... subiceat ipso facto, per VIII dies penae gravioris culpa» (29). Posteriormente, en el Capítulo de París de 1329, se confirmaba una definición del Capítulo florentino de 1326 en que se ordenaba: «Item praesenti definitione stricte precimus singulis prioribus provincialibus, quatenus in omnibus locis suae provinciae pervigilem habeant diligentiam circa divinum officium ut distincte et punctatim atque morose dicatur, *et quod in omnibus servetur forma ecclesiae*, sicut in ejus rubricis continetur, tam de commemorationibus fiendis quam sanctorum solemnitatibus celebrandis, ita quod nulla festa seu sanctorum officia celebrentur *nisi secundum formam universae ecclesiae*» (30).

Durante el siglo XIV y XV y posteriormente se multiplican las prescripciones acerca de la observancia de la liturgia romana, precisando a cada paso la uniformidad con ella, según las modificaciones o disposiciones que se van sucediendo en su historia. Volveremos sobre

(26) *Constitut.*, 1508, I, 17 v., XXXVII, 33; *Additiones* ad I, f. 40; *Constitut.*, 1551, I, 3, XXXIX, 31.

(27) *Constitut.*, 1551, III, 3 v.

(28) *Ibid.*, XXXI, 26 v.

(29) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 19.

(30) *Anal. August.*, 4 (1911-12) 9, 83.

este aspecto al referirnos a la evolución de la liturgia y su imposición y observancia en la Orden.

Al adoptar la liturgia de la Curia romana, la Orden de S. Agustín no renunció a los derechos comunes con otras Ordenes que no se habían conformado con dicha liturgia de formar un santoral propio e imponerse nuevos rítos y nuevas solemnidades, especialmente en honor del Señor y de la Virgen.

Efectivamente, aparte de aquellas solemnidades y oficios prescritos por el Ordinario de la Curia, la Orden Agustiniiana adopta y celebra nuevos oficios, propios del lugar o especialmente relacionados con ella, o bien los mismos de la Curia los celebra en rito mayor guiada de la devoción. A menudo ocurre esto en la celebración de los misterios o títulos de la Virgen, viéndose seguida posteriormente, en algunos casos, por el mismo Calendario de la Iglesia. Era una constante tradición eclesiástica que permitía y estimulaba la iniciativa particular de algunas diócesis y familias religiosas a celebrar e instituir nuevas fiestas, cultivando en sus hijos el espíritu de imitación y de piedad.

#### EVOLUCIÓN DE LA LITURGIA DE LA CURIA Y SU IMPOSICIÓN Y OBSERVANCIA EN LA ORDEN

La evolución de la liturgia de la Curia suponía, en cada caso, un paso adelante en la liturgia de la Orden. Por eso debe mantener constante vigilancia no sólo sobre las innovaciones del Calendario de la Curia, sino también sobre el Ordinario y el Santoral propio enriquecido año tras año con nuevas festividades, particularmente de la Virgen —especialmente relacionadas con la Orden o propias de algún lugar—, cuya celebración nacía indudablemente de una devoción sincera a la Madre de Dios, para ajustarlo a las formas nuevas del Ordinario de la Curia. La liturgia de la Orden siguió las vicisitudes de la liturgia romana en su evolución, hasta la reforma de S. Pío V, que culmina en la corrección de S. Pío X. Era lógica consecuencia de la aceptación del oficio de la Curia.

Después de las reformas que tuvieron lugar durante los pontificados Inocencio III y Gregorio IX y después de la corrección de Aimon de Faversham, el Breviario de la Curia romana se divulga rápidamente gracias, en gran parte, a las Ordenes religiosas que lo habían adoptado

como propio y lo habían llevado y extendido en diversas naciones (31). Transcurren los años y se introducen nuevos ritos, aumenta el sanctoral y se impone nueva revisión y atención al Breviario propio y al Misal (32). Al paso de las modificaciones del Calendario de la Curia la Orden va promulgando sus propias disposiciones e imponiendo su observancia.

Inmediatamente después de la Decretal de Bonifacio VIII de 1298, que imponía rito doble en las festividades de los Apóstoles, Evangelistas y Doctores (33), a pesar de que el Ordinario propio celebraba algunas en rito mayor-doble, se hace cumplir dicha rúbrica en la Orden (34). Más tarde siguiendo las Decretales de Clemente V, se ordena el oficio del Corpus Christi «cum suis octavis» «quinta feria post octavas Pentecostés» (35) y en 1324 el Capítulo de Montpellier imponía el oficio de *Sancta María ad Nives* en toda la Orden definiendo: «Item cum habentes officium Romanae Curiae debeamus nos eidem in officio conformare divino, et secundum dictam Curiam officium Nivis de beata Virgine in die beati Dominici celebretur, deffinimus et praesenti deffinitione mandamus celebrationem dicti officii in dicta die per totum nostrum Ordinem» (36).

Con decisión evidentemente, las Adiciones de Tomás de Argentina a las Constituciones, llevadas a cabo por comisión del Cap. de París de 1345 y aprobadas en el de Pavia del 1348 (37), insisten sobre las propias Constituciones: «Circa primum capitulum constitutionum de divino officio, addicimus quod priores provinciales in omnibus locis suae provinciae pervigilem habeant diligentiam circa divinum officium ut distincte et punctatim ac morose dicatur. *Et quod in omnibus servetur forma romanae curiae*, tam in festis quam in commemorationibus sanctorum» (38).

(31) BAEUMER: *Histoire du Bréviaire*, II, 63 ss.; CALLEWAERT: *Institutiones liturgicae*, II, 61. Al lado de los Franciscanos, los Agustinos toman también gran impulso contribuyendo a la divulgación del Breviario.

(32) Véase el curso del Breviario de la Curia en RIGHETTI: *Storia liturgica*, II, Milano 1955, 521-30.

(33) DELORME: *Bulle de Boniface VIII élevant au rite double les fêtes des Apôtres, des Evangélistes et des quatre Docteurs de l'Eglise latine*, en *La France Franciscaine*, Serie, II, t. VIII, n. 3, 651 ss.

(34) *Anal. August.*, 16 (1937-38) 5. En el capítulo de Viterbo de 1312, en veneración a la Santa Madre Iglesia, se extiende a toda la Orden la Dedicación de las basílicas del Santísimo Salvador y de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo, hasta entonces sólo prescritas en las iglesias de la Orden de Roma. *Anal. August.*, 3 (1909-10) 151.

(35) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 229.

(36) *Ibid.*, 468.

(37) *Anal. August.*, 4 (1911-12) 275-76.

(38) *Constituciones O. E. S. A.* 1508. *Additiones ad I*, f. 40.

Para aliviar el peso de los oficios largos, de los oficios de Dominica, feria o fiesta simple que tenían 18 ó 12 salmos y llevaban consigo otras cargas secundarias (39), venían introduciéndose, sobre todo, las fiestas de nueve lecciones. Juan XXII (1316-1334) había concedido nueve lecciones a las fiestas de los santos que antes se celebraban en rito simple (40). Clemente VI (1342-1352) ordenó lo mismo respecto a los santos que sólo tenían conmemoración. Aumentaron también las octavas y se elevó su solemnidad (41). En consecuencia, una definición del Capítulo General de Florencia, confirmada posteriormente, establecía: «Item quod festa quae fiebant olim cum tribus lectionibus de coetero cum novem lectionibus fieri teneantur. Similiter nullum festum commemorationis peragatur in aliquo die festi duplicis, sed transferatur ad alium diem sequentem cum novem lectionibus peragendum, cum in talibus festis trium lectionum et commemorationum per Romanam Ecclesiam sic fiat, ad cujus observantiam sumus in horis canonicis obligati» (42).

De los capítulos de 1377, 1385 y 1397 se conocen también determinaciones particulares referentes al Calendario de la Orden, a fin de conformarlo con el de la Iglesia (43).

El Misal de la Curia viene, como el Breviario, sometido a diversas modificaciones (44). A ello responden repetidas determinaciones del Ordinario de la Orden. Baste aludir a ello para no desviarnos de nuestro tema. Pero con la divulgación del Breviario de la Curia se da en la confusión, introduciéndose una profusión casi arbitraria de ritos y fiestas que desfiguraban su carácter primitivo. En el siglo xv gozaban aún las iglesias particulares de libertad para organizarse litúrgicamente como preferían. Todo contribuyó a la decadencia del culto. Se imponía, pues, una revisión.

Las correcciones llevadas a cabo por voluntad de León X (1513-21) y la reforma del Card. Quiñones no consiguieron mejorar la si-

(39) BISHOP, E.: *Liturgica Historica. On the origin of Prymer*. Oxford 1918, 211-12; LEROQUAIS, V.: *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, I, París, 1927. *Introduction*, IX; CALLEWAERT: *o. c.* II, 62.

(40) MERCATI, G.: *Appunti per la storia del Breviario Romano nei sec. XIV, XV, Trattii dalle «Rubricae novae»*. Roma 1903, 13; BATIFFOL, P.: *Histoire du Bréviaire Romain*, ed. 3e. París 1911, 253.

(41) MERCATI: *o. c.*, 24.

(42) *Anal. August.*, 4 (1911-12) 473. Esta definición fue aprobada en los capítulos de Colonia en 1374 y el de Verona en 1377. *Anal. August.*, 5 (1913-14) 12 y 32.

(43) *Anal. August.*, *ibid.*, 34, 52, 150

(44) ALFONZO, P.: *I riti della Chiesa*, II, 22; BRINKTRINE, I.: *Ordo et Canon Missae*, en *Ephem. Liturg.*, 51 (1937) 198.

tuación. Llega en fin el ordenamiento de Pío V. El Concilio de Trento remitió a la S. Sede la obra de reforma del Breviario. Con la Bula *Quid a nobis* del 9 de julio de 1568, Pío V mandaba observar el Breviario editado por él y establecía: «Breviarium ipsum nullo unquam tempore vel totum vel ex parte mutandum, vel ei aliquid addendum, vel omnino detrahendum (45). La reforma era sabiamente tradicionalista y progresista a la vez: Suprimía los Breviarios antiguos que no llevaran doscientos años, al menos, en legítimo uso y prohibía cualquier adición o modificación del nuevo Breviario sin antes obtener de la S. Sede facultad para ello.

Las disposiciones de Pío V implicaban para la Orden de S. Agustín, que seguía el Breviario romano, la supresión del Calendario propio, en el que habían formado parte diversas solemnidades y oficios de la Virgen, relacionados algunos especialmente con la Orden y que más tarde pasaron al Calendario universal. Con esto debía renunciar también en el futuro a incluir libremente en el Calendario propio nuevas festividades del Señor y de los Santos y a una constante competencia en honrar a la Madre de Dios con nuevos títulos y prácticas, fuera de las contenidas en el Calendario de la Iglesia, sin autorización de la Sede Apostólica.

A base de estas normas se rige en el futuro, hasta Pío X podría decirse, el curso de la liturgia de la Orden (46). No obstante estas determinaciones, en el largo período desde 1568 hasta nuestros días, la Orden obtuvo, en diversas épocas, facultad de la S. Sede para introducir en el Calendario propio nuevos oficios de la Virgen, observando, por otra parte, las disposiciones y modificaciones sucesivas del Breviario de la Iglesia.

En los capítulos que siguen veremos particularmente el curso de las fiestas de la Virgen, dentro de la liturgia de la Orden, en las diversas etapas del Breviario.

---

(45) Véase la Bula al principio del Breviario de Pío V.

(46) ESTEBAN, E.: *De festis et ritibus...*, en *Anal. August.*, 8 (1919-20) 16 (1937-38). El P. Esteban es el que hasta la fecha ha estudiado mejor el proceso de la liturgia en la Orden Agustianiana antes y después de S. Pío V.

## CAPITULO I

ESTADO Y SIGNIFICACION DEL CULTO MARIANO EN LOS  
PRIMEROS DIAS DE LAS ORDENES MENDICANTES,  
PARTICULARMENTE DE LA ORDEN DE S. AGUSTIN

El siglo XIII fue de gran trascendencia litúrgica. Con las nuevas formas que adoptaba la liturgia, el culto mariano se iba definiendo también y progresaba en su expansión.

Dentro de este movimiento litúrgico nace la Orden de S. Agustín. Pero no se puede apreciar el ambiente litúrgico mariano del siglo XIII, época en que hemos de situar a la Orden, sin antes conocer los datos más sobresalientes del culto de la Virgen, anteriormente a esta fecha. A partir del siglo XIII comienza una era nueva, mas el curso precedente de la liturgia mariana nos interesa también como explicación y base de una etapa litúrgica de la que hemos de ocuparnos. La liturgia ha registrado el progresivo y considerable desarrollo que ha conseguido el culto mariano desde el alto medioevo, quedando sus formularios como testimonio y argumento de la fe cristiana de todos los tiempos (1).

Un culto litúrgico de la Virgen propiamente dicho no aparece en Occidente antes del siglo V (2). El Concilio de Efeso, sin embargo, con la proclamación de la Maternidad divina de María, da un paso decisivo hacia un esplendor litúrgico mariano. El misterio de la Madre-Virgen se presentará como el gran tema en torno al cual se desenvuelve la liturgia mariana, abriéndose progresivamente sus formularios a la influencia del pensamiento teológico, notando los pasos de la evolución de la teología mariana y subrayando cada vez con más insistencia las consecuencias de aquel gran misterio.

Las iglesias consagradas al nombre de María se multiplican (3) y entran con ello en el culto litúrgico las imágenes de la Madre de Dios (4). La liturgia mariana prospera con el movimiento ascético teológico después de los primeros siglos.

(1) BUGNINI, A.: *La Madonna nella liturgia Occidentale*, en *Mater Christi* (Collezioni di studi Mariani edita dalla Cattolica Fides-Edizioni), 147.

(2) CAPELLE: *La liturgie mariale en Occident*, en *Maria* (Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir, S. I., I, Paris 1949. 217; RIGHETTI: *o. c.*, II, 266.

(3) CECHELLI, C.: *Mater Christi*, I, Roma 1946, 191-273; RIGHETTI: *o. c.*, 268.

(4) CECHELLI: *o. c.*, 201 ss.; GARRUCCI: *Storia dell'arte cristiana*, III, 13 ss.; RIGHETTI: *o. c.*, 270 ss.



A principios del siglo VI, en Roma y las Galias se había introducido ya en el Canon de la Misa la conmemoración de la Virgen: *In primis gloriosae semper Virginis Mariae Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi* (5), que es una solemne confesión de la dignidad de la que es Madre de Dios y siempre Virgen. La *Dormitio Beatae Mariae*, la *Anunciación* y la *Natividad*, se impusieron en Roma por influencia bizantina. Las fórmulas de la misa se leen ya en el Gelasio (6). La *Purificación*, en cambio, no aparece con un carácter prevalentemente mariano hasta después del Papa Sergio I († 701) (7). El mismo Papa, a últimos del siglo VII, imponía una procesión en honor de la Virgen en las cuatro solemnidades marianas (8). La liturgia hacía concentrar la reflexión cristiana en la persona de María, dando ocasión a las solemnes homilias y a una vasta literatura, presentándose a la vez como un excelente instrumento de la evolución teológica.

El culto litúrgico mariano adquiría, de día en día, formas más concretas, al principio en torno a las fiestas de la Asunción, Anunciación, Natividad y Purificación y más tarde, sobre todo a partir de la época carolingia, en torno a otras festividades y prácticas religiosas instituidas en su honor. El culto mariano representa una auténtica tradición teológica. El Oficio parvo de la Virgen que se recitaba ya en el siglo X, se hace común en la Iglesia gracias a S. Pedro, Damián († 1072) y a Urbano II, que lo recomienda en el sínodo de Clermont en 1095 (9). En este período seguramente hay que buscar los autores de diversas oraciones, himnos y composiciones marianas que entran en la liturgia en la misma época con el *Ave María*, *Alma Redemptoris Mater*, *Quem terra pontus, sidera* y *Salve Regina*.

En la evolución del culto mariano, durante este tiempo, tienen un papel preponderante los centros monásticos. En la liturgia benedictina, desde el principio, el culto de la Virgen ocupa un lugar significativo. Son los mismos benedictinos, en efecto, quienes dan un im-

---

(5) BATIFFOL, P.: *Leçons sur la Messe*, ed. 7.<sup>a</sup> Paris 1920, 226-28; véase, sin embargo, la data que señala FELTOE: *The Saint commemorated the Roman Canon*, en *The Journal of Theol. Studies*, 1914, 226-36.

(6) DUCHESNE, L.: *Origines du culte chrétien*, ed. 4.<sup>a</sup> Paris 1925, 288 s.

(7) RIGHETTI: *Storia liturgica*, II, 275; CAPELLE: o. c., 244.

(8) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 337, 376, 381; BAUMER, S.: *Histoire du Bréviaire*, I, Paris 1905, 430.

(9) LEROQUAIS, A. V.: *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, I, Paris 1927, Introduction XVIII-XIX; BERNOLDO DE CONSTANZA: *Microlog. de eccles. observ.*, c. 60, PL. 151, 1020; VENERONI, P.: *Manuale della sacra liturgia*, II, Pavia 1897, 203.

pulso propio a las prácticas del sábado dedicado a la Virgen, a las misas votivas y al Oficio parvo, contribuyendo notablemente a este fin con la pluma (10). Posteriormente también los Cistercienses (11) y Premonstratenses (12). De este modo se establece una íntima y eficaz relación entre la literatura religiosa, la teología y la liturgia mariana.

La piedad privada y pública del siglo XII dejaba una rica tradición mariana al siglo siguiente. Una Orden, pues, que aparece en el siglo XIII necesariamente nace dentro de una tradición y de un ambiente mariano. Es justo constatarlo para poder valorar su contribución particular.

Las Ordenes Mendicantes nacen como una exigencia del tiempo de la época y están llamadas a encarnarlo, a asimilarlo para incorporarlo a su misión. El siglo XIII es escenario de una importante iniciativa religiosa y cultural. En el aspecto litúrgico puede sintetizar una etapa importante. La tradición litúrgica mariana ha seguido el curso de la liturgia general del Breviario y del Misal. El siglo XIII la recibe intacta. Las cuatro antiguas festividades de la Virgen se celebran en toda la Iglesia. Desde León IV, la Asunción viene celebrándose con Octava; la Natividad la obtendrá también en 1243 del Papa Inocencio IV (13). Si bien no entra en la liturgia de la Curia hasta bastante más tarde, la fiesta de la Concepción, desde tiempo atrás, se celebraba en diversas iglesias (14).

Aunque el objeto formal de estas festividades no sea desde un principio claro y bien determinado, la solemnidad litúrgica conduce siempre a la reflexión y al progreso doctrinal. Los formularios litúrgicos van revelando progresivamente un carácter más específico y determinado.

El *Ave María*, cuyo uso comenzó a popularizarse desde el si-

---

(10) LECLERQ, J.: *Devotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin*, en *Maria* (Études sur la S. V...), II, Paris 1952, 549.

(11) AUNIORD, J. B.: *Cîteaux et Notre Dame*, en *Maria*, II, 579-624.

(12) REUVIAUX, L.: *La devotion a Notre Dame dans l'Ordre de Premonstre*, *ibid.*, 713-720.

(13) JUGIE, M.: *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano 1944, 198; CAPELLE, B.: *La fête de l'Assomption dans l'histoire*, en *Ephem. theol. Lovanien.*, 1926, 33-45; BUGNINI: *o. c.*, 130-32; DIJK, A. VAN: en *Arch. Franc. Hist.*, 1955, 452; DURANDO: *Rational. div. offic.*, I. VII, c. 28, n. 3.

(14) VACANDARD: *Les origines de la fête et du dogme de l'Immac. Conception*, en *Études de critique et d'histoire religieuse*, serie III, 218-307; BISHOP, E.: *On the origin of the feasts of the Concep. B. V. M.*, en *Liturgica Historica, Oxford* 1918, 238-59; CECCHIN, A.: *La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa Occidentale anteriore al sec. XIII*, en *Marianum*, 5 (1943), 51-114.

glo x (15), se introduce ya en el siglo XIII antes y después del oficio de la Virgen, como atestigua el mismo Durando (16). Después del siglo XII el *Sub tuum praesidium* se recita como antifona al *Nunc dimittis* en el oficio parvo (17). En ambas fórmulas recoge la liturgia un sentido profundamente teológico que parte y conduce al misterio de la Maternidad, cuya grandeza despierta la alabanza y la admiración y ofrece, al mismo tiempo, confianza para la súplica.

Índice y exponente de la piedad mariana es la divulgación del Oficio parvo que en un principio era privativo de pocas comunidades monásticas (18). En esta época ya lo prescriben al clero algunos concilios particulares (19). Con la extensión del Oficio parvo entra en funciones un importante elemento de difusión de la piedad mariana.

En este mismo período, sobre todo ya con el favor de las Ordenes Mendicantes, entran en uso en el Breviario las cuatro antifonas finales del oficio (20).

Las Ordenes Mendicantes son hijas, pues, de este ambiente mariano cuyo espíritu y exuberancia introducen en la propia organización litúrgica. La tradición litúrgica mariana se hace abrir las puertas en estas nuevas Ordenes, pero no quiere decir esto que asimilen indistintamente la herencia tradicional, pues el vigor y el espíritu con que nacen les obliga a despegarse, en cualquier caso, de lo inveterado para elegir una fórmula litúrgica propia. No obstante, a las nuevas Ordenes pasarán las principales prácticas litúrgicas comunes o particulares, más aún, ellas mismas revelarán tal iniciativa en la divulgación del culto mariano que influirá en toda la Iglesia (21).

En lo que respecta a la Orden Agustiniense es fácil notar la discreta adaptación a lo común, a lo tradicional y el surgir de algunas

(15) LECLERQ, H.: *Marie, Je vous salue*, en *Dictionnaire d'Archeol. et Liturgie*, X, 2, col. 2043-2062; ROSCHINI, G. M.: *L'Ave Maria* (Note storiche), en *Marianum*, 5 (1943), 177-185, con amplia bibliografía.

(16) *Rational. div. offic.*, V, II, 6; ROSCHINI: *o. c.*, 181 s.

(17) MERCENIER, F.: *La plus ancienne prière à la sainte Vierge*, en *Quest. liturg. et par.*, 1940, 33-36; DELAMARE, J.: *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge, Sub tuum praesidium*, en *Vie spirit.*, 95 (1956), 149-59.

(18) BATIFFOL: *Histoire du Bréviaire romain*, ed. 3.<sup>a</sup>, Paris, 1911, 225; LEROQUAIS: *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*. Introduction, I, Paris 1927, X; LECLERQ: *Maria* (Études sur la s. Vierge...), II, 553, 560; BERNARD: *La dévotion mariale dans l'Ordre de saint Benoît*, en *Bulletin de la société française d'études mariales*, Paris 1937, 95-143.

(19) HEFELE: *Conciliengeschichte*, V, 729, 783.

(20) BAEUMER: *o. c.*, II, 54; ALFONZO: *o. c.*, I, 170; GOLUBOVICH: en *Arch. Franc. Hist.*, III, 70; LE CAROU: *L'office divin chez les Frères Mineurs au siècle. XIII* (extracto de la tesis doctoral), Paris 1928, 11.

(21) Véase en *Maria* (Études sur la S. V...), II, Paris 1952, el fácil desenvolvimiento del culto mariano en las Ordenes religiosas.

formas nuevas del culto privado. En 1244, doce años antes de unirse todos los Agustinos en una Corporación, como vimos anteriormente, la S. Sede concede a la Orden el Oficio de la Curia. Automáticamente, pues, la liturgia mariana de la Curia es aceptada por la Orden (22). El hecho se nos presentaría con cierta frialdad, poco espontáneo para fundar una tradición particular mariana en la Orden, si no fuera que estos ermitaños hasta aquella fecha seguían la liturgia monacal, o la liturgia propia del lugar donde residían probablemente más rica en prácticas y tradiciones marianas que la de la Curia (23). En 1244 esos ermitaños seguían sin duda otros usos litúrgicos que no regían aún en la Curia. El testimonio más antiguo que se ocupa directamente de las prácticas de la liturgia mariana en la Orden es el Ordinario y las Constituciones de 1290 (24). Pero estas Constituciones, con gran probabilidad, salvo ligeras modificaciones, repiten las prescripciones de las de 1244 (25).

En 1244 los Ermitaños de la Toscana, excepto los «Hermanos de San Guillermo», por mandato de Inocencio IV se reúnen en Capítulo General (26) y promulgan y aceptan unas Constituciones comunes (27). En 1254 son confirmadas por el mismo Papa (28). Estas, tras la «revisión» de 1274 (29), son sucesivamente aprobadas por los Capítulos de 1284, 1287 y 1290 (30). Son las llamadas Constituciones de Ratisbona. Nos es posible, pues, analizar el culto litúrgico de la Orden desde sus primeros días. En una fecha, por tanto, inmediata a la unión de 1244 hay que poner el primer documento que nos expone el panorama cultural mariano de los primeros días de la Orden (31).

De formas discretas, de cierta sobriedad jurídica, las prescripciones

(22) Vimos ya anteriormente algunas de las prácticas más comunes.

(23) Las liturgias particulares, en efecto, se dejaban más fácilmente llevar de la devoción inventando usos especiales, bastantes de los cuales se generalizan luego. Aparte de eso, la liturgia de la Curia en aquellos años caminaba tras una tendencia de abreviación y reforma.

(24) Las Constituciones y el Ordinario de 1290 se dieron a la imprenta en Venecia el 1508.

(25) *Anal. August.*, 1 (1905-06) 117; SAXONIA, J. DE: *Liber Vitasfratrum*. Ed. Arbesmann-Hümpfer, New York 1943, 466, n. 64.

(26) Véase la Constitución de Inocencio IV *Incumbit Nobis*. EMPOLI, L.: *Bullarium*, 164; POTTHAST: *Regesta*, II, 954, n. 11199; ROTH, F.: *Cardinal Richard Annibaldi*, en *Agustiniana*, 2-4 (1952-54).

(27) *Liber Vitasfratrum*, 174; *Anal. August.*, 1 (1905-06) 109-110.

(28) Véase la Constitución *Cum a Nobis* del 15 de febrero. EMPOLI: *ibid.*, 12; POTTHAST: *ibid.*, II, 1254, 15236.

(29) *Anal August.*, *ibid.*

(30) *Liber Vitasfratrum*, 175; *Anal. August.*, *ibid.*

(31) Sobre la fecha de composición del Ordinario probablemente puede decirse lo mismo que sobre las Constituciones de Ratisbona.

referentes al culto guardan la expresión exacta, ajena de redundancias, que hace pensar que, al adoptar la liturgia de la Curia, la Orden hubo de abandonar antiguas formas privadas del culto mariano, a pesar de que la aceptación del Ordinario de la Curia no le impidió conservar aún alguna propia.

La celebración, pues, de las cuatro festividades marianas, Purificación, Asunción, Anunciación y Natividad en aquellos primeros días de la Orden, conforme al uso de la Curia, viene notada ya en las mismas Constituciones de 1290, prescribiendo en esos mismos días Comunión a todos los religiosos (32). Más explícito, el Ordinario señala ya el rito con que han de celebrarse, lo mismo que el de las Octavas de la Asunción y Natividad (33). La tención, tanto de las Constituciones como del Ordinario al culto de la Virgen María, es frecuente. El Oficio parvo, del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente, tiene un lugar señalado al lado del Oficio divino. La significación que tendrá en toda la tradición agustiniana esta forma del culto mariano es notable. Su prescripción se extiende igual a los clérigos que a los conversos o hermanos de obediencia, quienes pueden, sin embargo, rezar en su lugar cierto número de *Pater Noster* y *Ave María* (34).

El Ordinario, impreso a continuación de las Constituciones en la edición véneta de 1508, tiene repetidas alusiones al culto litúrgico, a las prácticas de la Orden en honor de la Virgen. Se ocupa de las cuatro antífonas de Completas (35), del rito, rúbricas y otras particularidades que comportan el Oficio parvo (36), las Misas votivas (37) y las fiestas de la Virgen (38).

Las propias Constituciones hacen notar la fórmula de la profesión religiosa: «... facio professionem et promitto obedientiam Deo et *beatae Mariae Virgini*...», que el mismo Inocencio IV hacía obligatoria en la Bula *Admonet nos cura* (39), confirmando dicha fórmula —seguida igualmente en otras familias religiosas— en toda la Orden (40). El rito de la profesión, como tendremos oportunidad de

(32) *Constitut. de Ratisbona*, X, 20; *Ordinat.* XIV, 52 v.

(33) *Ibid. Ordinat.*, XIV, 52 v; XVII, 53 v; XXII, 54 v.

(34) *Ibid.*, I, 17 v; II, 17 v.

(35) *Ibid. Ordinat.*, XXX, 55.

(36) *Ibid. Ordinat.*, III, 51; VI, 51; VII, 52; XXI, 54; XXIV, 54; XXXIII, 57; XXVI, 60.

(37) *Ibid.*, VI, 51; VII, 52; XV, 53; XXXIII, 57; XXXV, 59.

(38) *Ibid.*, XIV, 52; XVIII, 53; XXII, 54; XXIX, 55; XXXIII, 57.

(39) EMPOLI: *o. c.*, 180; POTTHAST: *Regesta*, II, 1230, n. 14945.

(40) *Ibid. Ordinat.*, XVIII, 23.

comprobarlo, irá adquiriendo características marcadamente marianas en la legislación sucesiva de la Orden.

Al lado de la liturgia mariana en la Orden recibían unción y aire especial otras prácticas en honor de la Madre de Dios, como la de comulgar en sus festividades (41), el ayuno en sus vigiliass y en todos los sábados del año (42), y, sobre todo, una forma de devoción, la *Benedicta*, que en la piedad de la Orden ha obtenido favores especiales (43).

En estas proporciones que brevemente hemos delineado se encuentra en los primeros días de la Orden Agustinianna la liturgia mariana, en su aspecto común y privado. El justo significado de esta primera iniciación litúrgica lo revelará la creciente tradición mariana de la Orden que se extenderá hasta nuestros días.

## CAPITULO II

### OFICIO DE LA VIRGEN: VALOR Y ACTUALIDAD

En los libros litúrgicos y en la legislación agustianiana se constatan alusiones frecuentes al oficio de la Virgen. Es natural, el Oficio de la Virgen ha permanecido, desde sus orígenes, en el centro de la piedad mariana. Si se debe una particular atención a sus formularios —textos tomados en parte de la liturgia de la Asunción—, en que la figura de María aparece rodeada de gracia y de grandeza, el Oficio parvo alcanza también interés particularmente por haber llevado el culto y la piedad mariana a todos los ambientes, hasta a los mismos laicos. Desde el origen tiene el significado de una práctica específicamente mariana. Las mismas características presenta en los claustros religiosos.

Hoy en los formularios del Oficio parvo se puede admirar una bella síntesis doctrinal, en que destaca principalmente el misterio de la Madre-Virgen, la «Virgen perpetua». Formularios que son casi invariablemente los de la antigüedad, de ahí que la atención de la liturgia retorne especialmente sobre esas verdades.

En el Breviario distinguimos hoy tres clases de oficios: el *Commune festorum beatae Mariae Virginis*, el *Officium Sanctae Mariae*

(41) *Ibid.*, X, 20.

(42) *Ibid.*, XXII, 24.

(43) *Ibid.*, XXI, 54; XXX, 55.

*in Sabbato* y el *Officium parvum beatæ Mariæ Virginis*, situados en el mismo orden después del oficio *In Octava Dedicacionis Ecclesiae*. Pero cuando las Constituciones de la Orden o los Capítulos generales hablan del oficio de la Virgen, aun usando la denominación general, fácilmente dejan entender la alusión concreta al *Officium Parvum*. Las escasas referencias a los otros dos oficios son precisas y determinadas a épocas particulares que señalan el tiempo y circunstancias de su composición. El oficio parvo es el más antiguo y el que ha dado origen a los otros dos.

#### OFFICIUM PARVUM BEATÆ MARIÆ VIRGINIS

La distribución actual del texto del oficio parvo está estudiada conforme a las épocas del año. Los salmos del último nocturno varían igualmente según los días de la semana. La fisonomía tradicional se ha conservado en la forma actual del Oficio parvo. Es fácil, pues, el exámen y comprender la importancia del generalizarse de esta práctica desde el medioevo, sumándose a las fiestas del ciclo litúrgico que conmemoran algún privilegio específico o recuerdan alguna circunstancia de la vida de la Madre de Dios.

El Oficio parvo era el elemento principal de los libros de Horas. A últimos del siglo ix, Benito de Aniano introducía en la abadía de Cornelimünster el uso de los Salmos Graduales antes de Maitines. Por la misma época aparece la costumbre de recitar los Salmos Penitenciales y las Letanías de los Santos después de Prima. Un poco más tarde, hacia fines del siglo x, se ve nacer la piadosa práctica del Oficio parvo de la Virgen (1). Una vez implantadas en las abadías carolingias, estas prácticas se generalizan. Cluny las adopta en la segunda mitad del siglo xi y les asegura una prodigiosa expansión. El Cister y los Premonstratenses intentaron reaccionar en el siglo siguiente contra estos usos, pero era demasiado tarde (2). De las abadías se extendió a las catedrales y a los miembros del clero secular.

En el siglo xiii el uso de añadir al oficio canónico oficios y prácticas suplementarias era general en todo el Occidente. Sin haber sido

---

(1) BISHOP, E.: *On the Prymer*, en *Liturgica Historica*. Oxford 1918, 112; BATIFFOL: *Histoire du Bréviaire romain*, ed. 3.<sup>a</sup>, Paris 1911, 222 ss.; LEROUQUAIS, V.: *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, I. Introduction. Paris 1927, X.

(2) BATIFFOL: *l. c.*; BISHOP: *o. c.*, 229 ss.

objeto de prescripción alguna ello tenía fuerza de ley (3). Los testimonios más antiguos en favor del Oficio parvo se remontan al siglo x. La primera fecha es probablemente la de Ulrico de Augsburg, muerto en el 973. Además del Oficio divino, en los últimos años de su vida, decía el Oficio parvo de la Virgen, el de la Cruz y el de los Santos. Lo mismo se lee de Ugo de Flavigny (4). Por la misma época, siguiendo los usos de Einsiedeln, el Oficio parvo se recitaba todos los sábados desde la Octava de Pascua hasta la primera Dominica de Adviento. Poco después, el mismo uso entra en Monte Casino. El testimonio de S. Pedro Damiano, en el siglo xi, es sumamente valioso (5). Con el tiempo los testimonios se multiplican. Urbano II (1088-99) ordena a los clérigos la recitación diaria del Oficio parvo por el suceso de la Cruzada (6).

La extensión del rezo a todos los días de la semana es un dato muy importante en favor del culto de la Virgen. El uso del Oficio parvo continúa normalmente hasta el siglo xvi.

#### OFFICIUM SANCTAE MARIAE IN SABBATO

Sólo cuando, en el siglo xvi, sintiendo el peso e inconveniencia de las adiciones tradicionales al oficio divino, se piensa en una reforma radical, el Oficio parvo es sustituido por un nuevo oficio, el *Officium sanctae Mariae in Sabbato*. El oficio sabatino no era más que una acomodación del Oficio parvo del que se conservaban todos los elementos, creados por la Comisión para la reforma del Breviario bajo Pío V. Suprimiendo los oficios devocionales, Pío V conservaba el del sábado, pero en una forma orgánica, adaptada al mismo Breviario, con lecciones propias de los santos Padres para cada mes. Esta disposición, salvo ligeros retoques, es mantenida por Clemente VII (7).

La disposición del Oficio parvo permitió a Pío V construir la fórmula de un *Común* para las fiestas de la Virgen, que se multipli-

(3) BAEUMER: *Histoire du Bréviaire*, t. II, Paris 1905, 37 s.; LEROQUAIS: *l. c.*

(4) BISHOP: *o. c.*, 225, ss.

(5) MARTENE: *De antiq. monast. ritibus*, I, 2, 171; LEROQUAIS: *o. c.* XVIII-XIX; DEWICK, S.: *Fac-similes of Horae de beata Maria Virgine from english mss. of the eleventh century*. 1902, IX-XIX, 1-62.

(6) LEROQUAIS: *l. c.*; VENERONI, P.: *Manuale della sacra liturgia*, II, Pavia 1897, 203.

(7) DIJK, en *Ephem. Liturg.*, 69 (1935) 336-7; BAEUMER: *o. c.*, II, 207; HOLWECK, G.: *Fasti Mariani, Briburgi Brisgoviae* 1892, XIV; VENERONI: *o. c.*, II, 85.



caban constantemente: «Quando fit officium novem lectionum S. Mariae —dice una rúbrica— dicuntur tres sequentes Nocturni cum suis psalmis et antiphonis». Sólo bajo Pío IX fue creado un *Commune festorum beatae Mariae Virginis* independiente, que ha relegado definitivamente el Oficio parvo entre los suplementos del Breviario (8).

#### ACTUALIDAD DEL OFICIO PARVO EN LA ORDEN DE S. AGUSTÍN

En el siglo XIII el rezo del Oficio parvo era común en todo el Occidente (9). Diversos autores antiguos han querido ver la existencia de una obligación positiva de rezar el Oficio parvo (10). El hecho es que desde los primeros días en la Orden el rezo del Oficio parvo se impone con el Oficio divino, como una obligación estricta. Esta obligación formulada al principio en términos llanos, simplemente preceptivos, «fratres dicant...», «reverenter incipiant...», en la legislación sucesiva se inculca con evidente insistencia, aun en circunstancias en que debiera caer con otros oficios secundarios (11). La atención especial de la Orden al Oficio parvo era natural. Los usos y formas devocionales del siglo XIII, como el Oficio parvo, hicieron ambientar y una Orden que nace debe incorporar a su legislación prácticas sólidas, sobre las cuales ha de fundar una espiritualidad y una tradición propias.

Del rezo del Oficio parvo en la Orden antes del 1244, como insinuamos en el capítulo precedente, existe una fuerte probabilidad. Alrededor de 1244, sin embargo, época en que puede situarse la primera redacción de las Constituciones de Ratisbona, existe ya el testimonio explícito. He aquí el texto de las Constituciones de 1290, transcrito literalmente en las de 1551: «Audito primo signo ad matutinum festinent surgere omnes fratres munientes se signo crucis, et honeste atque compositae ecclesiam adeuntes antequam ingrediantur

(8) HOLWECK: *o. c.*, X-XI; CAPELLE, B.: *La liturgie mariale en Occident*, en *Maria* (Études sur la S. V...), I, París 1949, 235.

(9) LEROQUAIS: *o. c.*, X; véase, sin embargo, BATIFFOL: *o. c.*, 235.

(10) BAEUMER: *o. c.*, II, 38.

(11) Definimos y mandamos—es la fórmula legislativa—«quod preter festa capellarum alicuius conventi Ordinis officium Virginis nullatenus dimittatur...», «quod fiant duplicia festa sequentia, scilicet, festum sancte cecilie, lucie, agnetis et agate, et sancti guillelmi, nicolai et monice, et in his omnibus que fiunt de gratia non dimittatur officium domine nostre», «statuimus de novo celebrari duplex festum in festivitibus beati clementis et beatorum faviani et sebastiani, non omisso officio virginis marie domine nostre». *Anal. August.*, 5 (1913-14) 77; 3 (1909-10) 132 y 137.

aqua benedicta se aspergant, et ingresi inclinent se ante maius altare profunde et reverenter ac postea vadant stare in locis suis ordinate. Et idem modus intrandi ad omnes alias horas est servandus. Pulsato itaque ultimo signo et ad signum maioris dicto cum silentio *Pater noster*, fratres dicant *matutinum de beata virgine* stando. Deinde expletis matutinis beatae virginis, versi ad altare et crucis signaculo se signantes, quod tam in inchoatione horarum virginis quam Dei volumus observari, incipiant matutinum de tempore debito modo prosequentes secundum modum romanae curiae prout est in breviario ordinatum (12), juxta quod totum officium per anni circulum volumus observari» (13). El testimonio de las Constituciones parece suponer anteriormente el rezo del Oficio parvo en la Orden, impuesto por una disposición positiva, o simplemente por la fuerza de la tradición. Las Constituciones, en efecto, en este pasaje y en otros referentes al Oficio parvo no intentan directamente su imposición, sino que se limitan a señalar algunas rúbricas comunes, por lo demás, al Oficio divino (14). La prescripción del Oficio parvo se refiere aquí a los clérigos, pero veremos que se extiende también a los hermanos laicos (15). El rezo del Oficio parvo obligaba, pues, a todos los miembros de la Orden, clérigos y laicos.

¿En qué consistía el rezo del Oficio parvo? El libro de la Biblioteca Vaticana con la signatura *Incunab. Rossiana 984*, nos presenta el contenido y estado del *Officium Beatae Mariae Virginis secundum consuetudinem Romanae Curiae*, en 1474. El título varía según los manuscritos. Entre ellos se pueden notar, *Cursus, Horae beatissimae virginis Mariae, Horae beatae Mariae secundum usum romanum, Officium horarum beatae Mariae Virginis, Officium beatae Mariae Virginis* (16). En la Orden se emplean indistintamente, sobre todo los títulos *Horae beatae Virginis* u *Officium...* (17).

Si es verdad que las variaciones del texto de los libros de Horas se multiplican de diócesis a diócesis, no está menos comprobado, por el contrario, en cada iglesia particular, una invariabilidad y uniformidad absolutas.

(12) Las Constituciones de 1551 continúan: «Sed in fine cuiuslibet horae genibus flexis dicatur *Salve Regina*, cum versiculo *Ave Maria gratia plena. Resp. Dominus tecum. Oratio, Concede misericors Deus.*, juxta quod totum officium... *Constitut.*, 1551, I, 3.

(13) *Constitut.*, 1508, I, 17; *Constitut.*, 1551, I, 3.

(14) *Constitut.*, 1508, II, 17; *Ordinat.*, XXXVI, 60.

(15) *Constitut.*, 1508, II, 17.

(16) LEROQUAIS: o. c., XVII-XVIII.

(17) *Constitut.*, 1508, I, 17; *Constitut.*, 1551, I, 3.

Es importante tener en cuenta que la Orden de S. Agustín sigue la liturgia de la Curia. Del siglo XII al XVI la composición del Oficio parvo en Roma no varía (18). Podemos, pues, comprobar en un ejemplar de la Curia la composición del Oficio parvo de uso en la Orden que desde 1244 venía siguiendo el Breviario de la misma Curia.

El Oficio parvo de la Virgen comprendía siete partes: Maitines (19), Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. A los Maitines del día precedía el Nocturno y las Laudes del Oficio parvo (20).

(18) BISHOP: *o. c.*, 236; LEROQUAIS: *o. c.*, XXXVII.

(19) El Codex Stae. Annae, f. 226 v, dice: «Matutinum Sanctae Mariae dicitur ante Matutinum de die. Et Prima Sanctae Mariae post Primam de die, antequam dicatur: *pretiosa in conspectu Domini*... Et Tertia S. Mariae post Tertiam de die et sic pro Sexta et Nona Vesperae autem ejusdem ante Vesperas de die. Completas S. Mariae post Completorium de die.» LE CAROU: *L'Office divin chez les Frères Mineurs au siècle XIII* (extracto de la tesis doctoral), París, 1928, 8.

(20) El contenido de cada una de las horas era el siguiente:

MAITINES: Invitatorium: *Ave Maria*; ps. 94: *Venite, exultemus*; hymn: *Quem terra, pondus*; ant.: *Benedicta tu*; ps. 8: *Demine, Dominus noster*; ant.: *Sicut myrra*; ps. 18: *Caeli enarrant gloriam Dei*; ant.: *Ante torum*; ps. 23: *Domini est terra*; vers.: *Diffusa est gratia*; resp.: *Propterea benedixit*;... *Pater noster*, etc.;... *precibus et meritis Beatae Mariae semper Virginis et omnium sanctorum perducatur nos dominus ad regna caelorum*. R.: *Amen*; V.: *Jube domne benedicere*; bened.: *Nos cum prole pia*; R.: *Amen*; lec. 1.<sup>a</sup>: *In omnibus requiem quaesivi*; R.: *Sancta et immaculata virginitas*; V.: *Jube d.*; bened.: *Ipsa Virgo virginum*; R.: *Amen*; lec. 2.<sup>a</sup>: *Et sic in Sion*; R.: *Beata es Virgo Maria*; V.: *Jube domne*; bened.: *Per Virginem Matrem concedat nobis Dominus*; R.: *Amen*; lec. 3.<sup>a</sup>: *Quasi cedrus exaltata sum*; R.: *Felix namque es*;... *Te Deum laudamus*.

LAUDES: Ant.: *Assumpta est*; ps. 92: *Dominus regnavit*; ant.: *Maria Virgo*; ps. 99: *Jubilate*; ant.: *In odorem*; ps. 62: *Deus, Deus meus*; ant.: *Benedicta filia*; cant. trium puer.: *Benedicite*; ant.: *Pulchra es*; ps. 148: *Laudate Domin. de*; cap.: *Viderunt eam filiae Sion*;...; R.: *Deo gratias*; hymn.: *O gloriosa*; V.: *Benedicta tu in mulieribus*; R.: *Et benedictus fructus*; ant. ad Bened.: *Beata Dei Genitrix*; *Kirie et., Christe el., Kirie el.*; Oratio: *Deus qui de beatae...*

PRIMA: Hymn.: *Memento*; ant.: *Assumpta est Maria*; ps. 53, 84, 116; cap.: *Quae est ista*; V.: *Dignare me laudare te, Virgo sacrata*; R.: *Da mihi virtutem*; *Kirie el., Christe el., Kirie el.*; ...Orat.: *Deus qui virginalem aulam.*

TERCIA: Hymn.: *Memento*; ant.: *Maria virgo*; ps. 119, 120, 121; cap.: *Sic in Sion firmata sum*; V.: *Difussa est gratia*; R.: *Propterea benedixit*; *Kirie el., Christe el., Kirie el.*; orat.: *Deus qui salutis aeternae.*

SEXTA: Hymn.: *Memento*; ant.: *In odorem*; ps. 122, 123, 124; cap.: *Et radicavi*; V.: *Benedicta tu in mulieribus*; R.: *Et benedictus*; *Kirie el.*; orat.: *Concede.*

NONA: Hymn.: *Memento*; ant.: *Pulchra es*; ps. 125, 126, 127; cap.: *In plateis*; V.: *Post partum*; R.: *Dei Genitrix intercede*; *Kirie el.*; orat.: *Famulorum tuorum.*

VISPERAS: Ant.: *Dum esset rex*; ps. 109: *Dixit Dominus*; ant.: *Leva eius*; ps. 112: *Laudate pueri*; ant.: *Nigra sum*; ps. 121: *Laetatus sum*; ant.: *Jam hiems transit*; ps. 126: *Nisi Dominus*; ant.: *Speciosa facta es*; ps. 147: *Lauda Jerusalem*; cap.: *Ab initio*; hymn.: *Ave Maris stella*; V.: *Diffusa est gratia*;

Desde la Edad Media, los Monjes y el clero secular no se contentaban con el rezo del oficio canónico, de suyo bastante largo y absorbente. Su piedad no estaba satisfecha, pues al oficio impuesto por los reglamentos eclesiásticos añadían oficios suplementarios y preces de su elección. Entre éstos el Oficio parvo de la Virgen ocupaba lugar privilegiado (21).

La belleza de esta antigua práctica litúrgica del culto mariano le abrió camino en la devoción de la familia agustiniana, como se revela de la importancia que adquiere en la Orden y de las continuas referencias de su legislación.

Al capítulo primero de las Constituciones que establecía algunas rúbricas que habían de observar los clérigos en el Oficio parvo, sigue el texto del capítulo segundo determinando igualmente acerca de los hermanos laicos: «Fratres layci praemisso *Pater noster*, quod dicere debent sicut clerici ad omnes horas vel flexis genibus vel inclinati profunde, reverenter incipiant *matutinum de beata Virgine hoc modo: Domine labia mea etc. Deus in adjutorium etc. Domine ad adiuvandum me festina...*» (22). La insistencia de las Constituciones en que todos los religiosos, aun los hermanos de obediencia o hermanos laicos, menos instruidos, recen con el Oficio divino el Oficio parvo, es palpable. Pero previendo la dificultad de recitar el Oficio parvo por falta de instrucción, imponen en su lugar a los hermanos de obediencia un número determinado de *Pater noster* y *Ave María*, correspondiente a la importancia de cada hora del mismo: «Dicant autem *pro matutinis beatae Virginis XXV Pater noster* et in fine cuiuslibet excepto último dicant *Ave María*, etc. In fine autem ultimi *Pater noster*, cum dixerint: *Sed libera nos a malo*, subiungant: *Per Dominum nostrum*, etc. *Ÿ. Domine exaudi orationem...* Hoc quoque modo tam de

---

*Ÿ.*: *Propterea*; ant. ad Magnif.: *Beata Mater et intacta*; Kirie. Orat.: *Concede nos famulos tuos*.

COMPLETAS: *Ÿ.*: *Converte nos*; *Ÿ.*: *Et averte iram*; *Deus in adjutorium*; *Gloria*; ps. 128, 129, 130; hymn.: *Memento rerum conditor*; cap.: *Ego Mater pulchrae*; *Ÿ.*: *Ora pro nobis S. Dei G.*; *Ÿ.*: *Ut digni*; ant. ad Nunc dimit.: *Sub tuum praes. Kirie...*; Orat.: *Beatae et gloriosae semper virginis*. Cfr. *Officium Beatae Mariae Virginis secundum consuet. Romanae Curiae*. Venetiis, per Nicolaum Jenson, 1474 (Vaticana, Incunab. Rossiana 984).

(21) BAEUMER: *Histoire du Bréviaire*, II, 33, 37; LEROQUAIS: *o. c.*, IX; HOSKINS, E.: *Horae Beatae Mariae Virginis or Sarum ad Jork Primers*, 1901, VII-XVIII; WORDSWORTH, CH.: *Horae Eboracenses, The Prymer or Hours of the blessed virgin Mary*, 1920. Surtes Society, v. CXXXII, p. XIII-XLVII.

(22) *Constitut.* 1508, II, 17. Los mismos las de 1551, II, 3. El uso de recitar privadamente el *Pater noster* viene de los coros monásticos. En el siglo XIII se hace común yo esta práctica. ALFONZO, P.: *I riti della Chiesa*, I, Roma 1945, 169.

die quam de *beata virgine debeant* terminare. Deinde versi ad altare signent se signo crucis et incipiant matutinum de die eo modo quo *matutinum de beata virgine inceperunt*... Alias horas omnes tam de die quam de *beata virgine* excepto completorio, sic incipiant: *Deus in adjutorium meum*... Completorium autem sic incipiant: *Converte nos Deus* etc. *Deus in adjutorium* ut supra. Pro qualibet hora de die dicant VII *Pater noster*, sed pro vespers X. Et in fine cuiuslibet dicant: *Gloria Patri*, excepto ultimo. Et pro qualibet hora de *beata virgine* dicant VII *Pater noster* et in fine cuiuslibet dicant *Ave María*» (23). La legislación, como se ve, respecto a los hermanos de obediencia preveía igualmente la oportunidad de sustituir el Oficio parvo por otras prácticas. El rezo, sin embargo, de un número de *Ave María* y *Pater noster* les mantiene, en todo caso, dentro del espíritu de la práctica mariana (24).

El valor que se da a esta devoción se traduce en una constante vigilancia y preocupación de los Capítulos generales y de las Constituciones de la Orden. La misma prescripción respecto a los hermanos de obediencia se lee en las Constituciones de 1551, 1581, 1625, 1649 y 1686, insistiendo en que los hermanos *semper dicant officium beatae Virginis* (25).

Mientras a los religiosos sacerdotes la Congregación de Agustinos de Lombardía, al tratar del Capítulo General, imponía dos misas, uno del Espíritu Santo y otra de Difuntos, respecto a los hermanos establecía: «Et quilibet conversus ac Commissus suum Officium Defunctorum pro defunctis, et suum *Officium B. Virginis* pro benefactoribus devote dicat» (26). La reforma del Breviario que siguió al Concilio tridentino influyó decisivamente en la frecuencia del Oficio parvo (27). La reforma afecta también a los hermanos. La atenuación

(23) *Constitut.* 1508, *ibid.*

(24) Bien puede pensarse que fuera la carencia de conocimientos necesarios para la lectura o su inteligencia la que aconsejara suplir el Oficio parvo con cierto número de *Pater noster* y *Ave María*, como se concluye de otros pasajes. *Constitut.* 1508. *Addit.* ad I, f. 40; *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1581, I<sup>a</sup>, V, 9; *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1625, I<sup>a</sup>, V, 10; *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1926, II<sup>a</sup>, II, 37, etc.

(25) *Constitut.* 1551, II, 3; *Constitut.* 1581, I<sup>a</sup>, V, 8-9; *Constitut.* 1625, I<sup>a</sup>, V, 9-10; *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1649, I<sup>a</sup>, V, 25-27; *Constitut. O. E. S. A.* Romae 1686, I<sup>a</sup>, V, 22-24.

(26) *Constitut. Congreg. Ob. Lombardiae. Bononiae* 1699, XXX, 240.

(27) La insistencia con que promueven el espíritu de devoción a la Madre de Dios las Constituciones de 1773 es manifiesta, sin embargo, en lugar del Oficio parvo prescriben otras preces a los hermanos: «In honorem Sanctissimae Virginis Matris Dei novem vicibus dicant *Salve Regina* cum *Gloria Patri* in fine cuiuslibet: et postea antiphonam: *Maria Mater gratiae dulcis Parens*

se manifiesta ya en el compendio de las Constituciones de 1885, que después de señalar qué han de rezar los hermanos en lugar del Oficio divino, continúan: «Quando contingit ut *Officium B. M. Virginis* debeant recitare, illud recitabunt eodem modo sicut de officio diei dictum est» (28). Sin embargo, a pesar de su decadencia tras las correcciones del Breviario bajo Pío V y Pío X, los hermanos siguen aún hoy la práctica del Oficio parvo: en lugar del oficio del día pueden rezar, según las Constituciones, el Oficio de la Virgen. Un año antes, en efecto, de la promulgación de las Constituciones de 1926, el Capítulo General de Roma establecía: «Fratres conversi legere scientes possint privatim recitare, si velint, loco Officii diei *Officium parvum B. M. Virginis...*» (29). El espíritu de esta definición pasa al año siguiente a las mismas Constituciones (30).

El sentido mariano de las Constituciones de 1290 tiene eficaz resonancia en toda la tradición y en la legislación agustiniana. El año 1388 el Capítulo General de Inmola y posteriormente el de Würzburg, determinaban vigilando sobre la observancia del Oficio parvo: «Item, definimus et praesenti deffinitione mandamus, quod praeter festa capellarum alicuius conventi Ordinis *Officium Virginis nullatenus dimittatur...*» (31). La definición va a formar parte de los apéndices de las Constituciones de 1551 (32). El año 1473, los Agustinos de la Congregación de la Observancia de España establecen que se celebre en rito doble la fiesta de algunos santos y añaden: «... et in omnibus que fiunt de gratia *non dimittatur officium domine nos-*

---

*clementiae, tu nos ab hoste protege et hora mortis suscipe.* Dicant etiam septem *Pater cum Gloria* in fine cuiuslibet in venerationem nostri Santissimi Patris Augustini. Has preces et orationes recitabunt fratres conversi quotidie, partim mane et partim vespere. Quando eas dicent in choro, tempore quo recitatur aut cantatur *Officium divinum*, dicent, illas secreta voce... «*Constitut. O. E. S. A., Romae 1773 II<sup>a</sup>, n. 3 (inéditas).*

(28) *Compendium Constitut. O. E. S. A., Romae 1885, XII, 334.*

(29) *Anal. August., 11 (1925-26) 136.* La facultad de recitar, en lugar del oficio divino el Oficio parvo de la B. María, fue concedida in perpetuum a los sacerdotes de la Orden Agustiniana, como a los Pasionistas y Carmelitas, destinados a predicar las Santas Misiones o los Ejercicios espirituales, por la Santa Sede el año 1909. *Anal. August., 3 (1909-10) 220.*

(30) *Constitut. 1926, II<sup>a</sup>, II, 37.* El Capítulo general de Roma del año 1931, confirma la definición del capítulo anterior que pasó a las Constituciones de 1926, reformando, sin embargo, el texto: «Expungantur verba: legere scientes» et inchoetur: «Conversi possunt recitare...» Cfr. *Anal. August., 14 (1931-32) 233.* El rezo del Oficio de la Virgen lo señalan las Constituciones de 1926 también como una de las penas que pueden imponerse a los hermanos por culpas graves. *Constitut. 1926, V<sup>a</sup>, XIV, 141.*

(31) *Anal. August., 5 (1913-14) 77 y 103.*

(32) *Constitut. 1551. Commentarium rerum Ord... XLIV.*

tre (33). La misma disposición se repite en el año 1485 (34). Es fácil que el rezo cotidiano del oficio parvo tuviera alguna excepción en la Orden Agustiniiana, como las tenía en otras Ordenes y en el clero secular (35). Indudablemente venía omitido algunas veces en el oficio ocral, como se desprende de algunos datos de principios de los siglos XIV y XV (36), pero probablemente no puede decirse lo mismo en el uso privado. Por esta época el Capítulo de Siena (1486) ordena que cuando la primera Dominica de septiembre cae dentro de la Octava de S. Agustín, debe rezarse de Dominica, omitiendo el Oficio de la Virgen, definición confirmada en el Capítulo de Roma de 1491 y transcrita en los apéndices de las Constituciones de 1551 (37).

La decadencia del rezo del Oficio parvo viene claramente apuntada en la reforma del Breviario del Cardenal Quiñones. Se suprime el rezo cotidiano: «*Officium beatae Mariae Virginis* quotidie non legitur, sed loco eius ad vesperam et matutinum fit commemoratio quotidie et omnibus sabbatis totum officium eidem virgini praestatur, nisi festum incidierit» (38). La pretensión directa no es disminuir el culto mariano, sino levantar las cargas adicionales al culto canónico que pesaban ya desde tiempo atrás.

La reforma general del Card. Quiñones no tuvo suceso, mas la reforma del Oficio parvo entra de nuevo en la disposición del Breviario de Pío V, que limita su rezo en coro a algunos días. De ahí nace el actual *Officium Sanctae Mariae in Sabbato* que tomó del antiguo Oficio parvo las antífonas, responsos, versículos y capítulos. En el uso privado el Oficio parvo, con los demás oficios de los libros de Horas, queda facultativo en la reforma de Pío V (39).

El *Officium Sanctae Mariae in Sabbato* debió rezarse regularmente en la Orden hasta cerca del año 1650. El Breviario de 1679 ni siquiera lo trae y da la razón: «Cum apud nos numquam fiat de S. M. in sabbato, ideo eius officium omittitur in Breviario nostro...» (40).

(33) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 132.

(34) *Ibid.*

(35) DUVAL, A.: *La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères prêcheurs*, en *Maria* (Études sur la S. V...) II, 744; CALLEWAERT: *Institutiones Liturgicae*, II, 298.

(36) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 77 y 61.

(37) *Anal. August.*, 7 (1917-18) 344 y 420; *Constitut. 1551. Commentarium rerum Ord.*, L.

(38) Véase el prefacio al Breviario del Card. Quiñones de 1535.

(39) Bula *Quid a nobis* al principio del Breviario de Pío V; BAEUMER: *o. c.*, II, 307-8.

(40) *Breviarium August. juxta formam Breviarii Roman.* Pars Aestiva. Venetiis 1679, CLXXI.

¿Por qué no se decía en la Orden el Oficio del Sábado? La respuesta es sencilla, nos da el Breviario de 1687. Después de tratar de la conmemoración de S. Nicolás de Tolentino, sigue: «*Officium Sanctae Mariae in Sabbato*. Quia apud nos usum non habet, hoc loco praetermittitur. Ejus loco dicitur *Officium Conceptionis* ritu semiduplici ut supra CXV» (41). El *Officium Sanctae Mariae in Sabbato* vuelve a aparecer en su lugar en la edición del Breviario de 1886.

Después de las disposiciones de Pío V las alusiones al Oficio parvo son menos frecuentes. Desde la segunda mitad del siglo XVII es sustituido, en cierto modo, por el oficio de la Concepción, uso que, como en otras Ordenes, se seguía en la Orden Agustiniense por concesión pontificia (42). Pero no faltan disposiciones particulares que revelan la raíz que en la Orden tenía el Oficio de la Virgen. Alrededor del año 1600, los Agustinos descalzos de España e Indias establecían en el convento de Ntra. Sra. de la Candelaria de Nueva Granada: «Primeramente establecemos y ordenamos que en el convento de Nuestra Señora de la Candelaria perpetuamente se digan los maitines a media noche y esto sin ninguna dispensación para todo el convento y que juntamente con las horas del oficio mayor se hayan de decir las del *oficio menor de nuestra Señora* todos los días y fiestas, aunque sean dobles solemnes y de primera clase, y quanto al decidirse en tono o rezado se deja a la disposición del prior» (43).

La nueva disposición del Oficio parvo aparece en el Breviario de la Orden de 1679. Los días a que ha de limitarse su rezo se señalan allí mismo: «Non dicitur quando fit officium IX Lectionum, nec in Vig. Nativ. Domini, nec in feriis maioris hebdomadae, nec infra Octavam Pasche et Pentec., nec in Sabbatis quando fit officium de S. Maria. Quibus diebus omittitur a I Vesperis, et in Vigilia Nativitatis a Matutinis. Cum dicitur in choro in Matutinis et in Vesperis praepositur officio diei, in aliis horis posponitur...» (44).

A su vez las Constituciones de 1699 de la Congregación de la Observancia de Lombardía disponían: «Pulsato itaque ultimo signo et ad signum prioris dicto in silentio *Pater noster* etc. incipiant *Matutinum de beata Virgine*, si dicendum sit, juxta quod in Breviario adnotatur. Quo expleto vel omissis, si omittendum sit, versi ad altare et crucis signo se signantes (quod in inchoatione omnium horarum vo-

(41) *Breviarium Augustinianum...* Pars aestiva. Antuerpiae 1687, CXLV.

(42) *Anal. August.*, 16 (1937-38) 251 y 253.

(43) *Anal. August.*, 10 (1923-24) 227.

(44) *Breviarium August. juxta formam Brev. rom.* Venetiis 1679, CLXXI.



lumus observari), incipiant Matutinum de tempore...» (45). A continuación ordenan que en el oficio de la Virgen se observen las mismas rúbricas que en el del día, «excepto quod in fine cuiuslibet *Pater noster*, etc., loco versiculo *Gloria Patria*, etc., dicere debebunt *Ave María*, etc.» (46). El favor que había ganado el Oficio parvo en la devoción de la Orden lo denota la insistencia con que se inculca en el alma de los novicios. De ello nos quedó un testimonio en la definición del Capítulo Geenral de la Congregación de la Observancia de España de 1453: «Item quod in diebus quibus non fit officium de domina nostra magister novitiorum com eis maneat et dicat *officium de beata Virgine* et alii non sint astanti» (47). En 1699 en la Congregación de Lombardía se disponía también: «Tandem studeat magister quantum poterit, in cordibus novitiorum suorum, dilectionem Dei et proximi super omnia imprimere. Devotionem et amorem erga Dominum nostrum Jesum Christum eiusque sacratissimam passionem, necnon Beatissimam Virginem Mariam et Divum Patrem Augustinum... Singulis propterea diebus, hora quae ipsi videbitur oportunior, ad sonum Campanellae, convenire faciat omnes ad devote recitandum *Officium Beatae Virginis Mariae*» (48). Cuanto a los hermanos el rezo del Oficio parvo ha seguido en vigor hasta hoy, si bien dejándoles libertad para elegirlo en lugar del Oficio del día (49).

La devoción a la Virgen dentro de la Orden parece haberse concentrado en esta práctica. En el Oficio parvo la figura de María se acerca a la mente y al corazón proyectada en sus formularios con líneas sencillas y profundas como se ve todavía en las antiguas antifonas como el *Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genitrix*, el *Nunc dimittis* y en la de Laudes, *Beata Dei Genitrix, Maria, Virgo perpetua, templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti, sola sine exemplo placuisti Domino nostro Jesu Christo: ora propulo, interveni pro clero, intercede pro devoto femineo sexu*, en que se repiten textos de otras prácticas marianas del medioevo (50).

(45) *Constitut. Congregat. Ob. Lomb. Bononiae* 1699, II, 105.

(46) *Ibid.*, 106.

(47) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 83.

(48) *Constitut. Congreg. Ob. Lomb. Bononiae* 1699, XVII, 158.

(49) *Constitut.* 1581, I<sup>a</sup>, V, 8-9; *Constitut.* 1625, I<sup>a</sup>, V, 9-10; *Constitut.* 1885. *Compendium*, XII, 234; *Constitut.* 1926, II<sup>a</sup>, II, 37; *Anal. August.*, 11 (1925-26) 136; 14 (1931-32) 231 y 233.

(50) Véase el capítulo sexto donde se transcribe el texto de la *Vigilia* de la Virgen en uso en la Orden. WILMART, D.: *Une chaîne de prières à la Mère du Sauveur*, en *La Vie Spirituelle*, 29 (1931), *Supplement*, 1-47; LECLERQ, J.: *Aspects de la dévotion marial au moyen âge*, en *La Sainte Vierge figure de l'Eglise, Cahiers de la Vie Spirituelle*, 7-8, Paris 1946, 259-61; LECLERQ, J.:

Con el Oficio parvo tienen cierta relación las cuatro antífonas que se rezan después del oficio. Al hacerse facultativo el Oficio parvo con la reforma de Pío V, las cuatro antífonas se generalizan en el Breviario, como para sustituir al Oficio parvo. La conexión de las cuatro antífonas, tanto con el Oficio canónico como con el Oficio parvo, nos ha aconsejado dedicarles este lugar después del Oficio de la Virgen.

#### ANTÍFONAS FINALES DE LA VIRGEN EN EL OFICIO

Introducidas por Clemente VI en 1350 en el Breviario de la Curia, después de Completas, Pío V, en compensación del Oficio parvo, las extiende también a las otras Horas (51). Las cuatro antífonas finales de la Virgen, *Alma Redemptoris Mater*, *Regina Caeli*, *Salve Regina* y *Ave Regina caelorum*, que se recitan según el tiempo del año litúrgico, provienen de los coros monásticos, con origen distinto (52). Las cuatro a la par son una proclamación insistente de la dignidad real de la Madre de Dios: *Ave, Regina caelorum! Regina caeli, laetare! Salve, Regina*. Si la liturgia de cada día adquiere desde el medievo un tono eminentemente mariano gracias al rezo del Oficio parvo, la introducción de las cuatro antífonas al fin del oficio ponen una nota final de característico sentido mariano al rezo diario. Se diría con Callewaert que se canta la antífona con el versillo y oración en honor de la Virgen, antes de salir del coro, para ofrecer a Dios el oficio por manos de la Madre de Dios (53).

Sobre su rezo en los usos privados y en el Breviario, sobre todo antes de Clemente VI, en cada diócesis y Orden religiosa se registran particularidades distintas (54). En su origen se presentan como simples usos privados. Su adopción definitiva en la liturgia viene decidida precisamente por la fuerza e influencia de esos mismos usos. De aquí que no sólo como un elemento del culto, sino aun bajo este aspecto,

*Analecta Monastica*, I (1948) 105 s.; BARRÉ, H.: *Les premières prières mariales de l'Occident*, en *Marianum*, 21 (1959) 154 ss.

(51) MERCATI, G.: *Appunti per la storia del breviario romano nei secoli XIV-XV*, en *Rassegna gregoriana*, 2 (1903) 437-39; BAEUMER: *o. c.*, I, 335; ALFONZO: *o. c.*, I, 170.

(52) ALFONZO: *Ibid.*

(53) CALLEWAERT, C.: *Liturgicae Institutiones*. Tract. sec. *De Breviarii au Roman. Liturgia*. Brugis 1931, 152.

(54) LE CAROU, P. A.: *L'Office divin chez les Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris 1928, 11, n. 1. Véanse estudios especiales sobre otras Ordenes religiosas en *Maria* (Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J.), 1508, XXX, 55 v.

tenga interés conocer las circunstancias de su rezo en la Orden de San Agustín. La fecha de su introducción en la Orden se desconoce. El Ordinario de Ratisbona (1290) supone ya su rezo y por eso se limita a determinar algunas rúbricas sobre el modo y tiempo en que deben cantarse. El capítulo 30 del Ordinario lleva expresamente el título *De antiphonis beatae virginis cantandis post completorium*. El canto de las antífonas se mantendrá por mucho tiempo en la Orden. El capítulo 30 comienza volviendo sobre este mismo particular: «De antiphonis beatae virginis post completorium talis modus observetur. A prima Dominica de Adventu usque ad Purificationem exclusive cantetur *Alma Redemptoris Mater*. A Purificatione vero usque ad quartam feriam Maioris Hebdomadae inclusive dicatur *Salve, Regina*. A Sabbato sancto usque ad Ascensionem exclusive dicatur *Regina Coeli*. Ab Ascensione usque ad primam Dominicam de Adventu exclusive *Ave, Regina coelorum*. *Ÿ. Ave Maria gratia plena. B. Dominus tecum*. Oratio: *Omnipotens sempiternus Deus...* (55). Es esta la única vez en que se determinan por su nombre todas las antífonas. Precedentemente en el capítulo VI: *Quando fratres debeant flectere genua*, se mencionan las antífonas *Salve, Regina* y *Ave, Regina coelorum* (56). En los restantes pasajes, la alusión a las antífonas de la Virgen es más genérica y circunstancial (57). Del Ordinario de Ratisbona se deduce evidentemente que en el tiempo de su composición las cuatro antífonas estaban en uso en la Orden Agustianiana. Nada por otra parte se sabe de la fecha de su introducción, si bien el Ordinario, al hablar de ellas como de prácticas ya comunes, prescritas en otros lugares, indica bien que su imposición en la Orden debió de tener lugar anteriormente a aquella fecha. El generalizarse de estos usos en otras Ordenes y, por fin, su introducción en el Breviario de

(55) *Ordinat.* 1508, XXX, 55 v.

(56) «Genuant etiam... in quadragesima ad versum de tractu, *Adjuva nos, Deus*, exceptis ministris altaris cum sacerdote, et ad *Salve, Regina* et *Ave, Regina coelorum* ad tres dictiones uniuscuiusque antiphonae». *Ordinat.* 1508, VI, 51 v.

(57) En el capítulo XXIV, al tratar de cuándo se debe decir el *Fidelium animae*, no puede eludir una precisión ocasional respecto a las antífonas de la Virgen: «Et dicto completorio beatae Virginis ex tunc dicatur *Fidelium animae* ab hebdomadario. Si autem populus non fuerit post utrumque completorium, scilicet, diei et beatae Virginis, detur benedictio et postea cantetur antiphona et dicatur *Fidelium*». *Ordinat.* 1508, XXIV, 54 v. Una segunda referencia se encuentra en el capítulo XXI: *De luminaribus habendis in missis et choro*: «In diebus ferialibus et festivis... semper in conventuali missa habeatur duo vel ad minus unum luminare. In missis vero privatis semper unum et in vesperis et matutinis et vigilia beatae Virginis et antiphona post completorium similiter ante maius altare tantum». *Ordinat.* 1508, XXI, 54.

la Curia, determinan indudablemente el valor definitivo de las rúbricas del Ordinario de Ratisbona que se repiten sustancialmente en el de 1549 (58).

La costumbre de cantar las antífonas después de Completas se mantiene en vigor en lo sucesivo, aunque fuera de los pasajes citados, el Ordinario no vuelve a insistir más sobre el particular. Solamente las Constituciones de 1551 insisten de nuevo en el canto diario, imponiendo penas especiales a los superiores que no lo hagan observar, siempre que en el convento haya 12 religiosos que puedan asistir a coro (59).

La legislación de Pío V fija las nuevas rúbricas que deben regir su rezo (60) y a esta determinación se atiene definitivamente la Orden. Sin embargo, las Constituciones hasta 1850 siguen repitiendo la prescripción de 1551 sobre el canto diario «si Prior in conventu duodecim fratres ad usum chori habuerit» (61). De este modo los cuatro cantos a la Madre de Dios se mantienen dentro del espíritu y la forma primera que adoptaron en la Orden. Pero en la legislación se observa una predilección especial, ya desde 1318, por la antífona *Salve, Regina*, obra maestra de confianza, de súplica y amor ardiente. La atención que se presta a dicha antífona en este tiempo explica suficientemente su designación posterior en casi todos los actos devocionales propios y particulares de la Orden. En aquella fecha (1318), el capítulo de Rímimi mandaba rezarla con el versillo y oración propia, después de todas las Horas, a excepción de Prima y Tercia. El espíritu de esta prescripción, como se puede apreciar, es admirable: «Item, quia honor matris illius esse dignoscitur qui natus est ex ea, cupientes, prout sumus obnoxii, Dei Filium, qui pro nobis exaltandis pertulit crucis opprobria, quantum possumus et ipse nobis concesserit, honorare suamque piissimam Genitricem nobis et toti ordini coram dicto suo nato acquirere fidelem et assiduam advocatam deffinimus

(58) *Ordinat.* O. E. S. A. 1549, XXVIII, 13 v.

(59) Las Constituciones prestan especial atención al canto: «Hunc ordinem nulli preteiri liceat... Prior vero, qui hunc ordinem observari non fecerit, a Provinciali vel a Visitoribus pro prima vice ad eorum puniatur arbitrium, pro secunda vero ab officio suspendatur, pro tertia autem officio et voce activa et passiva per triennium privetur. Et eadem poena puniatur si alio canto quam firmo (quem appellant) aliquid ad usum chori habuerit, et quotidie primam, missam conventualem et Vesperas cum antiphona *Beatae Mariae Virginis* in completorio cantari non fecerit»: *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1551, III, 4.

(60) ALFONZO: *l. c.*

(61) *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1581, I<sup>a</sup>, III, 6; *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1625, I<sup>a</sup>, III, 17.

et deffiniendo irrefragabiliter ordinamus quatenus omnes nostri ordinis fratres, tum in communi quam in speciali, sive in ecclesia sive extra ecclesiam, in fine cuiuslibet horae divini officii excepta prima vel tertia, cum immediate post primam vel tertiam fuerit missa cantanda, dicant antiphonam *Salve Regina* cum versu *Ave Maria* et oratione *Concede, misericors Deus, fragilitati*, etc., sine nota. Et semper, praeterquam in civitate vel in itinere, ad primas tres dictiones prelibatae genua flectant fratres ad gratiam Matri et Filii facilius impetrandam» (62). La definición del Capítulo de Rímini es confirmada repetidamente en los capítulos generales sucesivos (63) y, por fin, sobre todo al interponerse la reforma del Breviario de Pío V, la antífona *Salve, Regina* pasa a formar parte de diversas prácticas devocionales de la Orden, dándoles cierto carácter mariano (64).

La introducción del Oficio parvo y de las antifonas finales en la liturgia inicia un nuevo movimiento en el culto mariano, presentando la figura de María en una visión universal, iluminada, sobre todo, por el misterio de la divina maternidad. Pero desde el alto medioevo el culto mariano se concretó en la conmemoración específica de las principales prerrogativas de la Madre de Dios, o de los hechos más sobresalientes de su vida, según la narración evangélica. Así nacen las solemnidades de la liturgia mariana, cuya introducción y desenvolvimiento en la Orden de S. Agustín nos proponemos seguir.

### CAPITULO III

#### CULTO A LA MADRE DE DIOS EN SUS PRINCIPALES FESTIVIDADES

Bastaba haber elegido la liturgia de la Curia, sin ningún otro propósito particular, para que las solemnidades marianas, a medida que se iban extendiendo a toda la Iglesia, tuvieran cabida también en la vida cultural de la Orden Agustiniiana.

Al tratar, por tanto, de ellas en este capítulo, no pretendo buscarles algún distintivo peculiar en la Orden, sino únicamente constatar su celebración, con las posibles variedades que adoptan en relación al Breviario de la Iglesia.

(62) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 224-25.

(63) *Anal. August.*, 4 (1911-12) 85; 5 (1913-14) 126.

(64) *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1551, III, 4; *Anal. August.*, 16 (1937-38) 110; *Constitut. O. E. S. A.*, Romae 1581, I<sup>a</sup>, I, 2-3;

En los tres siglos posteriores a la Gran Unión (1256), las fiestas particulares de la Orden eran pocas (1) y ello aseguraba mejor la observancia del calendario común de la Iglesia y concentraba toda la atención del espíritu de la Orden en solemnizar las fiestas comunes. Esto nos ayuda a explicar las diferencias de rito y solemnidad, la exuberancia de aparato externo, adicional, de que gozaban algunas festividades dentro de la Orden, con relación al estilo de la Curia (2).

La importancia de las festividades marianas en el ciclo litúrgico se manifiesta no sólo por el aspecto cultural, o por su influjo próximo en la piedad y en la vida cristiana, sino particularmente por su significación en la evolución doctrinal del dogma. La proclamación del valor de la liturgia en la evolución del dogma y de la teología, que se ha hecho patente repetidamente en los documentos de los últimos Papas (3), tiene aplicación especial respecto a ciertas fiestas de la liturgia mariana. El testimonio que la Bula *Munificentissimus Deus* presentaba en primer lugar como más importante en el proceso del dogma de la Asunción, es el del culto y en el culto, sobre todo, la fiesta (4).

De aquí que la liturgia venga presentada como principal instrumento de la tradición de la Iglesia y se la considere como uno de los lugares teológicos (5).

Sobre el valor dogmático de la liturgia mariana, especialmente en lo que se refiere a la liturgia romana, se han presentado numerosos estudios. El argumento es importante. Por esto he procurado hacer notar desde el principio la uniformidad de la Orden de S. Agustín con la tradición litúrgica romana. Sólo teniendo esto en cuenta se puede conseguir valorar justamente la liturgia agustiniana. A su vez, la concordia con la liturgia de la Curia me ha eximido en este estudio

---

(1) *Anal. August.*, 16 (1937-38) 6, 21. Aparece igualmente manifiesto en los Breviarios manuscritos de la Orden del siglo XIV y XV y en las primeras ediciones a partir de 1475. Con la signatura *Ottobon.* 140 y *Vat. lat.* 3515 se conservan en la Biblioteca Vaticana dos Breviarios de la Orden del siglo XIV y XV, respectivamente. EHRENSBERGER, H.: *Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae manuscriti*. Friburgi Brisgoviae 1897, 199, 203. En la misma Biblioteca Vaticana con las signaturas *Incunab. Rossin.* 407 y *Rossian.* 5052, pueden consultarse las primeras ediciones del Breviario de la Orden de 1475 y 1501.

(2) *Ordinat.* O. E. S. A., 1508, XXI, 54; XXX, 55; XXXIII, 57; XXX, 59, en *Constitutiones Ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini*, Venetiis 1508; *Anal. August.*, 8 (1919-20) 190 ss.

(3) PINTO, M., S. I.: *O Valor teológico da Liturgia*. Braga, 1952, 201-244.

(4) Constitut. Apost., *Munificentissimus Deus*, AAS., 42 (1950) 758-760.

(5) CABROL, F.: *Liturgie*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 9, cols. 788 s.

de seguir al detalle el proceso de la liturgia mariana y detenerme en un estudio específicamente teológico de los formularios litúrgicos, pues es ésta una labor realizada ya por distintos autores (6).

#### FIESTAS DE LA PURIFICACIÓN, ASUNCIÓN, NATIVIDAD Y ANUNCIACIÓN DE MARÍA

Cuando aparece la Orden Agustiniiana en el siglo XIII, las cuatro fiestas de María son comunes en todo el Occidente. Durando, que escribe en el mismo siglo, advierte a este propósito: «Inter cunctos sanctos gloriosa Dei Genitrix Virgo Maria primatum obtinet, utpote quae est sanctis dignior et excelsior universis... In cuius honore in ecclesia in IIII anni temporibus, quatuor solemnes celebrat festivitates, videlicet Annuntiationem, Assumptionem, Nativitatem et Purificationem» (7).

El relieve que adquieren en este tiempo las fiestas de la Virgen, que traían ya una larga y rica tradición litúrgica (8), es notable. Su extensión al Breviario de la Orden y la uniformidad de éste con las estructuras de la Curia, por el simple hecho de haber elegido la Orden la liturgia romana (9), resulta evidente. Esta constatación nos ahorraría un capítulo si no fuera que por ese hecho las susodichas fiestas no dejan de tener gran significación en la liturgia de la Orden, y ello vale la pena de notarse.

La uniformidad, en efecto, del Breviario de la Orden con el de

(6) Sobre este argumento pueden consultarse ROSCHINI, G. M.: *I dogmi mariani nella liturgia*, en *Rivista liturgica*, 41 (1954) 177-209; ANDRIANOPOLI, L.: *Maria e l'economia della salute nella liturgia*, en *Maria nell'economia della salute*, 99-114; BOURQUE, E.: *Le sens de l'Assomption dans la liturgie*, en *Vers le Dogme de l'Assomption*, 151-176; ALUJAS, M.: *La asunción de la Santísima Virgen en la liturgia*, en *Revista litúrgica*, 5 (1951) 11-13; GIAMBERNANDINI, G.: *Il valore dogmatico della liturgia asunzionista*, en *Atti del Congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia*, Roma 29 aprile-3 maggio 1947; Roma 1948, 511-557; RAMOS, G.: *La Anunciación de Nuestra Señora*, en *Liturgia*, 7 (1952) 6-12; COCOGNAC, A.: *Le mystère de la Purification de Marie*, en *Vie Spirit.*, 90 (1954) 115-129; RAMOS, G.: *La fiesta de la Purificación*, en *Liturgia*, 3-8.

(7) DURANDO, G.: *Rationale Divinorum Officiorum*, Venetiis 1568, lib. VII, f. 186 v.

(8) Véase la evolución y creciente interés litúrgico de estas festividades en RIGHETTI, M.: *Manuale di storia liturgica*, II, ed. 4, Milano 1955, 281-302; LAMBERTINI, P. (Benedicto IV): *Annotazioni sopra le feste di nostro Signore e della Beatissima Vergine*, I, Bologna, 1740, 472, 475, 487, 546; KELLNER, K. A. H.: *L'Anno Ecclesiastico e le feste dei Santi nel loro svolgimento storico*, trad. del alemán por MERCATI, A., Roma 1906, 205-211; CAMPANA, E.: *Maria nel culto cattolico*, I, Torino-Roma 1933, 213, 290, 351.

(9) EMPOLI, L.: *Bullarium*, 165; POTTHAST: *Regesta*, II, 962, n. 11315; *Anal. August.*, 4 (1911-12) 273-274.

la Curia, salvo aquellas partes que le son peculiares, es casi total. Una declaración del General de la Orden, Domingo Valvasori, admitida por la Congregación de Ritos, según la transcripción de la edición del Breviario de la Orden de 1687, ponía en claro esta concordancia, notando que el Breviario Agustiniiano «*solum differt a Romano, ex eo quod ibi sunt apposita et adiuncta nonnulla alia officia Sanctorum eiusdem Ordinis*» (10). Pero no hace falta esperar a esta fecha para comprobarlo: los Breviarios manuscritos del siglo xiv propios y de uso de la Orden, no son sino el Breviario de la Curia, más los oficios particulares de la misma Orden (11).

La Orden Agustiniiana, pues, fuera del Calendario propio seguía el Breviario de la Curia. Gozaba, sin embargo, de libertad, entonces bastante común, para solemnizar con rito especial algunas festividades, según le dictara la devoción, o por otros motivos particulares. Esta libertad acabará en el tiempo de Pío V (12).

Esta es la razón por la cual se dará especialmente importancia al argumento histórico, constatando la celebración de las fiestas y las modalidades que adoptan en la Orden Agustiniiana, pues sólo a través de ese proceso se puede comprender el verdadero valor de la liturgia.

Respecto a las fiestas de la Purificación, Asunción, Natividad y Anunciación de la Virgen, la uniformidad con el rito de la Curia es total, salvo en contados particulares, como en la octava de la Natividad (13). El hecho de la uniformidad es una nota de las partes propiamente litúrgicas del oficio y misa de esos días, que no resta importancia a su celebración en la Orden, antes adquiere un valor particular por tratarse exactamente de la liturgia oficial de la Iglesia. Ello, sin embargo, me dispensa de descender a un examen particular del conjunto de los oficios y textos litúrgicos (14).

Justamente son estas cuatro festividades las que, durante la Edad Media, representan casi todo el caudal litúrgico mariano en la Orden

(10) *Breviarium Augustinianum*, Antuerpiae 1687, f. 15 v (sin numerar).

(11) Pueden examinarse los manuscritos citados y verse EHRENSBERGER, H.: *o. c.*, 202. Véase en la Introducción a este estudio cómo la Orden ha observado y se ha conformado con la liturgia de la Curia. Ese empeño de uniformidad aparece evidente en algunas definiciones del siglo xiv de la Congregación de Agustinos de la Observancia de España. *Anal. August.*, 3 (1909-10) 159, 182, 204.

(12) Bula *Quod a nobis*, publicada en las ediciones del Breviario que siguieron a la reforma de Pío V.

(13) DURANDO, G.: *o. c.*, f. 283; *Ordinat. O. E. S. A.*, 1508, XXII, 54 v., XV, 53 v.

(14) Véase la historia y el valor de los formularios de estas festividades en el Breviario Romano, en los autores citados en las notas 6 y 8 de este capítulo.



y en la Iglesia, no perdiendo interés en los siglos posteriores. La piedad y la teología marianas anduvieron siempre unidas a la liturgia.

Los misterios de la redención del hombre que descubre el Ángel a María en la Anunciación tienen principio ya en su Natividad gloriosa como su Asunción. La Purificación es la más antigua de las festividades de la Virgen (15), pero la Asunción y la Natividad se ponen en primera categoría entre todas las fiestas marianas, creciendo pronto su importancia con la institución de una vigilia y octava (16). El misterio de la Anunciación, en cambio, probablemente no dio lugar a una fiesta especial durante bastante tiempo, viniendo asociado en la Iglesia antigua a la Natividad del Señor. Después del siglo V, sin embargo, se transforma en fiesta autónoma (17).

La liturgia de estas festividades se ha venido modificando sucesivamente conforme a las reformas del Breviario (18). Las modificaciones de la liturgia son requeridas en algunos casos por la evolución doctrinal (19). Exactamente, es en el dogma donde se funda la liturgia, por eso se presenta como argumento y testimonio del mismo.

Para la inteligencia de la liturgia y del objeto de una fiesta hay que tender siempre al significado extrínseco que recibe de la Iglesia. «El dogma evoluciona lentamente sin que la autoridad de la Iglesia tenga que pronunciarse positivamente. El significado formal de las fiestas, puede decirse que evoluciona a la par, pero no acontece lo mismo con la parte material de la liturgia. Para ello ya se requiere la intervención declarada de la autoridad eclesiástica. Sólo, pues, en determinados momentos, la liturgia es modificada» (20). Es el curso que ha seguido concretamente la liturgia asuncionista. En las otras festividades no relacionadas directamente con el dogma, este proceso no tiene tanta importancia.

A partir del siglo XIII, por los Breviarios de la Orden Agustina puede seguirse el curso litúrgico de estas festividades.

En la edición del Breviario de la Orden de 1475, en la cual el Propio figura como apéndice al Breviario de la Curia, podemos comprobar la actualidad de los textos litúrgicos de estas cuatro festividad-

(15) DUCHESNE, L.: *Origines du Culte Chrétien*. Paris 1952, 287; BAEUMER, S.: *Histoire du Bréviaire*, I, trad. par Biron, R., Paris 1905, 272, 429.

(16) BAEUMER: *o. c.*, II, 379; RIGHETTI: *Storia liturgica*, II, 288; KELLNER: *o. c.*, 210.

(17) RIGHETTI: *o. c.*, 300.

(18) BAEUMER: *o. c.*, I, 429; II, 216, 219, 279, 289; RIGHETTI: *o. c.*, 286-287.

(19) JUGIE, M.: *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano 1944, 389, 424 ss.

(20) PINTO, M.: *O valor teológico da liturgia*, 222-223.

des en aquel tiempo. Los oficios de la Virgen ocupan su lugar en el cuerpo del Breviario (21).

Pero el desenvolvimiento normal de estos oficios puede verse igualmente en los Breviarios manuscritos de la Orden de los siglos XIV y XV, con la signatura *Ottobon.*, 140; *Regin.*, 1740; *Ottobon.*, 544, de la Biblioteca Vaticana (22).

El Breviario de la Curia permanece invariable en las ediciones del Breviario de la Orden, donde viene impreso juntamente con el Propio. Las diferencias de rito y suplementos adicionales vienen generalmente precisados en los Capítulos generales y en el Ordinario de la Orden (23), antes que en el Breviario propio.

La comparación de las ediciones del Breviario Agustiniiano posteriores a Pío V con las ediciones del mismo del 1475, 1501, 1522, etcétera, indica claramente la transformación que ha sufrido la liturgia mariana en pocos años. Estos cambios son más significativos en la liturgia asuncionista, donde son sustituidas las Homilias del Pseudo-Jerónimo que ponían en duda la glorificación de la Virgen en cuerpo y alma (24). Las exigencias del dogma y la evolución teológica pedían en casos particulares estas modificaciones.

En la reforma de Pío V, la vigilia de la Asunción recibe una homilía y la fiesta nuevas lecciones en el primer Nocturno (25). En lugar del Pseudo-Atanasio, la Comisión para la reforma del Breviario bajo Clemente VIII, pone el Sermón de S. J. Damasceno y cambia las lecciones de la Octava (26).

Las octavas y las fiestas de la Anunciación, Natividad y Purificación, reciben nuevas lecciones con Pío V y los Pontífices posteriores (27).

El argumento litúrgico basado sobre la fiesta del 15 de agosto, dice Jugie, es presentado con más agudeza y es puesto más en relie-

(21) *Breviarium secundum modum Romanae Curiae*, Coloniae, per Johannem Kolehoff 1475. Puede consultarse esta edición en la Vaticana con la signatura *Incunab. Rossian.*, 407.

(22) EHRENSBERGER, H.: *o. c.*, 199-206.

(23) Hasta el siglo XVI sigue en uso en la Orden el Ordinario del Bto. Clemente de S. Elpidio, impreso con las Constituciones de Ratisbona en 1508. *Anal. August.*, 15 (1933-36) 181 ss.

(24) GORDILLO, M.: *Las lecciones del II Nocturno de la Asunción en la historia del Breviario Romano*, en *Estudios Marianos*, XII, 111-123. Además de las indicadas, se hicieron ediciones del Breviario de la Orden en 1537, 1550, etc. *Anal. August.*, 16 (1937-38) 107-108. El P. Esteban debió desconocer las ediciones anteriores a 1537.

(25) BAEUMER, S.: *Histoire du Bréviaire*, II, 219.

(26) BAEUMER, S.: *o. c.*, 270, 280.

(27) BAEUMER, S.: *o. c.*, 216, 219.

ve por los teólogos de los siglos XVI y XVII que por los precedentes, y esto se debe, sin duda, a la reforma de los libros litúrgicos, llevada a cabo por Pío V y completada por sus sucesores (28). La elección del Breviario de la Curia, y más ahora las nuevas disposiciones de Pío V, obligaban a la Orden a conformarse con el Breviario Romano, siguiendo sus formularios en las prácticas litúrgicas de cada día.

Desde la antigüedad las cuatro fiestas imprimían un sentido altamente mariano a la liturgia, presentando la figura de la Madre de Dios en el centro de la piedad cristiana. En la historia del culto de la Virgen tienen una importancia singular. La proclamación festiva de la Natividad de María en la liturgia, subrayando la trascendencia de este nacimiento para la humanidad y anunciando la aurora y la alegría al mundo entero, nos prepara para la celebración de la festividad del 25 de marzo. En el *Fiat* de la Anunciación se ha considerado siempre el comienzo de la Redención. Pero «la inserción del misterio de la Anunciación en el misterio de la Pasión, es la celebración de la Divina Maternidad de María en su pleno sentido de madre del Verbo que se hace carne, la cual carne es pura e inmaculada más destinada a recoger toda la pena debida por los pecados de los hombres» (29).

En la historia del Breviario Agustiniiano, como del Breviario Romano en general, conviene distinguir dos etapas principales: desde el siglo XIII a la reforma de Pío V, en que imperan con supremacía todos los privilegios y usanzas de las iglesias particulares y de las Ordenes religiosas para acomodar y reformar la liturgia según los aires de la propia devoción, y desde Pío V en adelante, en que se impone un reajuste total al orden y ritos de la Iglesia Romana (30). Desde esta fecha en adelante, en lo que respecta a las fiestas estudiadas, la uniformidad de la Orden Agustiniiana con el Ordinario Romano es más perfecta y absoluta.

#### RITO DE LAS FIESTAS Y SUS OCTAVAS

A determinar y especificar las rúbricas y ritos que han de seguirse en el uso del Breviario, cuyo carácter viene precisado por su uni-

(28) JUGIE, M.: *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, 424.

(29) CIGNITTI, B.: *Presenza di Maria nel misterio pasquale*, en *Rivista liturgica*, 41 (1954) 57.

(30) Véase la Bula *Quod a nobis*, impresa con el Breviario reformado.

formidad con el de la Curia, concurre el Ordinario de la Orden. En una epístola que precedía a la edición de 1508, Gabriel Véneto ponderaba el valor y objeto del Ordinario en estos términos: «Incredibile dictu est quantum incessus noster, vultus, habitus, supplicationes, flexiones, vox denique ipsa ad veterem normam directa, *quae omnia praesens libellus edocet*, sanctitatem illam praestant et pietatem commendat» (31).

Como se ha hecho notar en el capítulo segundo acerca del Oficio Parvo, el Ordinario supone ya la celebración de las fiestas de la Purificación, Asunción, Natividad y Anunciación (32). No obstante, por si no constara, por otras razones, de la obligación de celebrar estas festividades, las Constituciones de Ratisbona insisten, a menudo, en la obligación de seguir el Breviario de la Curia (33). Esa insistencia reclama la observancia de la liturgia de la Curia.

La mayor o menor solemnidad con que se celebra una festividad, la distinción de rito, hace pensar inmediatamente en la mayor o menor importancia de una fiesta en sí, o en la acepción de la Iglesia. La solemnidad del culto es testimonio del valor que se quiere dar a una fiesta en el ciclo litúrgico.

Durando nos hace saber que la Purificación, con la Asunción, Natividad y Anunciación, pertenecían a las fiestas de rito dobla mayor (34). La clasificación de las fiestas por Durando, transmitiendo la terminología común en su tiempo en dobles mayor y menor, semidobles y simples (35), encuentra una pequeña diferencia con la terminología del Ordinario de la Orden (36). Sin embargo, el rito que señala el Ordinario de la Orden a las cuatro fiestas marianas, está conforme con Durando (37).

El Ordinario de la Orden indica simplemente el rito: «Haec sunt festa maiora duplicia. Nativitas Domini, Octava eiusdem, Epiphania Domini, *Purificatio B. Mariae, Annuntiatio eiusdem*. Resurrectio Domini, Ascensio eiusdem, Pentecostes... *Assumptio B. Mariae, Festum B. Augustini, Nativitas S. Mariae Virginis...*» (38). La concor-

(31) *Ordinat.*, f. 50.

(32) *Ordinat.*, XXII, 54 v.

(33) *Constitutiones O. S. A.*, Venetiis 1508, I, f. 17 v.; XXXVII, f. 33; *Addit. ad I*, f. 40.

(34) DURANDO, *o. c.*, lib. VII, f. 283.

(35) *Ibid.*

(36) *Ordinat.*, 1508, XIV, 52 v.; XV, 53; XVIII, 53 v.; XXII, 54 v.

(37) DURANDO: *Ibid.*; *Ordinat.*, XXII, 54 v.

(38) *Ordinat.*, *ibid.*

dancia con Durando es manifiesta, como es evidente la solemnidad que se quiere dar a las cuatro festividades marianas.

En la fecha de la composición del Ordinario había sido instituida ya la octava de la Natividad. El Ordinario de la Orden supone ya su existencia. Inocencio IV, efectivamente, la había establecido en el primer concilio de Lyon de 1245 (39). La Octava de la Asunción se venía celebrando ya desde León IV, en el siglo IX (40).

La celebración de estas dos Octavas la suponen concordemente el Ordinario de la Orden y Durando. Pero mientras Durando pone la Octava de la Asunción entre las fiestas de rito doble menor, la Octava de la Natividad la coloca entre las de rito semidoble (41). En el Ordinario de la Orden, en cambio, a las dos Octavas se concede rito doble menor (42) y se señala menor semidoble para los días infra Octavam (43).

Con la disposición del Ordinario (44) concuerda el Breviario manuscrito de la Orden del siglo XV, n. 980 de la Biblioteca Angélica de Roma (45): «Item nota quod festum duplex agitur in die Nativitatis Domini et duobus sequentibus diebus, in die Circumcisionis, in die Epiphaniae, in Purificatione eiusdem (sic), in translatione S. Au-

(39) BAEUMER: *o. c.*, II, 379; DIJK, A. VAN, en *Ephemerides Liturgicae*, 54 (1940) 143-144; 60 (1946) 317.

(40) BAEUMER: *o. c.*

(41) DURANDO: *Ibid.*

(42) *Ordinat.*, XVIII, 53 v.

(43) *Ibid.*, XIV, 52 v. La disposición del rito de las cuatro fiestas de la Virgen según el Ordinario de la Orden sería:

Febrero	: 2	— Purificatio B. Mariae Virginis, duplex maius;
Marzo	: 25	— Annuntiatio B. M. V., duplex maius;
Agosto	: 15	— Assumptio B. M. V., duplex maius;
	16	— De Octava Assumptionis, semiduplex minus;
	17	— id. id.
	18	— id. id.
	19	— id. id.
	20	— id. id.
	21	— id. id.
	22	— Octava Assumptionis B. M. V., duplex maius;
Septiembre:	8	— Nativitas B. M. V., duplex maius;
	9	— De Octava Nativitatis B. M. V., semiduplex minus;
	10	— id. id.
	11	— id. id.
	12	— id. id.
	13	— id. id.
	14	— id. id.
	15	— Octava Nativitatis B. M. V., duplex maius.

(44) *Ibid.*, XIV, 52 v.; XVIII, 53 v.; XXII, 54 v. El mismo orden se advierte en el P. Esteban. *Anal. August.*, 8 (1919-20) 192-194.

(45) NARDUCCI, H.: *Catalogus Codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica olim Coenobii Sancti Augustini de Urbe*, Romae 1892, 411.

gustini, in *Annuntiatione B. Virginis...*, in *Assumptione beatæ Mariæ Virginis*, in Octava eiusdem, in festo S. Augustini et Octava eius, in *Nativitate beatæ Mariæ Virginis et Octava eius...*» (46). Se echa de menos, sin embargo, la división del rito doble en mayor y menor, como se lee en el Ordinario (47).

La diferencia es más clara en el Breviario romano manuscrito, con el número 1.422 de la misma Biblioteca Angélica, que pasó de los Franciscanos a uso de los Agustinos y que a pesar de que clasifica la Purificación, Asunción, Natividad y Anunciación entre las fiestas de rito doble, sigue respecto a las octavas el orden de Durando (48).

La clasificación del Ordinario de 1290 resta invariable, como puede verse en las ediciones del Breviario de la Orden de 1522 y siguientes y en el Calendario de Seripando de 1549, publicado con el Ordinario y las Constituciones de 1551 (49).

En 1491, la Congregación de la Observancia de España extendía el doble menor a todas las octavas de las fiestas de rito doble mayor (50). En lo sucesivo, después de Pío V, la uniformidad con el Ordinario de la Curia es más perfecta.

La apreciación general que se puede hacer del curso de estas festividades en la Orden de S. Agustín es simple. La Orden ha observado, ni más ni menos, la liturgia de la Curia, donde, como es sabido, continuando el impulso del Papa Sergio I, las cuatro festividades marianas habían alcanzado importancia singular. El culto mariano, gracias en parte a la literatura religiosa, sobre todo a partir del me-

(46) Véase el Breviario citado en el f. 342 v.; *Anal. August.*, 16 (1937-38) 32.

(47) *Ordinat.*, 1508, XVIII, 53 v.; XXII, 54 v.

(48) Véase el citado Breviario f. 197 v-198; NARDUCCI, o. c., 602. La celebración de la Octava de la Natividad se observa en la Orden a pesar de la concurrencia con la Octava de S. Nicolás de Tolentino, como se sabe por los Capítulos generales de 1486 y 1491 que prescribían: «Item definimus et ordinamus quod dies octava S. Nicolai de Tolentino duplex celebretur et per eius octavam sine aliquo festo, videlicet post octavam beatæ Virginis». «Item definimus et ordinamus quod dies octava sancti Nicolai de Tolentino duplex celebretur et per eius octavam ne fiat de aliquo festo praeter octavam beatæ Virginis.» Cfr. *Anal. August.*, 7 (1917-18) 344, 421.

Sin embargo, en 1672 la Orden obtiene la traslación de la fiesta del Nombre de María para poder celebrar la octava de S. Nicolás. *Officia propria Sanctorum Ord. Eremitarum S. Augustini*, Romae 1673, f. 6-7 (sin numerar).

(49) *Breviarium romanum completissimum...* Venetiis 1522; *Breviarium romanum nuper recognitum...* Venetiis 1537, donde se encuentra el propio de la Orden; *Calendarium Romanum, quo Romae utuntur Fratres Eremitarum Sancti Augustini*, 1549, en un volumen con las *Constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini*, Romae 1551.

(50) La prescripción estaba redactada en estos términos: «Item statuimus quod quaelibet octava cuiuscumque maioris duplicis semper fiat minus duplex in omnibus nostris conventibus. *Anal. August.*, 3 (1909-10) 184.

dievo, logra gran esplendor precisamente en torno a estas festividades.

#### FIESTAS DE LA DEDICACIÓN DE SANTA MARÍA DE LAS NIEVES, DE LA VISITACIÓN Y PRESENTACIÓN DE LA VIRGEN MARÍA

Si se exceptúan las fiestas de la Purificación, Asunción, Natividad y Anunciación, cuya celebración al nacer la Orden Agustiniiana era universal, las demás fiestas marianas, en general, siguen un proceso más lento. La introducción en el Breviario de la Curia no quiere significar necesariamente su extensión a la Iglesia universal; sin embargo, significa su celebración en la Orden Agustiniiana. Esto es importante, porque en virtud de la elección de la liturgia de la Curia, en caso de no existir otros particulares para su celebración, la Orden deberá siempre celebrar aquellas festividades introducidas en el Breviario romano, siguiendo fielmente el espíritu de la liturgia del centro de la cristiandad.

Hasta Pío V solo la Visitación, con las fiestas de la Purificación, Asunción, Natividad y Anunciación, era universal en toda la Iglesia. Otras fiestas marianas, hasta aquí particulares de algunos lugares o de algunas Ordenes religiosas, no se hicieron obligatorias en toda la Iglesia hasta después de esta fecha (51).

Suerte parecida corren las fiestas de la Dedicación de Santa María de las Nieves y de la Presentación de la Virgen, cuya celebración litúrgica, sin embargo, data de mucho tiempo antes en la Orden Agustiniiana.

1) *Dedicación de Santa María de las Nieves*.—La fiesta de la Dedicación de Santa María de las Nieves, que en un principio era celebrada solamente en Santa María Mayor (52), en el siglo XIV se celebraba ya en todas las iglesias de Roma (53).

En 1324, el oficio de las Nieves figuraba ya en el Salendario de la Curia. La atestación viene confirmada en una definición de esta misma fecha del capítulo general de la Orden Agustiniiana de Montpellier (54).

(51) Así ocurre con las fiestas de la Concepción, de los Siete Dolores, del Rosario, etc.

(52) DUCHESNE, L.: *Origines du Culte Chrétien*, 280; KELLNER, K.: *L'Anno Ecclesiastico...*, trad. del alem., Roma 1906, 239. Véase sobre la Dedicación de Nuestra Señora de las Nieves, LAMBERTINI, P.: *Annotazioni sopra le feste...*, I, 533-546.

(53) BAEUMER: *o. c.*, II, 270; LAMBERTINI: *o. c.*, 544.

(54) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 368. Antes de esta fecha los Franciscanos,

La introducción de la fiesta de las Nieves en las iglesias de Roma indudablemente se hizo extensiva a las iglesias de los Agustinos. Sin embargo, hasta 1324 no se extiende a toda la Orden la obligación de rezar el oficio. En esta fecha, el Capítulo General de Montpellier determinaba: «Item, cum habentes officium Romanae Curiae debeamus nos eidem in officio conformare divino, et secundum dictam Curiam officium Nivis de beata Virgine in die beati Dominici celebratur, deffinimus et praesenti deffinitione mandamus celebrationem dicti officii in dicto die per totum nostrum Ordinem observari» (55). El motivo de esta determinación aparece claro si se tiene en cuenta la finalidad con que la Orden Agustiniense se conformó al Breviario de la Curia que había elegido en 1244 (56). Con este mismo espíritu de devoción y fidelidad a las prácticas de la Curia, en 1345, Tomás de Argentina, en las Adiciones a las Constituciones de 1290, mandaba incluir la fiesta de las Nieves en el lugar que le correspondía dentro del Calendario, poniéndola en el 5 de agosto (57).

El objeto de la fiesta evoca indudablemente la leyenda, pero ello no impide que la liturgia del día presente, en su contenido, un bello significado doctrinal de culto, como puede advertirse aún en los formularios actuales tomados del Común de la Virgen.

Con la extensión del Breviario de la Curia, la fiesta de la Dedicación de Santa María de las Nieves sale de los ámbitos de Roma y por obra de Pío V se hace universal (58).

2) *Visitación*.—Fuera de aquellas partes tomadas de las festividades principales de la Virgen, estas fiestas menores revelan singularmente en sus formularios un objeto específico. El hecho de la visita de María a Isabel, con todos los particulares de aquella visita

---

en 1302, prescriben la celebración en toda la Orden. DIJK, A. VAN, en *Ephemerides Liturgicae*, 59 (1945) 216-217.

(55) *Anal. August.*, *ibid.*

(56) EMPOLI, L.: *Bullarium*, 165; POTTHAST: *Regesta*, II, 962, n. 11315. Véase la introducción donde se expuso este punto.

(57) «Circa primum capitulum constitutionum, de divino officio addicimus, quod priores provinciales in omnibus locis suae provinciae pervigilem habeant diligentiam, circa divinum officium, ut distincte et punctatim, ac morose dicatur. Et quod in omnibus servetur formam romanae curiae, tam in festis, quam in commemorationibus sanctorum. Et omnes horae canonicae diurnae, pariterque nocturnae cantentur cum nota, ac etiam sexta. Festa autem haec quae olim in nostro ordine non servabantur amodo peragantur ubique et in calendario suis locis scripta habeantur. Videlicet Dedicaciones basilicarum nostri ordinis et apostolorum petri et pauli, festum nivis quod celebratur quinta die augusti.» *Constitutiones O. E. S. A.*, Romae 1508.

(58) LAMBERTINI, o. c., 544; BAEUMER, o. c., 70; CAPELLE: *La liturgie mariale en Occident, en Marie. Etudes sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir*, I, Paris, 1949, 231.



extraordinaria, tiene en la liturgia reflejo directo. De aquí que se pongan en relieve la dignidad, el poder y virtudes de María por cuyo ministerio fue santificado el Precursor. La narración evangélica ponderaba ya el gozo y la admiración de Isabel en presencia del misterio que se revela en María, y los íntimos sentimientos de la Madre de Dios expresados en el *Magnificat*, que hace suyos la liturgia.

Esta riqueza de pensamientos ha sido expresada de muchas maneras en la fiesta de la Visitación, para la cual se han compuesto diversos oficios.

La extensión de la fiesta de la Visitación a toda la Orden Agustiniense, como ocurre con la celebración de Santa María de las Nieves, tuvo por principio el espíritu de fidelidad y devoción a los usos y Calendario de la Curia. Decidida su celebración para toda la Orden Franciscana, como determina el capítulo de 1263 bajo S. Buenaventura (59), la fiesta de la Visitación con octava es introducida en la Iglesia por Bonifacio IX en 1389, siguiendo el propósito de su predecesor Urbano VI, que murió el mismo año sin verle logrado (60). Pero dadas las circunstancias del cisma, la extensión a la Iglesia universal, de hecho, no se realizó hasta después del Concilio de Basilea, 1441 (61).

La institución de Urbano VI, confirmada y promulgada por su sucesor, tuvo inmediata respuesta en la Orden Agustiniense. En 1397, ocho años más tarde de la promulgación de la Bula de Bonifacio IX, el Capítulo General de Munich determinaba a este propósito: «In primis a divino cultu habentes principium, quia sanctae recordationis Urbanus sextus festum Visitationis Virginis gloriosae invenit et sacrauit, Nos vero capiti ecclesiae conformari volentes, deffinimus ut dictum festum celebretur secunda die mensis julii sicut in Calendario summi Pontificis continetur, et dicatur officium Nativitatis beatae Mariae totaliter praeter Evangelium quod erit: *Exurgens Maria abiit in montana cum festinatione*» (62). La narración evangélica indica el objeto específico de esta fiesta.

Probablemente la celebración de la Octava, ya desde Bonifacio IX,

(59) CAPELLE, *ibid.*, 230; KELLNER, *o. c.*, 236.

(60) CALLEWAERT, J. C. D.: *Liturgicae institutiones*, tract. I, edic. 3. Bruggis (Belgii) 1933, pp. n. 3; BAEUMER, *o. c.*, 72, 109.

(61) CAPELLE, *o. c.*, 231; CAMPANA: *Maria nel culto cattolico*, I, 285; KELLNER, *o. c.*, 236.

(62) *Anal. August.*, 5 (1913-14) 150. La Visitación figura ya en el calendario del siglo xv. Ms. 980 de la Biblioteca Angélica; *Anal. August.*, 16 (1937-38) 34-39.

debió de ser constante en la Orden, hasta que Pío V la suprime (63). El Capítulo de Salamanca de 1483 de la Congregación de los Agustinos de la Observancia la supone al definir: «Item quod infra octavam domine nostre fiat commemoratio octave apostolorum non obstante ordinatione et consuetudine que ante tenebatur» (64). La Octava de la Visitación, que más tarde figuró en el Breviario de Quiñones (65), viene incluida en el Calendario del Breviario de la Orden de 1522 y 1537 (66).

La elección del oficio de la Natividad confirma la uniformidad con el Breviario de la Curia, pues acerca de la liturgia de la Visitación existía cierta variedad. Bonifacio IX prescribía, sin embargo, *mutatis mutandis*, el oficio de la Natividad y a este uso de Roma se acomodó Avignon (67).

Los oficios de la visitación aumentaron posteriormente. Con Sixto IV los Agustinos de Santa María del Popolo, iglesia restaurada por el mismo Pontífice, obtienen también un oficio propio (68). Su origen se precisa en la edición del Breviario de la Orden de 1522: «aliud officium novum visitationis beatæ Virginis quod officium instituit Sixtus IV et etiam dedit indulgentiam plenariam perpetuis temporibus visitantibus in hoc festo Ecclesiam Sanctæ Mariæ de Populo de Roma, ubi habitant ut legitimi filii ordinis eremitarum sancti Augustini, quam ecclesiam a fundamentis aedificavit» (69). Las ediciones del Breviario de la Orden de 1522, 1537 y 1550 lo traen con el oficio antiguo (70). El oficio, sin embargo, debía ser exclusivo de la iglesia de Santa María del Popolo.

En la Orden, en general, debió de seguirse el oficio de la Nativi-

(63) BAEUMER, *o. c.*, 184.

(64) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 156. El P. Esteban en su estudio nos da otra redacción especificando más: «Item quod infra Octavam Visitationis domine nostre fiat commemoratio Octavæ Apostolorum non obstante ordinatione et consuetudine que ante tenebatur». *Anal. August.*, 16 (1937-38) 20.

(65) BAEUMER, *ibid.*

(66) *Breviarium romanum completissimum...* Venetiis 1522; *Breviarium romanum nuper recognitum...* Venetiis 1537. La observancia de la Octava de la Visitación es encarecida en una rúbrica de la edición de 1537, f. 533 v.-534.

(67) MERCATI, G.: *Appunti per la storia del Breviario nei secoli XIV e XV*, Roma 1903, 20; CAMPANA, *o. c.*, 287. Hasta Clemente VIII el oficio de la Natividad se seguía en la liturgia de gran parte de las fiestas marianas HOWECK, F. C.: *Fasti mariani*, Friburgi Brisgobiae 1892, X-XI.

(68) BAEUMER, *o. c.*, 217; CAMPANA, *o. c.*, 287.

(69) *Breviarium romanum*, Venetiis 1522, f. 581. Véase la edición de 1537 en el f. 439.

(70) *Ibid.*

dad, como se establecía en 1397 (71). Esta práctica la indica una rúbrica del Breviario de la Orden de 1550, aunque no deja de incluir el oficio concedido a Santa María del Popolo (72). El uso del oficio de la Natividad en la liturgia de la Visitación es confirmado por Pío V, que suprime todos los restantes (73).

La introducción de los formularios de la Natividad en la fiesta de la visitación, presentando a María como el rayo de luz que comienza a alumbrar y en el cual está puesta la esperanza de la humanidad —*Nativitas tua, Dei Genitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo; ex te enim ortus est sol iustitiae, Christus, Deus nos-*—, le daba a esta solemnidad un carácter más humano y universal.

3) *Presentación*.—A las anteriores se sumó otra fiesta, la de la presentación de María en el Templo, que pasó a enriquecer el culto mariano. Si hasta el siglo XVI era particular de algunos lugares (74), no debió generalizarse en la Orden Agustiniiana hasta este mismo siglo.

La fiesta de la Presentación, cuyo origen evidentemente se basa en las narraciones apócrifas, presenta en sus formularios un aspecto particular de la vida de María, es decir las virtudes, el ejemplo de la infancia de la Madre de Dios, que, como canta la liturgia, es el verdadero «*templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti*». Concedida anteriormente a otras partes, Sixto IV, en 1472, la autoriza en Roma fijándola el 21 de noviembre (75).

No consta de la data de su introducción en toda la Orden (76). Sin embargo, algunos años después de la determinación de Sixto IV, el Capítulo de la Congregación de Agustinos de la Observancia de España, celebrado en el convento de Santa María del Pilar en 1495, establecía: «*Item ordinamus et deffinimus quod in omnibus nostris, conventibus fiat presentatio beate marie vigesimo primo novembris et fiat maius duplex*» (77). Esto deja suponer que aún no estaba or-

(71) *Anal. August.*, 5 (1913-14) 150.

(72) Antes del oficio de la Visitación, la edición del Breviario de 1550 hace notar: «*In festo visitationis beate Mariae virginis ad Elisabeth omnia dicuntur sicut de Navitate, mutando nomen nativitatis in nomen visitationis, praeter lectiones. Duo officia nova visitationis require in fine, unum f. 404, aliud 456*»... Véase *Breviarium romanum*... Veentiis 1537, f. 269 v.

(73) BAEUMER, o. c., 217.

(74) KELLNER, K.: *L'Anno Ecclesiastico*..., II, 302.

(75) MERCATI, G.: *Appunti per la storia del Breviario Romano nei secoli XIV, XV, tratti dalle «Rubricae novae»*, Roma 1955, 17.

(76) Probablemente fue la misma fecha de su introducción en la Iglesia universal.

(77) *Anal. August.*, 3 (1909-10) 204.

denada su celebración en toda la Orden, de lo contrario, no tendría razón de ser esta definición.

En el calendario de los Breviarios de la Orden del siglo xv no figura aún esta festividad (78); sin embargo, aparece ya en las ediciones de 1522, 1537 y siguientes (79).

Suprimida por Pío V, la fiesta de la Presentación la establece Sixto V en 1585 y la impone a toda la Iglesia (80).

Las modificaciones sucesivas en la liturgia de esta festividad (81), conforme a las disposiciones de Pío V, pasan al Breviario agustiniano.

En un período de tiempo relativamente corto, en el Breviario agustiniano, en estrecha correspondencia con el de la Curia, se han introducido diversas fiestas que han venido a aumentar considerablemente la extensión de su significación en la espiritualidad y en la vida de la Orden, comporta una confesión y proclamación más constante de los privilegios y las virtudes de María y obliga a la meditación y reflexión, siguiendo la orientación de la liturgia. El hecho tiene capital importancia, porque ahí se funda la estrecha relación del culto con la evolución doctrinal y teológica.

(Proseguirá.)

---

(78) ESTEBAN, E.: *De festis et ritibus...*, en *Anal. August.*, 16 (1937-38) 34-39, 103.

(79) Véase el calendario de las citadas ediciones. *Calendarium romanum quo utuntur Fratres Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Romae 1549, en un solo volumen con las Constituciones de 1551.

(80) KELLNER, o. c., 235; RIGHETTI, *ibid.*

(81) BAEUMER, S.: *Histoire du Bréviaire*, 252, 275, 380, 220; CAMPANA, E.: *Maria nel Culto Cattolico*, 247.

# Recuerdos y presencia de los Agustinos en Agreda \*

POR

RAFAEL GARCÍA, O. R. S. A.

En el corazón de Agreda, arrullado por el suave rumor del Keiles y flanqueado por las lanzas de tres castillos roqueros, se alza esbelto y majestuoso el templo parroquial de Nuestra Señora de los Milagros. Por su categoría de iglesia principal de la Villa, por la amplitud de su sagrado recinto y por ser relicario de la más preciosa joya de que Agreda se ufana, la veneranda imagen de la Virgen de los Milagros, declarada y proclamada Patrona de Agreda y de su Tierra en 1644, es este templo el más concurrido y por todos los agredanos el más venerado. Triplemente para ellos sagrado por ser templo del Señor, santuario de María y panteón de sus queridos antepasados. Y, sin embargo, fuera de un reducido grupo, el que pudiéramos llamar de los eruditos, muy pocos saben que esta preciosa joya agredana arquitectónica es obra de los agustinos, monumento recordatorio de su estancia en la histórica Villa, que no fue fugaz ni pasajera, sino prolongada, pluricentenaria, como que abarcó el período de doscientos setenta y ocho años. Desde 1557 hasta la exclaustración en 1835. Pocos también saben que el recinto junto al mismo templo, conocido con el nombre de EL FUERTE, es el lugar que ocupara el monasterio de S. Agustín, del que no quedan más que los paredones externos.

Ningún otro recuerdo se conserva ya de los agustinos en Agreda. En lo que fuera su templo, cleptómanos furibundos arrancaron hasta

---

\* *Archivo Agustiniiano* agradece al P. Rafael García, natural de Agreda, el presente trabajo acerca de nuestro Convento, perteneciente un tiempo a la Provincia de Castilla y del que tan poco se ha escrito.

el último vestigio que recordarlos pudiera. Y en escritos históricos agredanos únicamente son los agustinos mencionados como de refilón, con vagas y aéreas referencias (1). Pues bien, ampliar estas vagas referencias y dar a conocer páginas inéditas de historia agredana relacionada con los agustinos, es lo que nos proponemos en estas cuartillas. Casi todo será nuevo e inédito, arrancado de la cantera del archivo del convento de Agreda hoy conservado en el convento también agustiniano de Calahorra. No será este trabajo historia detallada y completa —tal sería nuestro anhelo—, sino únicamente apuntes enracimados en varios artículos. Porque el archivo agustiniano de Agreda está incompleto, horriblemente mutilado. Lo saquearon despiadadamente durante la guerra de la Independencia, como con dolor y pena confiesa quien por entonces en Agreda residiera. Luego, Don Tomás Sainz de Robles, Comisionado del Crédito por el año 1822, «recogió y llevó a su poder de treinta a cuarenta escrituras, protocolos y apeos de las pertenencias del Colegio» que no se han visto más (2). Y por si ello no bastara, vino la excomunión con el consiguiente vagabundeo de lo que del archivo se había conservado.

En busca de información, hemos visitado también el archivo del Ayuntamiento de Agreda, mas con efecto negativo. En la colección de Libros de la Corporación hay muchos y dolorosos huecos. La desaparición, de algunos al menos, tiene que ser relativamente reciente, pues suponemos que muchas de las referencias y los datos que D. José Hernández aporta en su escrito, de algunos de ellos hubo de tomarlos directamente por desconocer la existencia del archivo de Calahorra.

Por consiguiente, los datos que aportemos y las citas que encomiemos, sin anotar al pie la fuente de información, todo será del archivo que llamaremos agredano-calagurritano. Las carpetas no las registraremos, porque lo que del archivo se conserva está sin clasificar. Son papeles, documentos e infolios de muy heterogéneos asuntos,

---

(1) FUENTE, V. DE LA: *España Sagrada*, L, Madrid 1866; HERNÁNDEZ, J.: *Historia de Agreda*, en *La Cultura intelectual* (Revista del Seminario de Tarazona); FABO, P.: *La autora de la mística Ciudad de Dios*, Madrid 1917; ARGAIZ, G. DE: *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España*, VII, Madrid 1675; MORENO, M.: *Agreda, barbacana de Castilla*.

(2) Así lo afirma en un escrito de fecha 16 de agosto de 1823, que obra en el archivo de Calahorra, el P. Francisco Castañeda, conventual de S. Agustín de Agreda. Por ser capellán y confesor de las agustinas recoletas de la Villa, continuó residiendo en Agreda cuantas veces la comunidad agustiniana se vio obligada a abandonar el monasterio. Residía en la hospedería de dichas religiosas.

muchos de los cuales, además, están incompletos. El material se guarda en abundantes carpetas. Lo hacemos constar para evitarnos el engorro de empedrar este escrito con monótona repetición de identidad de notas y para adelantarnos a quienes echen de menos fuentes de información. Cuanto digamos, pues, está sacado de dicho archivo. Lo que de otras fuentes recojamos, lo anotaremos cuidadosamente. Para mayor claridad, dividiremos el trabajo en artículos.

## I

### ESTABLECIMIENTO DE LOS AGUSTINOS EN AGREDA

*Preliminares.*—Los agustinos se establecieron en Agreda el año 1557. Todos están conformes en afirmarlo. Lo mismo historiadores de la Orden, PP. Jerónimo Román (3) y Tomás Herrera (4), que el benedictino P. Argaiç, a quien siguen los escasos escritores extraños que de este asunto se han ocupado. La Memoria de fundación del monasterio se conserva en el archivo agredano-calagurritano (5); según ella, començóse a tratar de la fundación el año 1557, por el mes de enero, siendo Provincial el P. Alonso de Madrid; Corregidor de la Villa de Agreda, el Lic. Alonso Ortiz, natural de Mérida, y Regidores perpetuos Hernando de Fuenmayor, Miguel Díez de González de Castejón, Francisco de Castejón (hijo del anterior), Gil Gutiérrez de Camargo, Diego Ruiz de Castejón, Pedro González de Castejón, Diego Garcés, Juan de Castejón y Alonso de Huidobro. Estos, viendo la necesidad que en la localidad había de doctrina y de las demás cosas tocantes al culto, acudieron al P. Domingo de Valverde, del convento de S. Agustín de Soria, suplicándole notificase al Padre Provincial sus deseos de que se fundase un monasterio agustiniano en Agreda. Así la citada Memoria; pero existe un papel en el archivo que nos explica la actuación de los munícipes. En él se lee que el Ayuntamiento de Agreda se reunió el 27 de enero de 1557 y nombró los delegados para tratar con el prior de los Agustinos de Soria (lo

(3) ROMÁN, J.: *Crónica de la Orden de los Ermitaños del glorioso Padre Sancto Agustín*, Salamanca 1569, f. 128.

(4) HERRERA, T.: *Historia del Convento de S. Agustín de Salamanca*, Salamanca 1652, 320.

(5) De esta Memoria hemos visto dos copias en el archivo agredano-calagurritano. Son de diferentes épocas. Sin fecha de redacción ni de copia. El Padre Zacarías Novoa transcribió una de ellas en *Archivo Agustiniano*, 48 (1954) 232-241

era Fr. Diego Montoya, luego primer Superior de Agreda) de que se hiciese un monasterio en Agreda «y se les dio comisión para que les ofreciesen lo que se les ofreció por esta villa a los frailes dominicos de Berlanga e más cincuenta ducados en cada año por veinte años».

Semejante proposición no fue rechazada; pero antes de firmar ningún documento ni de adquirir compromisos, a fin de estudiar directamente el asunto en su propio campo, se trasladó a Agreda el susodicho Provincial. Celebró, continúa el dicho papel, otra reunión el Ayuntamiento de Agreda el 3 de abril de 1557, presente el Padre Alonso de Madrid, Provincial, quien enumera las condiciones ofrecidas por el Ayuntamiento. Este las ratifica y el Provincial, en nombre de la Provincia, «se obligó a traer y proveher el dicho monasterio de dos predicadores y otros dos confesores y de todos los demás frailes que convengan para el servicio de Dios y fundación de dicho monasterio e convento y para que de continuo en él asistan»...

Nuevamente se reúne el Ayuntamiento el 23 de octubre de 1557, y, constatando cómo el P. Alonso de Madrid había cumplido lo prometido (enviar dos predicadores entre los religiosos destinados a Agreda), determinó ayudar «para principio de la fábrica con doscientos ducados, los cuales daría luego, e más mil ducados en 20 años, e más el sitio que fuere menester de las calles y público y concejil de la dicha villa en el barrio que dicen de la pera, y ansí mismo la huerta que dicen se llama Ruy López o el valor de ella, con que no exceda de 150 ducados, y en el término que dicen de Valverde quince yugadas de tierra para viña o olivar e para pan. Y para que el dicho Ayuntamiento pueda obligar y obligue los propios y rentas de la dicha Villa por parte de ella se ha traído licencia y provisión de su Magestad. Su tenor: Don Felipe... Valladolid, 20 de agosto de 1557. Demás de esto el Ayuntamiento mandó para la fábrica y obra del monasterio cortar en los montes de la villa toda la fusta que fuere necesaria..., quemar las caleras que fuesen necesarias... y otras exenciones, libertades... conforme a los acuerdos...» Con esto se llegó a un concierto ante nuevas autoridades por ambas partes, pues, para entonces, era Provincial el P. Francisco Serrano y Corregidor de la Villa el Lic. Santiago de Galarce, natural de Salamanca.

Con sumo placer hemos registrado los nombres de cuantos en esta fundación intervinieron. La idea de fundación partió de las autoridades agredanas. Quizá el resplandor del colegio de S. Agustín de Soria llegó hasta las vertientes del Moncayo. Querían aprovecharse



de la virtud y ciencia de los agustinos, ya que uno de los fines principales por los que se les invitaba a fundar era la predicación.

Agreda los llamó y les ayudó generosamente en los comienzos, pues según la citada Memoria, aportaron los agredanos, entre otras, las siguientes cantidades y donaciones: «El Señor D. Juan González de Munébrega, Obispo de Tarazona, que mucho deseó el asiento de esta casa y lo procuró con gran diligencia, mandó por su vida cada año 3.000 reales, y el Regimiento cometió el concierto a Miguel Díez de Fuenmayor y a Pedro González de Castejón, los cuales lo trataron con gran deseo que se efectuase y prometieron de parte de la villa 350 ducados luego y 1.000 ducados en veinte años en cuenta, cada año, y 15 yugadas de tierras en volverse para pan, o para lo que quisiésemos y licencia para cortar toda la madera que ubiésemos menester en los montes de la Villa y todo lo baldío que ubiese en la Lobera, dejando paso para las heredades y deseando estos dos caballeros efectuar esta santa obra, anduvieron por el pueblo y con ellos Hernando de Fuenmayor y Jo. Garzés, que en esto fueron continuos, para que los particulares mandasen para ayuda fundar la dicha casa, y mandaron lo siguiente: El primero que mandó fue Miguel Díez de Fuenmayor, y mandó cincuenta ducados y más por toda su vida, en cada un año, 4 hanegas de trigo. Hernando de Fuenmayor lo mismo, y J. Garzés de los Fayos veinte mill maravedís de limosna y tres hanegas de trigo cada año por su vida y de su muger.

Gil Gutiérrez de Camargo, cincuenta ducados. Catalina de Arguijo, madre de los lic. Francisco y Al, Morales, un solar en la Lobera. Jo. Fuiz de Castejón, cincuenta ducados y tres hanegas de trigo, cada año, por su vida. Los hijos de Martín González de Castejón, Señor de la Villa de Velamazán, dieron trescientos reales. Pedro Díez de Fuenmayor, cinco mill maravedís. María Garzés, cinco mill maravedís y da 3 hanegas de trigo cada año...»

Continúa la lista de donaciones, que no copiamos por no dar excesiva extensión a este escrito (6). Con lo cual, dice la Memoria, aceptó el P. Serrano el asiento del monasterio.

Se habrá notado que no concuerdan en algún particular la Memoria y el papel que refiere lo actuado por el Ayuntamiento. Téngase presente que el papel es más antiguo y contiene la copia notarial de lo sucedido, copia sacada en 4 de mayo de 1561, a petición de Fray Diego de Montoya, prior del convento de Agreda.

---

(6) Puede verse en *Archivo Agustiniiano*, 48 (1954) 233-234.

*Primeras obras.*—Pero como estas donaciones se hacían con la condición de darlas cuando estuviera ya comenzada la obra, se establecieron seis agustinos en Agreda hospedándose, de momento, en casa de Juan Polo, y con dineros prestados comenzaron a comprar y obrar. La primera compra fue la casa y torre de Pedro González de Castejón, el 10 de septiembre de 1557. Unas semanas después, el 26 de septiembre, se dio principio al aderezo de un aposento para los religiosos y de una iglesia provisional. A la casa pasaron el 15 de noviembre, y la iglesita fue inaugurada en la fiesta de la Inmaculada Concepción. Fue bendecida por el señor obispo de Tarazona, D. Juan González de Munébrega, el 12 de junio de 1558. Fecha memorable ésta en los anales de la fundación agustiniana de Agreda porque ese mismo día se bendijeron también la primera piedra, los cimientos y el solar que había de ocupar el nuevo templo, el que hoy aún existe. Para estas fechas la comunidad estaba formada por diez religiosos.

*Bienhechores insignes.*—El P. Argai, a quien copian Rabal y cuantos sobre esto han escrito, dice que el templo actual es obra de D. Juan González de Munébrega, Obispo de Tarazona (7). Afirmación tan rotunda es inexacta. Fue este prelado turiasonense un gran protector y bienhechor de los agustinos de Agreda. Deseó con ardor la fundación y la favoreció en tal grado que, a su muerte, se ofrecieron por su alma sufragios en todas las casas de la provincia agustiniana de Castilla como reconocimiento a su ayuda y protección. Así lo atestigua el P. Román (*o. c.*, f. 128). De esta su liberalidad y generosidad nos habla la Memoria que para estos apuntes nos suministra información. Y como en ella se especifican todas las mandas que a los agustinos hizo, recogeremos, citándonos a las que guardan relación con el templo, las siguientes:

Para edificar la capilla mayor, lo que hoy es presbiterio y crucero, dio 8.000 ducados; para la talla del retablo, 10.000 reales; para pintarlo y dorarlo, 10.000 reales; para la talla de las filacterías de la capilla mayor y las vidrieras, 180 ducados; para dorar las filacterías y pintar las vidrieras, 250 ducados; una reja de hierro para la capilla mayor, cuyo coste no se especifica porque el dinero que daba él a los oficiales no lo asentaban en sus libros los agustinos (8).

(7) *O. c.*, 679. Datos biográficos de D. Juan González Munébrega se encuentran en FUENTE, V. DE LA, v. 49 de la *España Sagrada* y en v. II de la *Historia de Tarazona*, de SANZ ARTIBUCILLA, J. M.

(8) Datos sacados de diversos papeles del archivo. Maese Domingo de

Además de éstas y de algunas otras donaciones, les dio tres grandes fuentes de plata, doradas por dentro, que valdrían hasta 400 ducados; un dosel, por valor de 60 ducados; un portapaz y un hisopo de plata, que costaron 400 reales; unos ciriales grandes de plata y unas vinajeras, valor de 2.140 reales. Donativos para el templo a los que hay que añadir una tapicería nueva de diez paños, dos antepuertas y un dosel de terciopelo morado para servicio de la capilla mayor. Por cierto, que la tapicería se estrenó inmediatamente después de donarla al monasterio, con ocasión de la visita que al monasterio hizo la Reina D.<sup>a</sup> Isabel, hija del rey de Francia y esposa de Felipe II. Pasó por Agreda el 31 de mayo de 1567, fiesta de la Ascensión, y oyó misa en la iglesia agustianiana.

Estos donativos, más los que hizo para el monasterio de la comunidad agustiniana, lo acreditan al devoto prelado turiasonense de bienhechor insigne del monasterio.

## II

### CONSTRUCCION DEL TEMPLO Y DEL MONASTERIO

Concisamente, cuanto permite la parvedad de documentos que hemos encontrado, expondremos las diversas fases porque atravesó la construcción del templo y monasterio de San Agustín. Han desaparecido los libros de cuentas del monasterio pertenecientes a los siglos XVI y XVII. Solamente queda un infolio con los recibos y gastos de los cuatro primeros meses de vida del monasterio, sept.-dic. de 1557, y un manajo de hojas cosidas con las cuentas de finales del siglo XVII. Pero si no numerosos los escritos hallados, son muy valiosos por los datos que aportan y por las máximas garantías de veracidad que ofrecen, ya que se trata de escrituras públicas y de escritos de superiores y religiosos del monasterio mismo. Con ellos en mano, daremos a conocer algunos de los personajes que en la obra intervinieron y

---

Segura, tallista, comenzó en el mes de noviembre de 1565 a labrar el retablo de la Capilla Mayor. Talló además unas filacterías para la misma capilla y unas vidrieras. Cobró por la talla del retablo ocho mil reales; por las filacterías y las vidrieras, ciento ochenta ducados. La pintura y dorado de todas estas cosas costaron 12.500 reales. Hizo la pintura Micer Pedro Morón, quien en 12 de septiembre de 1568 había terminado de pintar el «Retablo y calle de medio, y vidrieras y letrero». Por esto y por la «pintura y obra» que hasta aquel día tenía hecha «para el monasterio de Sor. St. Agustín de la dicha villa», debíasele de «resto» quinientos ducados.

seguiremos la trayectoria de la construcción, las dificultades con que se tropezó y el tiempo que en la misma se invirtió.

*Presbiterio y crucero.*—Constituyen ellos la parte principal del cuerpo del templo, y la obra de albañilería, juntamente con su primitiva decoración, fue costeada por D. Juan González de Munébrega. Simultáneamente, con la capilla mayor que a su cuenta corrió, trabajaron Hernando de Fuenmayor la capilla hoy llamada del Carmen y los Huidobros la de San Pedro. Y si el prelado hubiera tenido el propósito de construirlo todo, aun admitiendo contribuciones voluntarias, con seguridad que no se hubiera ido alzando el templo por partes, como lo fue, si no todo a la vez, de acuerdo con un previo plano de la fábrica que tal vez no se llevara a cabo por carencia de dinero. Lo cierto es que el prelado únicamente costeó el presbiterio y el crucero.

En la construcción y decoración de estos dos cuerpos se invirtieron siete años. Durante ellos se levantaron las paredes, se echaron el tejado y la bóveda y se construyeron y colocaron el retablo del altar mayor —no el actual, sino el que existió hasta la Guerra de la Independencia— y la reja de hierro que cerraba su recinto. Según los datos del archivo, los maestros albañiles fueron Rodrigo Pérez y García de Huelmes, a quienes se les encargó la obra el 15 de junio de 1561. La comenzaron el 15 de julio del mismo año. El tejado se echó a últimos de octubre de 1565 y la bóveda dos años más tarde, en agosto de 1567. Mientras estos trabajos se realizaban, encargó a su cuenta el mismo señor obispo el retablo del altar mayor y la reja de hierro que, trabajados en Agreda y en Burgo de Osma, respectivamente, se colocaron, la reja en diciembre de 1567 y el retablo en 1568.

Esto es cuanto del templo le pertenece al prelado turiasonense, don Juan González de Munébrega. Nada más pudo hacer porque falleció el 4 de octubre de 1567, sin que dejara rentas ni donativos para la prosecución de la obra.

He aquí lo que dice la Memoria: «En este otro año de sesenta y siete, a quatro de octubre, murió el dicho Señor D. Juan González de Munébrega, Obispo de Tarazona; murió en Munébrega, aldea de Calatayud, donde nació y era natural, y enterróse en el dicho lugar, porque siempre tuvo voluntad de enterrarse en el dicho lugar muriendo en él. No nos dejó renta en esta casa ni dotó la capilla, aunque lo deseó hacer todo, dilatólo, pensando vivir más y murió sin poderlo hacer. Quedaron casi todas las obras de esta casa comenzadas. La

capilla mayor sin losarse y sin balaustre en el ochavo del altar mayor. La reja se estaba asentando cuando murió, y se acabó de asentar en el mes de diciembre del dicho año. Diximos la primera misa en la capilla mayor último de febrero del año de sesenta y ocho, que fue día de la segunda traslación de Nuestro Padre San Agustín. El retablo se comenzó a sentar por julio de sesenta y ocho» (9).

Con estos datos y la noticia mortuoria del insigne bienhechor de la comunidad agustiniana de Agreda, termina la Memoria de fundación. El hecho de que no se consignen datos posteriores hace suponer, aunque no lleve fecha de redacción, que fue escrita por los años 1569 ó 1570, es decir, a raíz del fallecimiento de tan benemérito prelado.

*Capilla de S. Pedro.*—En 24 de enero de 1581 D. Gabriel de la Peña y Huidobro, prior de Berlanga, y Miguel de de Huidobro, que tenía el mayorazgo de la casa, concertaron tomar a su cuenta la capilla del lado de la Epístola, o sea, la actual de S. Pedro. El día 6 de septiembre del mismo año compraron el uso de la misma para ellos y sus sucesores con calidad y condición de que ellos habían de levantarla a su costa y ponerla en perfección con un buen retablo, reja de hierro y todo lo demás necesario al buen ornato de la misma. En el ínterin que no acabaran de adornarla, habían de pagar al monasterio de S. Agustín la cantidad de cincuenta mil maravedises cada año.

Pero el tiempo fue pasando y los Huidobros no cumplieron su palabra. Costearon los gastos de construcción, mas no lo demás. Por ello, el monasterio se vio obligado a poner pleito ante el tribunal eclesiástico de Tarazona a D. Diego de Huidobro y Saracoix Urrea y Ayala, Patrón de la Capilla del Santo Cristo —así se llamó en un principio—, por ser poseedor de la casa y mayorazgo, y como tal, poseedor igualmente de sus agregados, acrecentamientos y de los juros que agregó D. Pedro de Huidobro de la Peña sobre las alcabalas de tierras. Este señor no solamente no la ornamentó, ni puso la reja ni el retablo, sino que ni pagaba la pensión anual de cincuenta mil maravedises como lo hiciera su padre, Caballero de la Orden de Alcántara. Pero, al fin, por bien de la paz y por evitar disensiones y malquerencias, cedieron los agustinos de sus derechos y llegaron con él a ciertos acuerdos ligeros. Mas la capilla siempre estuvo por tal abandono «imperfecta e indecorosa».

---

(9) *Archivo Agustiniiano*, 48 (1954) 239.

Al efectuarse el primitivo contrato, su fundador, cuyo patronato gozaron posteriormente los Saracoix, puso entre sus condiciones la de enterrarse todos ellos en la capilla, so pena de diez ducados si, muriendo en Agreda o en los lugares de su jurisdicción, no lo hacían.

D. Miguel de Huidobro comenzó la construcción de esta capilla el 8 de mayo de 1562, y una vez terminada, a ella trasladaron los restos de D. Diego y D. Francisco, abades de Berlanga, juntamente con los de D. Alonso Huidobro, que habían sido depositados en la parroquia de S. Pedro.

*Capilla de Ntra. Sra. del Carmen.*—La capilla del lado del Evangelio, hoy de Ntra. Sra. del Carmen, fue construida por D. Hernando de Fuenmayor. Se comenzó la obra el 13 de agosto de 1562. En ella fue enterrado su fundador.

Los detalles de su construcción los ignoramos por completo. Sólo sabemos que fue dedicada a la Inmaculada Concepción y, tal vez por esto, los relieves en yeso sobre diversos pasajes de la vida de la Virgen que su caprichosa cúpula ostenta en los intercolumnios. Con todo, vamos a añadir una nota agria y desabrida que por amor a la verdad creemos no debemos omitir. En el archivo hemos dado con el codicilo del testamento de D.<sup>a</sup> Inés del Río, esposa de D. Hernando de Fuenmayor. Está fechado en 30 de octubre de 1589. Del mismo solamente tomaremos lo referente a la capilla, dejando de lado todo lo concerniente a su hacienda, herederos y testamentarios.

Manda, en primer lugar, que sea sepultada en el arco del lado del Evangelio donde está sepultado su marido, en su capilla de Nuestra Señora de la Concepción del monasterio de S. Agustín, reservando para sí solos este sepulcro. Luego enumera las mandas que para la capilla hace: sedas y alhajas; un cáliz y patena dorada; una corona de plata para la Virgen, que había de ser adornada con un rubí y con las perlas y piedras preciosas guardadas en sus joyeles; un misal, corporales, vinajeras de plata y varios ternos en los que habían de ponerse escudos con sus armas. Mandaba igualmente que en lo alto del arco de su sepulcro se pintara una imagen de S. Vicente Ferrer y a sus pies las figuras de marido y mujer puestas de rodillas y recibiendo la bendición del santo. También que se hiciera un retablo y una reja de hierro para la capilla y que todos los años se celebraran las fiestas de S. Vicente Ferrer y de Sta. Inés, dejando fondos para que cada una de estas fiestas fuera pagada con cien ducados. Finalmente dejaba una importante suma para poner en renta. Sus réditos habían de emplearse, alternando, un año en la sacristía de la

iglesia, a fin de que estuviese siempre bien provista de ornamentos y de todo lo necesario para el altar, y otro, en el ornato de la capilla. Pues bien. Nada de esto se cumplió porque al morir el único nieto del matrimonio a los trece años de edad, se quedó sin sucesor directo el mayorazgo de Hernando de Fuenmayor y recayó en los Camargos, los culpables de que se quedara en letra muerta cuanto D.<sup>a</sup> Inés del Río dispusiera en su codicilo (10). Consecuencia. Ni se pusieron el retablo y la reja de hierro, ni la capilla se ornamentó ni acondicionó con el esplendor que sus fundadores deseaban (11).

Como los Huidobros, también los fundadores de esta capilla expresaron su voluntad de ser en ella enterrados ellos y los patronos de la misma. Y así, entre los conciertos del convento con D. Hernando de Fuenmayor y D.<sup>a</sup> Inés del Río, se encuentra la siguiente cláusula: «Item se asienta y concierta que el dicho Hernando de Fuenmayor y D.<sup>a</sup> Inés del Río su mujer, y el Patrón o Patronos que sucedieren en la dicha capilla, muriendo en esta Villa y Lugares de su jurisdicción, sean en ella enterrados, y no enterrándose, pague cada uno de los que no se enterraren diez ducados al dicho Monasterio.» Y, en efecto. El año 1789, a primeros de octubre, murió en Agreda el

---

(10) En el mamotreto que contiene este codicilo, a continuación del mismo hay una nota del P. Manuel Zerralbo, prior del monasterio en 1791, según la cual, el mayorazgo de Hernando de Fuenmayor recayó en los Camargos porque D.<sup>a</sup> Francisca de Fuenmayor, hija de D. Hernando y de D.<sup>a</sup> Inés, casó con Velasco de Camargo. Por otra parte, Gil Gutiérrez de Camargo estuvo casado con Isabel de Fuenmayor.

Hijo de Velasco de Camargo y de Francisco de Fuenmayor fue Hernando de Camargo. Mas no quedó sucesión porque éste murió como a los trece años en octubre de 1593; su padre, Velasco de Camargo, en octubre de 1592; su madre, Francisca de Fuenmayor, en enero de 1578; su abuelo, Hernando de Fuenmayor, en julio del mismo año de 1578, y su abuela, Inés del Río, en octubre de 1589.

Por no quedar sucesión directa, el mayorazgo recayó en D. Jerónimo de Camargo, quien tuvo pleito con Simón de Robles, pariente de D.<sup>a</sup> Inés del Río. Fueron, por lo mismo, los Camargos, los culpables y responsables de que no se cumpliera lo dispuesto. Lo dice textualmente el P. Zerralbo: «... y principalmente por haber sido los Camargos de mucho poder, no se ha cumplido lo que contiene el codicilo de D.<sup>a</sup> Inés del Río».

(11) La capilla está decorada con relieves de yeso que representan diversos pasajes de la vida de la Virgen. De ellos escribe José Pijoán cuando al hablar de los relieves en yeso de Juan del Corral en la bóveda de la capilla de San Ildefonso, en San Francisco de Palencia, dice: «Quizá se halle dentro de su arte la decoración de un gran friso de relieves en yeso de la vida de la Virgen en una capilla de la Virgen de los Milagros en Agreda (Soria). Pero las imágenes son de un clasicismo más puro y fechables hacia 1560»: *Summa Artis*. Historia General del Arte, v. 18, 225. Madrid 1961. También les dedican especial mención BLAS DE TARACENA y JOSÉ TUDELA, en *Guía de Soria y su Provincia*, edición de 1962.

Conde de Villarreal, y por haberse enterrado en la iglesia de S. Martín, pagó los diez ducados al monasterio.

*Continuación y conclusión de las obras del templo.*—Como se ha visto, con aportación de fechas y datos hemos seguido la trayectoria del curso de las obras hasta las dos grandes capillas laterales. Con ello queda ya historiada su parte más bella y artística, pero resta aún la parte que comprende grandes lienzos de pared, el coro y la fachada. Trayectoria que no podremos seguir con la misma precisión y minuciosidad que hasta ahora por faltarnos documentación. Desaparecieron los documentos, como sabemos. Sin embargo, no todo desapareció. En uno de los mamotretos de escrituras antiguas pertenecientes al archivo agredano-calagurritano están recogidos varios de los contratos habidos entre el maestro de cantería, Lázaro del Moral, y el monasterio de los agustinos, y entre el mismo maestro y la marquesa de Falcés, D.<sup>a</sup> Margarita de Fuenmayor.

Dichos contratos se ajustaron y concertaron en los años 1598, 1601, 1602 y 1604, y se refieren a obras en la iglesia y en el claustro del convento. De estas escrituras se deduce que Lázaro del Moral se comprometió a levantar y que levantó no pequeños lienzos de pared, si bien la obra de mampostería únicamente, ya que apenas si la revistió de piedra labrada. Por contrato de 7 de abril de 1601 le encomiendan la obra del coro y otras partes de la iglesia. Pero por haberse descubierto que la obra, parcialmente al menos, no satisfacía a causa de no haber ahondado los cimientos hasta la peña viva, según testimonio de un cantero venido de Soria; por la tardanza de su trabajo y por lo costoso que resultaba, se desentendieron de él los agustinos, pagándole lo estipulado (12).

El resto de las obras corrió a cargo de los maestros Domingo de la Cruz y Bartolomé Sopeña. En 17 de junio de 1605 firmaron una escritura por la que se obligaban a hacer la obra de la iglesia y coro en siete años, y los agustinos, por su parte, a darles anualmente 500 ducados. La escritura se firmó en la fecha indicada ante el escribano de la Villa Francisco Garcés. Mas los contratistas no cumplieron su palabra. Durante dos años dejaron de edificar. No pusieron aparejador que asistiera a los albañiles ni les pudieron obligar a trabajar, no obstante los avisos que les mandaron y presiones que se les hizo.

---

(12) Lázaro del Moral debió fallecer poco después porque hemos visto un escrito de su mujer atestigüando que los Padres agustinos le habían pagado lo que con su difunto marido se había convenido.



Trabajaron, mientras tanto, en otras obras de Soria, Vozmediano y Valverde.

Y o por no encontrar otros maestros de obras, o por lo que fuere, ello es que en 4 de abril de 1613 firmaron nueva escritura los mismos maestros con Gabriel Pinedo y Pedro Pérez como fiadores. Ahora, en esta nueva escritura, se obligaban «con sus personas y sus muebles raíces habidos y por haber a proseguir, fenecer y acabar toda la obra sin partir mano de ella, en la misma forma y manera que por la primera escritura de contrato se dice y declaran están obligados, y sin que por esta escritura y obligación que por ella de nuevo hacen sea visto innovar, ni que se altere ni mude cosa alguna de lo contenido y expresado en la primera escritura». Gabriel Pinedo y Pedro Pérez, los fiadores, se comprometían por este nuevo contrato a acabar la obra. Y el convento a darles anualmente 500 ducados los tres primeros años «para que con mayor presteza acaben de hacer la dicha obra».

Pero cuando estos contratos se concertaron o era no poco lo que aún faltaba del templo, o los trabajos por ellos realizados se llevaron con enojosa lentitud. Conjetura esta nuestra porque hemos visto otra escritura de contrato posterior, firmada en Soria el día 27 de junio de 1622. Por ella el P. Prior, Fr. Francisco de Avellaneda, y los de la escritura precedente capitularon lo siguiente: Lo primero, que dentro de un año, que había de correr y contarse desde el día 1 de julio próximo venidero, los dichos contratistas darían fin a la obra de la iglesia en la forma contenida en el contrato principal y como por él están obligados. Y el P. Prior se obligaba, con el fin de acelerar el fin de la obra, a admitir dos oficiales más que habían de ir a continuarla durante los meses inmediatos de julio, agosto, septiembre y octubre. A éstos se les debía de dar lo necesario para su manutención: carne al precio que estuviere puesta en las carnicerías de Agreda, pan y vino como se vendiera al público en los establecimientos, cama, lavada y 15 ducados. Estos fuera de la comida. Además el mismo Prior se comprometía a dar 500 reales para el acarreo de la piedra. Lo segundo que se estipulaba en la escritura era que, acabada la obra, para la tasación y paga de ella se había de guardar y cumplir la escritura principal en virtud de la cual la primera paga haríase para Nuestra Señora de Agosto del año 24. Y lo tercero, que en los meses restantes a cumplir el P. Prior se obligaba también a dar la comida y carne a los oficiales según precio público, al igual que en los meses anteriores, «sin que en ella haya falta, y si la hubiere, les pagará los

daños sin averiguación». Por su parte, Gabriel Pinedo y Pedro Pérez se obligaron a terminar la obra dentro de un año, so pena de que, si no lo hicieren, podría el P. Prior o Rector enviar una persona con 400 maravedises de salario para hacerlo cumplir, lo que pagarían Gabriel Pinedo y Pedro Pérez de su hacienda. Esto fue lo estipulado por ambas partes y a ello se comprometieron ante el escribano Juan Juan Luis Barrio.

Con relación a la obra de la iglesia nada más hemos encontrado. Consecuentemente el templo de S. Agustín, hoy de la Virgen de los Milagros, debió ser terminado hacia el año 1624 y, por lo mismo, su construcción duró, poco más o menos, sesenta y tres años.

*Descripción del templo.*—D. Nicolás Rabal (13) lo describe así: «La fachada, que comprende todo el muro del poniente, frente al altar mayor, hace un efecto agradable a la vista: a la derecha e izquierda de la puerta, cuyo vano está formado por un arco de medio punto, hay adosadas dos columnas sobre sus correspondientes pedestales; sobre éstas se apoya una cornisa y sobre la cornisa un frontón abierto, para dar lugar a un doselete, que a partir de la cornisa sale fuera del mismo, terminando por una cruz en el centro y dos ángeles a los lados. Las antenas de los muros laterales sobresalen también y, llegando a la cornisa superior de la fachada, sostienen dos torres iguales, cuyos vanos ocupan dos campanas; entre medio de estas dos torres iguales hay otro frontón o, mejor dicho, espadaña de tres vanos en su base y uno en la parte superior. En el interior, la nave es atrevida, sobre todo en altura, como todas las iglesias de su época, y el retablo es elegante y del mismo gusto, lo que le da aspecto majestuoso. La nave interior mide 24 metros y su planta, de cruz latina, es de 54 metros de lafgo por 10,5 de ancho, siendo las del crucero 25,5 por 9 metros».

Con estos datos que hemos expuesto, nuevos y hasta ahora desconocidos, queda trazada la trayectoria seguida en la construcción del templo de Ntra. Sra. de los Milagros. Su construcción fue lenta, entre otras razones, por la falta de dinero y porque, al mismo tiempo que se levantaba su fábrica, los agustinos tenían que trabajar también en la obra del convento. Obra de titanes para una comunidad pobre como lo era la agustiniana de Agreda y llevada a cabo con sacrificios sin cuento y con la ayuda de bienhechores agredanos que en aquellas circunstancias no les faltaron. En los principios fueron D. Juan Gon-

---

(13) *Soria*. Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial. Soria 1958.

zález de Munébrega, los Huidobros y Hernando de Fuenmayor. En la última fase, la marquesa de Falcés, D.<sup>ña</sup> Margarita de Fuenmayor. La ayuda de ésta, aun cuando no podamos fijar cantidades, fue muy considerable. Por lo que de escritos del archivo se desprende, suponemos que ella respondía de los gastos efectuados en la obra de la iglesia que comprende la fachada, coro y paredes laterales hasta las dos capillas. Desde luego, en una de las cláusulas de su testamento se lee que de una renta de 270 ducados anuales que dejaba, se dijieran cierto número de misas; «pero esta renta se ha de gastar los dos primeros años en hacer las sillas del coro y los balaustres del antepecho y reja del altar de Santa Mónica». En las cuentas de los ejecutores testamentarios, 17 de junio de 1614, se lee: «Item, dan por descargo que pagaron a Agustín Leonardo Pintor, vecino de Tarazona, noventa y cuatro reales que la señora Marquesa le quedó debiendo de fin de pago de la pintura de unos Apóstoles que hizo». Y, por otra parte, en la fundación de las cátedras especificaba, según el Prior P. Pedro Iglesias, ser su voluntad «que todas sus disposiciones no se pongan en ejecución hasta que se concluya la iglesia, antecapilla, sacristía y todo el plan de mi premeditado Colegio de quien he de ser patrona» (14).

*Construcción del Monasterio.*—Los datos que sobre este particular aportemos serán breves. Nuestras indagaciones no han obtenido el mismo resultado que lo referente al templo: o en medio de su natural importancia consideraron aquellos antiguos agustinos como algo secundario lo relacionado con el monasterio y no se cuidaron de anotar, o, lo que es más probable, han desaparecido los escritos en los que de esto se hablaba.

Los Libros de Cuentas del Monasterio no existen, y por lo mismo nos limitamos a presentar, agrupados por orden cronológico, los únicos

---

(14) Además de esto, lo sabemos positivamente por su testamento, construyó el altar de Sta. Mónica, hizo al templo numerosas y espléndidas mandas para misas, aniversarios y fiestas, le regaló cuadros, imágenes, objetos de plata y piezas de seda. Tanta fue su solicitud maternal por la dotación del templo que llegó al extremo de dejar una fuente de plata para que con ella se hiciera la lámpara del Santísimo, 400 reales para las cadenas de la misma, una renta anual de 12 ducados para el aceite, otra de tres para harina de las hostias y los panecillos de S. Nicolás de Tolentino que se bendicen en las iglesias agustinianas el día de su fiesta, un palio para el Santísimo y una palia verde oro para el monumento de Jueves Santo. Finalmente, después de las copiosas mandas y legados que en el testamento les dejara, en una ya de las últimas disposiciones del mismo dice: «Item, cumplido con todo lo dispuesto en todo lo restante así de renta como hacienda suelta y mueble, hace heredero al convento de San Agustín con todas fuerzas y derechos que pueda; y si alguno pusiera mala voz a este testamento, pierda su manda y vaya al convento».

datos que hemos encontrado. Algunos de ellos están tomados literalmente de la Memoria de fundación y los ofrecemos entrecomillados, tal como aparecen redactados, para que conserven el sabor de los tiempos en que fueron escritos; los otros, de diferentes papeles y escritos, todos del archivo agredano-calagurritano. Helos aquí, desgrados y descarnados de comentarios.

Con los 35.000 reales que por vida les dio D. Juan González de Munébrega, «se compró todo el sitio de esta casa»: el solar que ocuparon el templo y el monasterio que todavía puede apreciarse.

En abril de 1558 se hizo la mitad de la pared que está en el paso de la plaza. En diciembre de 1559 se hizo el arco y puertas por donde se sale a la plaza. En enero de 1560 se compró un escudo de las armas agustinianas para fijarlos en el arco de la plaza que ya se había concluído.

«Viernes, a 13 de marzo, año de mil quinientos sesenta y dos, se cerró la última calle de cuatro que había en este sitio de la Lobera, fue la cosa más deseada que entonces teníamos, porque no se podía edificar la casa sin cerrarla, y era la calle de mucho paso para la Villa y la mayor parte del pueblo con los clérigos nos perseguía tanto, que nos contradecían cuanto hacíamos y temíamos que no nos lo consintieran.»

«Año de 1563, por el mes de abril y mayo, se cerró esta casa por la parte del río y se echó la pared el río abajo, hasta unas cuevas que están en unas peñas dentro de casa, y se hizo junto a ellas una pesquera y se plantó una salceda pequeña junto a la portería, fuera de casa, porque aquel suelo es nuestro y por no hallar en él peña ni suelo bueno no osamos hacer pared por estar junto al río.»

«En este mismo año (1563), víspera de la Asunción de Nuestra Señora, que es a 15 de agosto, se comenzó el quarto de la sacristía, estando presente el M. R. P. Fr. Diego López, Provincial, el qual asentó la primera piedra; hízose poco en él en aquellos dos años porque nos dimos en la capilla mucha prisa.»

«Año de 65, por julio, compramos el molino que está junto a esta casa por hacer junto a él una puerta para poder salir del monasterio por el barrio de Santo Domingo sin salir por la plaza, porque el suelo donde está la puente era del molino y desaguadero dél, y no se pudo hacer lo uno sin lo otro. Este mismo año, en el mes de noviembre y parte del de diciembre, se hizo la puente que sale al barrio de Santo Domingo con su portada.»

«En 1568 se hicieron todas las celdas y corredores que están arri-

mados a la Capilla Mayor y a la Capilla del Crucifijo, que es de los Huidobro, y a la Capilla que se ha de hacer después de ella.» (*Esta última capilla de la que aquí se habla no puede ser otra que la actual del baptisterio*).

Para hacer el refectorio de la comunidad había dejado en su testamento un legado de 50 ducados D.<sup>a</sup> Inés del Río, esposa de Hernando de Fuenmayor; pero como por las disposiciones de sus testamentarios nada percibió el monasterio, ignoramos la fecha de su construcción.

También sabemos por el testamento de la marquesa de Falcés que ésta dejó para los cuatro altares del claustro otras tantas buenas imágenes: las de la Virgen, la Despedida de Cristo de Nuestra Señora, la Magdalena y S. Antonio. En cada uno de los dichos altares mandaba se pusieran sus armas, lo cual nos hace sospechar fuera ella la que los hizo, si no hizo también el claustro, ya que durante el postrer período de su vida fue el ángel tutelar del monasterio. Desde luego, algo dice su mandato de poner sus armas en cada uno de los altares del claustro.

Estos son los únicos datos referentes a la obra del monasterio que hemos encontrado y que ofrecemos al lector.

### III

#### CULTO EN LA IGLESIA DE SAN AGUSTIN

Cuando las autoridades civiles de Agreda invitaron a los agustinos a fundar en la Villa, el fin principal que a ello les movió fue que se dedicaran a la predicación y a fomentar el esplendor del culto para no sólo conservar la fe de sus habitantes, sino para acrecentarla. Para esto los llamaron y para esto fueron ellos. Y, por lo mismo, sus afanes y desvelos por la construcción de un templo grandioso, sus esfuerzos y fervores porque en todo tiempo se desplegara en él toda la magnificencia y pompa de la liturgia católica al mismo tiempo que desde el púlpito y el confesonario depositaban en sus almas la semilla de la doctrina de Cristo, cuya mejor floración es la vida pública cristiana en todas sus manifestaciones.

Agruparemos en este artículo cuanto con el culto tenga relación; pero antes de nada, unas fechas y datos, efemérides memorables para la comunidad agustiniana de Agreda, porque son como piedras blancas que marcan los principios de la obra espiritual por ellos desarrollada

durante los doscientos setenta y ocho años que en ella moraran. Recogidos de diferentes escritos y papeles del archivo agredano-calagurritano, los ofreceremos enracimados ahora. Helos aquí: El día 8 de diciembre 1557, festividad de la Inmaculada Concepción, celebraron los agustinos la primera misa en la primitiva iglesita por ellos levantada. El oficio divino comenzaron a rezarlo juntos en el coro durante la octava de dicha festividad y del mismo año. El día 12 de junio de 1558 comenzaron a cantarlo. El 19 de junio del mismo año predicaron en su iglesia el primer sermón. Los maitines a media noche comenzaron a rezarlos el 25 de mayo de 1559. (*En esta fecha la comunidad estaba formada por 16 religiosos.*) La primera misa en el nuevo templo, el actual, la celebraron el 28 de febrero de 1568, fiesta de la segunda traslación de S. Agustín.

Y ahora, una vez registradas estas efemérides, para la comunidad agustiniana de tanto relieve como que son hitos gloriosos del comienzo de una vida de varias centurias, y dando por supuesto que celebraban solemnemente todas las festividades del año litúrgico comunes a la Iglesia universal, apuntaremos y recogeremos tan sólo, por lo que de especial encierran para la historia local de Agreda, ciertas fiestas particulares. Los datos los tomamos de un cuaderno escrito por un Hermano sacristán del siglo XVIII, cuaderno que no tenía otra finalidad que la de servir de guía al que en la sacristía le sucediera, pero que nos viene de perlas para conocer nosotros ahora las costumbres, usos y modos de celebrar las fiestas que en el templo de San Agustín se observaban durante las centurias pasadas. Esto por delante, entraremos en materia.

#### FESTIVIDADES RELIGIOSAS

El Ayuntamiento de Agreda, en el cuaderno llamado la Señora Ciudad, solía ir en corporación tres veces al año al templo de S. Agustín. Los días de Año Nuevo, San Marcos y San Nicolás de Bari. Mas no siempre debían cumplirlo, por lo que se desprende de la lectura del cuaderno. Escribe así, con toda ingenuidad, el Hermano sacristán:

*Año Nuevo.*—Misa cantada y con Exposición del Ssmo. Sacramento si viene la Señora Ciudad y envía la cera.

*S. Marcos.*—Si acude la Señora Ciudad y envía siete libras de cera en velas, hay Patente durante la misa y ésta se les aplica. Si no acuden, no hay Exposición ni se les aplica la misa.

*S. Nicolás de Bari.*—Se canta la misa y se les aplica, venga o no venga. Pagan anualmente 60 reales.

El 19 de enero celebraban la fiesta de *S. Fulgencio*, Patrón del Colegio. Hacían la fiesta los colegiales.

*Fiesta de la Purificación de Nuestra Señora.*—La imagen de la Santísima Virgen, que se llevaba en la procesión, la guardaba la camarera en su casa. Unos días antes de la fiesta se le enviaba vela alta de media libra y se señalaba la hora en que habían de ir a recogerla. Los que la recogían, la llevaban en la procesión y después la devolvían a la casa de procedencia; eran estudiantes del colegio. Iban con sobrepelliz, horquillas y almohadillas. En una jaula enganalada con cintas de colores y diversos adornos se llevaban los pichones. A los asistentes clérigos se les obsequiaba con chocolate. Velas bendecidas de media libra se les daban al Conde de Gimonde y al apoderado del Conde de Altamira. A la lavandera, panadera, recadera, herrero, cocinero y dependientes del colegio, candelas ordinarias. Terminada la función religiosa, se restituía la imagen a la camarera en procesión y con luces.

*Fiesta de S. José.*—La hacía la Cofradía del Santo que en San Agustín había sido fundada y allí estaba establecida. La víspera, al medio día, se tocaban las campanas a clásico. Esto es: un toque largo con sus pausas correspondientes. (Lo mismo que se hacía siempre que había función con Exposición.) También se tocaban por la noche si había hoguera. El día de la fiesta se celebraba función solemne y vísperas cantadas.

El día de nombramientos de Mayordomos iba el P. Vicerrector con otro religioso a traerlos y llevarlos a sus casas. En el entretanto se repicaban y volteaban las campanas. El lunes siguiente a la fiesta, a las siete, se cantaba una misa de Requiem por los cofrades difuntos. Acabada la Misa, se tocaba un clamor durante el responso y, después, a clásico para despedir a los Mayordomos.

*Semana Santa.* Lo litúrgico. Como nota típica local, lo siguiente. La llave del monumento se entregaba al apoderado del Conde de Altamira y se la enviaban a su casa el lunes para que la adornara con cinta de su gusto. Daba el Conde cuatro hachas de cuatro libras de cera para el monumento y limosna para la adoración de la Cruz el día de Viernes Santo. Cuando asistía él, se le invitaba a llevar vara del palio.

Para las Rogativas de la Ascensión iba el Cabildo procesionalmente al templo de S. Agustín llevando en andas la reliquia de Santa Susana.

*Santa Rita.* Era una de las fiestas con mayor esplendor celebradas durante el año. Precedíale un solemne novenario y se repartían a los fieles devotos estampas-recordatorios y libritos con la Novena de la Santa.

*Fiesta de S. Agustín.* Fiesta de concurso. Asistían los padres franciscanos y los amigos y devotos de la comunidad. Esta bajaba a la puerta del templo a recibirlos. Y, al final de la función, los despedía en el mismo lugar. En el cuaderno leemos esto: «Viene la comunidad de Santo Domingo que llevan el santo en la procesión». No hemos podido averiguar qué clase de comunidad de Santo Domingo era ésta (15).

Una de las cláusulas de la Concordia entre el Cabildo de Agreda y los agustinos celebrada en 1803 dice: «Item que el día y festividad del glorioso Padre San Agustín fue concordado que el dicho Cabildo haya de ir en procesión solemne de siete capas, diácono y subdiácono, al dicho monasterio de San Agustín y digan la misa conventual, con esto que la diga el abad, y los dichos prior, frailes y conventuales hayan de dar el altar mayor y el coro de la Iglesia del monasterio.» (*Esta cláusula no está, naturalmente, tomada del cuaderno de referencia, sino de la copia de la Concordia existente en el archivo.*)

*Fiesta de Santo Tomás de Villanueva.* Fiesta solemne con procesión. Fiesta de los pobres. Once de éstos llevaban velas encendidas en la procesión, uno el estandarte y cuatro las andas con la imagen. Terminada la función religiosa, se les daba una limosna extraordinaria.

Durante la infraoctava de Difuntos, la Comunidad del Monasterio iba al Santo Hospital por la tarde y cantaba una Vigilia con responso.

*Fiesta del Rayo.* Se celebraba anualmente el día de Santa Bárbara por haber libertado el Señor el Colegio de los daños que le pudo haber causado un rayo que cayó en la torre. No se indica la fecha del accidente.

---

(15) Es la única referencia a comunidad de Santo Domingo con que hemos tropezado en nuestras indagaciones. Sospechamos se trate de alguna hermandad o gremio del barrio aldeaño al monasterio de S. Agustín. De no ser creación de muy entrado ya el siglo xvii, no creemos sea cofradía. En el testamento de la marquesa de Falces, de 1606, se enumeran gran número de cofradías, seguramente todas las en Agreda por entonces existentes, y no aparece la de Santo Domingo. Y comunidad de religiosos dominicos, tampoco. Ni la cita Vicente de la Fuente en el tomo L de la *España Sagrada*, donde escribe de los conventos de Agreda, ni la hemos visto en ninguno de los papeles y documentos del archivo. Rodrigo Morales, que debió fallecer a principios del siglo xvii, dejó sus bienes para que se fundara un convento dominico en Agreda, pero por considerarlos insuficientes para la fundación, los dominicos no aceptaron y renunciaron a lo que pudiera pertenecerles de la herencia.



De conformidad con lo dispuesto en su testamento por la marquesa de Falcés y mirando por la utilidad y bien espiritual del pueblo, todos los días se cantaba la misa mayor a las diez de la mañana (16).

#### S E R M O N E S

Uno de los fines principales por los que las autoridades civiles de Agreda llamaron a los agustinos fue la predicación. Había de haber siempre en la comunidad dos o más predicadores, quienes, además de atender naturalmente a su iglesia, tendrían «obligación de predicar y confesar el adviento y cuaresma en la sierra y lugares comarcanos de moriscos». Los sermones en su iglesia eran frecuentes. En las otras, cuando eran invitados. Fuera de esto, los que se indican en estas dos listas:

*Sermones de Tabla:* Purificación; Anunciación; Resurrección, a las siete de la mañana; S. Felipe y Santiago, en la iglesia de S. Martín (pero si las rogaciones caían en este día, no había sermón); Santísima Trinidad, en la iglesia de la Peña (fiesta fundada en 1536 por el Licenciado D. Diego de Soria); Santiago; Fiesta de la Asunción en la iglesia de S. Martín; Natividad de la Santísima Virgen; Inmaculada Concepción; Fiesta de S. Nicolás de Tolentino; S. Martín, en su iglesia.

*Sermones de Vereda.* En Fuentes, Muro, Matalebreras, Montenegro, Trébago, Valdelagua, Fuentestrún, Castilruiz, Añavieja, Dévanos y Olvega. Se presentaban al Vicario y, si no quería sermón por tener cuaresmero, permanecían dos días en cada pueblo para confesar (17).

#### DEFUNCIONES Y ENTIERROS

Cuando ocurría la muerte de algún religioso, el monasterio pasaba

(16) Con esta última referencia termina lo tomado del cuaderno del Hermano Sacristán.

(17) Como nota complementaria a lo referente a la predicación, queremos recoger esta acotación que hemos visto en uno de los papeles del archivo: «Tengan aviso los que en esta Casa sucedieron que si concierdo hicieren con los clérigos desta Villa, por ninguna vía se obliguen a dexar de predicar en Casa si no fuere cuando mucho los días de las vacaciones principales de sus parroquias y los días que tienen procesiones generales, y estas las que están ya estatuidas y en antigua costumbre de hacerlas porque por sólo quitar un sermón a esta Casa han inventado muchas veces procesiones... Y si en algún tiempo los clérigos quisieren que prediquemos por sus parroquias, se puede excusar porque muchos años han estado pertinaces en no nos querer dejar predicar en ellas como parece en los aniversarios de M. González y quando murió J. de Camargo y otras muchas veces que les ha sido rogado por personas principales deste pueblo...»

aviso al convento de S. Julián de los Franciscanos. A todos los entierros acudían seis religiosos franciscanos y ellos los transportaban a la sepultura. Igualmente se avisaba al Mayordomo de la cofradía de la Vera Cruz para que diera orden a la cimbalera de tocar la campanilla por las calles y llevar las hachas al convento. Por su trabajo se le daban dos reales y medio. Si el religioso era cofrade de la Vera Cruz, aunque muriera en otro convento, acudía a las honras fúnebres la Cofradía con el Cristo, sus hachas y el guión negro. Además, aplicaba por su alma dos misas.

*Muerte de algún Beneficiado.* Cuando moría algún Beneficiado, el Cabildo avisaba para el entierro. Iban cuatro de cada comunidad. Todos ellos se incorporaban delante del Cabildo desde la casa mortuoria hasta que se concluían las exequias. Se observaba la alternativa del lado que les correspondía, pero el que iba por mayor no gozaba de preeminencia alguna como la tenía en la procesión del Corpus, Nuestra Señora, Rogativas, etc., faltando el Prelado.

*Entierros en la iglesia de San Agustín.* Los apuntes recogidos sobre este particular dicen: «Cuando algún secular dispone enterrarse en casa, si el entierro es por la tarde, se da un clamor a las once del día, otro cuando traen el cadáver y otro al darle sepultura. Si es por la mañana, se da el primer clamor antes de tocar a oraciones —en los aniversarios después de las oraciones— y los otros dos clamores como en el caso anterior. El día del entierro va un religioso acompañando a los del duelo y reza un responso en casa del difunto, y lo mismo los tres días de los oficios.

Cuando se conoce que el entierro está cerca de casa, se toca a capítulo y, junta la Comunidad en la sacristía, salen dos filas con el Preste revestido de capa pluvial y la cruz delante. Se detienen a la puerta de la iglesia para recibirlo y allí están hasta que salen los clérigos con la cruz parroquial después de cantar un responso. Al salir se les hace venia de despedida y la comunidad sale a cantar la vigilia al circo de bancos puesto delante de las rejas en la Capilla Mayor.

Si muere alguno que tiene derecho para enterrarse en alguna de las capillas, va la Comunidad a casa del difunto, aunque el entierro sea de pobre, a cantar un responso y luego toda la comunidad viene acompañando, excepto los tres que se han de revestir, que se adelantan para revestirse y salir a recibirlos. La comunidad, en llegando a la iglesia, se queda a la puerta para recibir a los del duelo y permanece allí hasta que el cabildo, acabado el responso, se despide. A continuación, la comunidad canta la vigilia y el oficio de sepultura».

*Derechos de los entierros de particulares.* Los derechos de un entierro particular y común de oficio de sepultura, misa de cuerpo presente más tres oficios con tres misas cantadas, eran cuatro ducados y la ofrenda de pan y velas para el altar mayor y los colaterales. Si el oficio era doble, dobles también eran los derechos. Un entierro de párvulo tenía, por lo regular, 8 reales de derechos. Otras veces daban 15 y hasta 20 si era doble. La limosna de los oficios comunes de encomienda eran de 15, 20 ó 30 reales, a voluntad del que lo encomendaba.

#### UNA CRONICA

Como coronamiento de estos apuntes sobre el culto en el templo de S. Agustín, vamos a transcribir una crónica religiosa que dice y guarda relación con el cólera morbo de 1834. En esta ocasión, y no fue la única, pues hemos visto relaciones de otras varias, fue trasladada la veneranda imagen de la Virgen de los Milagros al templo de S. Agustín con el fin de que, por su capacidad, pudiera reunirse el pueblo en él para suplicar a la Madre de Dios los librara del tremendo azote que tantas lágrimas y lutos causaba en las poblaciones vecinas. La crónica, escrita por un agustino del monasterio sin pretensiones de publicación y tan sólo con el objeto de guardar para la posteridad memorial de aquellas religiosas jornadas, es la siguiente:

«Con motivo del cólera morbo de que se veía rodeada por todas partes esta Villa, determinó este Ilre. Ayuntamiento, el Clero y Junta de Sanidad poner en novena a Ntra. Sra. de los Milagros y determinaron unánimes que se sacase de su trono y trasladase a la iglesia de este colegio vía recta, a fin de que por su mayor capacidad pudiera reunirse el pueblo para que todos juntos dirigiesen sus súplicas a la Madre de los Milagros, lo que no podía verificarse en ninguna de las otras parroquias por su estrechez.

Esta traslación se verificó el día 24 de agosto, a las nueve de la mañana, el año 1834. Concurrió todo el clero secular y regular y nosotros salimos con capa, cruz y ciriales a esperarla en el arco de la plaza, en donde nos incorporamos con el cabildo, ocupando el lugar que nos pertenece. Así llegamos a la iglesia. La Virgen se colocó al lado del Evangelio en el presbiterio, el Ayuntamiento en medio del crucero y el clero subió al coro a cantar la misa. Concluida ésta, se colocó la Virgen en el altar mayor, para lo cual se quitaron los dos cuerpos superiores del tabernáculo, dejando sólo el cascarón sobre el cual se colocó la dicha imagen. Por la tarde, a las seis, se dieron tres

pinos con la campana grande, tocándola después como se hace en las demás parroquias para reunir el pueblo al Rosario, el que dijo el Beneficiado que ofició por la mañana. En seguida leyó las preces para que la S. Virgen nos libertase de la peste; después la letanía cantada en el coro por los Beneficiados, la Salve y el *Tota Pulchra*. Esto se practicó durante toda la novena, asistiendo el Cabildo por la mañana de corporación a la misa, por la tarde de particular.

Concluida la novena se reunió el Ayuntamiento y Junta de Sanidad y resolvieron unánimes permaneciese la sagrada imagen en la iglesia de este colegio por tiempo ilimitado, ofreciéndose el Cabildo a dar el mismo culto que había dado durante la novena, alternando en las misas y rosarios como en ella. Los recados, oblatas (excepto las hostias y formas, que no fueron pocas, que se ofrecieron a enviar las Madres Agustinas Recoletas), cera y todos los adornos, dos altares colaterales al lado del Mayor, cálices y demás necesario para la solemnidad de toda la Novena y tiempo restante, juntamente con la asistencia de sacristanes, todo vino de la iglesia de dicha imagen.

Se predicaron tres sermones doctrinales exhortando a la penitencia para aplacar la ira del Señor el 7, 14 y 21 de septiembre por la tarde por el P. Maestro Yáñez y el P. Lector García Camino. Este predicó otro el día 28. El día 17 de noviembre hizo la función una devota, predicando el Chantre de la Catedral de Tarazona con general aplauso de los que le oyeron. El 19 predicó el Magistral de la misma por haberle libertado la Santísima Virgen del peligro de la peste. Ofició la misa el Chantre, se vistió de diácono el Doctoral y de subdiácono un Racionero, ambos de dicha Catedral. El día 30, sábado, determinó el Ayuntamiento cantar el *Te Deum* con asistencia de las dos comunidades y el Cabildo: se cantó una misa muy solemne y predicó el sermón de acción de gracias a la Virgen de los Milagros por haber libertado del cólera morbo a esta Villa y tierra, el P. Rector de este Colegio. Asistió a la función el cabildo de Olvega y algunos de otros pueblos. Fue inmenso el gentío, por manera que llenó el crucero, las capillas y la nave mayor, y aún estaba la gente con mucha estrechez.

A las dos de la tarde se cantaron completas, y en seguida cogieron las dos varas de atrás los dos preladados, como se hace siempre en casos semejantes, y las de adelante dos Beneficiados, y así las llevaron en hombros hasta salir de la iglesia, que la cogieron los clérigos vestidos de sobrepelliz. Salió la procesión por el arco de Magaña y por la calle Nueva a San Juan, calle de Soria a la plaza Mayor, calle

de los Zapateros a dar vista a la Casa de Castejón, plazuela de San Miguel, monjas agustinas, en cuya plaza se cantó una salve. Siguió la procesión a la plazuela de los Milagros, y al subirla al camarín volvieron a tomar las andas los ya dichos por el mismo orden hasta dejarla en él y, cantada una *Salve*, se concluyó la procesión.

Se escribió esto *ad perpetuam rei memoriam*, pues es de advertir que estando la peste en Tarazona, Soria y Cervera y transitando a este pueblo y su tierra las gentes de continuo, sólo uno que dijo desear infeccionar con el cólera este pueblo, sólo él la sufrió, y fue tan fulminante que acabó su vida en pocas horas. R. I. P. Noviembre de 1834.»

#### IV

#### CATEDRAS DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

El monasterio de S. Agustín no sólo fue casa de ascetismo y centro de espiritualidad. Fue también foco de irradiación social, en cierto sentido, por su labor en el campo de la enseñanza y por la actuación de sus moradores en ciertas fundaciones y obras pías en las que hubieron de intervenir como capellanes o administradores. Fundaciones de hijos de Agreda y para los de Agreda y su Tierra, pero en las que los agustinos intervinieron eficazmente con su concurso a la realización de los fines que sus fundadores se propusieron. Así, las Cátedras de Filosofía y Teología, el Beaterio de San Jerónimo y la Obra Pía para casar doncellas huérfanas fundada por D. Juan Ruiz de Castejón.

Como apenas se ha escrito de ellas—al menos si hay algún escrito lo desconocemos—, expondremos a continuación algo de lo encontrado en el referido archivo agredano-colagurritano.

Estas llamadas «Cátedras de Filosofía y Teología», que durante varias centurias funcionaron en nuestro monasterio agustiniano de Agreda, no fueron, como parece indicar Miguel Moreno (18), un como centro de estudios superiores de filosofía y teología «donde los frailes recibían estas licenciaturas». Aunque no pueda afirmarlo categóricamente, lo más probable es que, dado el relativamente escaso número de los que en él profesaron, los enviaran después de la profesión a otras casas de estudios de la provincia para su formación

(18) O. c., 75.

religiosa y científica. Ni en los manuscritos del archivo ni en los trabajos impresos hemos visto referencia alguna a estudiantes profesos en este monasterio. La única atañente al caso es la Repuesta a la Instrucción de la Real Comisión Eclesiástica, dada en 1834, por el Provincial Fr. Manuel Villar: «Agreda. Este Convento, único dentro de la Población, tiene actualmente un Lector que explica por el Lugdunense a Regulares y Seculares y el Padre Maestro Rector explica también Theología Moral a los seculares...» (19). Fuera de esto, nada más. Y en cambio, sí hemos visto que en otros conventos de la Provincia de Castilla, como en los de Soria, Pamplona, Burgos, Valladolid, Salamanca, Alcalá y otros, estudiaban los profesos la carrera eclesiástica. En épocas, los estudios filosóficos y teológicos en un mismo convento; en épocas, los filosóficos en unos conventos y los teológicos en otros. Y del celeberrimo convento de Salamanca dice el susodicho Provincial que «ha sido siempre y es actualmente colegio de Teología para toda la Provincia».

Pero fuere de ello lo que fuere, aun dado que el monasterio de Agreda hubiera sido casa de estudios para los religiosos, el hecho es que estas Cátedras fueron instituidas para estudiantes seculares, no para religiosos. Lo que, por otra parte, no fue algo peculiar y exclusivo del monasterio agredano, sino bastante común en los conventos de la Provincia agustiniana de Castilla, pues conocemos por el informe referido del Provincial P. Manuel Villa, que cátedras de Gramática, Filosofía y Teología Moral para estudiantes seculares funcionaron también en los conventos de La Coruña, Ponferrada, Mansilla, Cervera del Pisuerga, Burgos, Soria y Madrigal de las Torres. Enseñanza dada con fines de apostolado al mismo tiempo que con el de allegar recursos para la subsistencia de los monasterios.

Ahora bien. Estas cátedras o centro docente de que nos ocupamos fueron fundadas en Agreda por D.<sup>a</sup> Margarita de Fuenmayor, Marquesa de Falces, el año 1602. En busca de la escritura de fundación hemos visitado los archivos de Calahorra, Calella, León y Agreda, pero nuestras indagaciones han sido infructuosas. En ninguno de estos archivos hemos podido dar ni con la escritura ni con copias de la misma. De lamentar, porque con ella en mano nos hubiera sido posible conocer los móviles que a su fundación condujeron, su reglamento, las bases en que asentó y el fin que con la misma se propusieron. Sin embargo, la búsqueda no ha sido totalmente infructuosa:

---

(19) *Archivo Agustiniano*, 34 (1930) 428.

se han conseguido algunos datos y referencias que nos ayudarán a conocer algo de su fundación y de las vicisitudes porque atravesó.

Por escrito del archivo agredano-calagurritano podemos asegurar que estas cátedras se fundaron con el fin de ayudar a estudiantes de la Villa y pueblos comarcanos. Su fundación, obra de apostolado por parte de los agustinos, y de beneficencia y caridad para Agreda y su tierra, por la de la marquesa. Se fundaron en 1602 mediante convenio y concordia entre dicha dama agredana y el Provincial de los agustinos, que por entonces era el célebre P. Fr. Agustín Antolinez, más tarde Obispo de Ciudad Rodrigo y Arzobispo de Santiago. Por dicho convenios los agustinos contrajeron la obligación de mantener perpetuamente, a beneficio de Agreda y pueblos circunvecinos, dos Lectores o Catedráticos: uno de Filosofía y otro de Teología Moral. Y la marquesa se obligó a dotar las dos cátedras, y para ello hizo entrega de los títulos de pertenencia de cuatro juro y dos censos contra la Villa y su partido, que por entonces redituaban la cantidad de quinientos ducados. De esta dotación se hace mención expresa en una de las cláusulas de su testamento. Sin embargo, según una carta del P. Pedro Iglesias, Prior del convento en 1825, de dichos réditos solamente se sacaban cuatrocientos ducados para el sustento de los colegiales y dotación de las cátedras. Estas tenían sus maestros de Gramática, un Lector de Filosofía o Lector de Artes y otro de Teología Moral. A los casos de Moral acudían los clérigos, gente de la población y estudiantes.

Como se ve, el colegio no venía a ser más que una reminiscencia o continuación de las famosas escuelas monásticas de los siglos anteriores, en las que se ha de buscar el origen de la enseñanza en España y en las demás naciones europeas.

Ahora bien, en el momento de verificarse esta fundación y dotación de las cátedras por la marquesa de Falces, ¿existía ya en Agreda algún centro educacional del que estas cátedras no fueron más que complemento o agregación? Y una vez todo reunido y, con ello, formado un como colegio de segunda enseñanza, ¿fue este agregado a la Universidad de Huesca?

En nuestro archivo informativo nada hemos encontrado referente a esto. La única referencia es la que encontramos en el estudio de Hernández. Dice así: «Hubo en este convento (*se refiere al de San Agustín*) un colegio de segunda enseñanza agregado a la Universidad de Huesca y parece que su fundación se verificó de esta manera. Primeramente, Agreda y los pueblos de su Tierra crearon para sus na-

turales una preceptoría de latín; después, en el año 1602, la Marquesa de Falces dotó las clases de Filosofía y Teología Moral» (20).

No cita fuentes, sino que lo lanza como mera conjetura; ignoramos el fundamento que pueda tener. Desde luego, parece no concordar con la fundación de que acabamos de tratar. Opuesto a ello, tampoco. De todos modos, esto viene a confirmar lo que de los estudios en la provincia de Soria escribe Rabal (21): «No bien llegados a los primeros albores del siglo XVI, nótase un movimiento general intelectual, y comienza de lleno, hasta el último rincón, el renacimiento de las ciencias y de las letras. Los Linajes de Soria, siguiendo paso a paso la conducta de la generalidad de la nobleza castellana, y perdiendo aquel espíritu guerrero de la Edad Media por la cesación de las guerras, entraban de lleno en la cultura y refinamiento de las costumbres cortesanas. El ejercicio de las armas cedía el campo al estudio de las letras, y todos, con ligeras excepciones, caballeros linajes e hijosdalgo preferían conservar sus riquezas fomentando la ganadería y agricultura y educando a sus hijos en las universidades de Alcalá y Salamanca, lo que les proporcionaba más influencia aún que el ejercicio de las armas; y, firmes en este propósito, protegieron en el país la enseñanza de la juventud multiplicando las escuelas. Los obispos de Osma, que por lo general eran personas distinguidas, influyentes y allegados a los reyes, consejeros casi todos de Estado y maestros algunos de los mismos príncipes, fomentaban en su catedral y en sus iglesias la enseñanza del latín y las sagradas letras, y los conventos que en la Edad Media habían guardado la ciencia para sí cultivándola y atesorándola en secreto, abrían las puertas de sus aulas y la comunicaban a todo el que, seglar o eclesiástico, recibirla quisiera.»

*Cierre y reapertura de las clases.*—Hasta 1767, nada de particular que a las cátedras se refiera he encontrado. Ello hace suponer que durante tan largo lapso de tiempo las cátedras funcionaron con toda normalidad. Pero en dicho año tropezamos con un incidente. Lo refieren papeles del archivo y lo trae y comenta D. José Hernández en sus estudios agredanos. El caso fue el siguiente. Las clases llegaron a cerrarse. Ignoramos cuándo, por cuánto tiempo y por qué causas, aun cuando debió de ser por la exigua remuneración que, efecto de la devaluación de la moneda, llegaron a percibir los profesores. Pero deseando los de Agreda su reapertura, elevaron una instancia al Con-

---

(20) *Historia de Agreda*, 53.

(21) *O. c.*, 513.



sejo de Castilla para que se restablecieran y diera facultad al Ayuntamiento para aumentar la dotación de los profesores hasta la cantidad de 1.400 reales, y también la del maestro de Gramática, que sólo tenía 50 ducados en el reglamento de propios. Mas la decisión del Consejo fue «que el Provincial y Definidores de los Agustinos Calzados de Castilla nombren y pongan en el Colegio de esa referida Villa de Agreda un Lector de Artes y otro de Teología Moral para la continua y perpetua enseñanza de aquellos naturales, conforme a lo estipulado y convenido con la Marquesa de Falces en el año 1602, sin que por esta enseñanza puedan pretender más dotación que la que entonces percibieron efectivamente, y ha denegado al Ayuntamiento de esa citada Villa y Lugares de su tierra la licencia y facultad que piden para aumentar en 1.400 reales vellón anuales la Dotación de dichas Cátedras.

En cuanto a la de Gramática, atendiendo a no ser suficiente Dotación la que goza, ni ser bastante una sola persona para enseñar bien la latinidad a los naturales de Agreda, Olvega y Lugares de la Tierra, ha concedido permiso y facultad a esos pueblos para fijar en el sobrante de sus propios, y en su defecto para repartir entre sus vecinos dichos 1.400 reales vellón anuales con tal que esta cantidad sea para dotación y salario de un maestro secular de Gramática que enseñe a las dos clases de medianos y mayores; quedando la antigua dotación de los 50 ducados asignados en los Propios de esa Villa para salarios de un repetidor o maestro de mínimos y menores, con la expresa prevención de que nada lleven a los discípulos pobres y que a los demás sólo exijan la corta retribución que señale ese Ayuntamiento».

Decisión enérgica e inmisericorde ésta del Consejo de Castilla, aunque, a la verdad, no desprovista de absoluta justicia por cuanto que a tomarla le condujeron los resultados de sus consultas e indagaciones. Creyeron deducir de ellas que había habido, en algún tiempo, alguna irregularidad en la administración de los bienes provenientes de los juros y censos entregados por la fundadora de las cátedras, y de ahí su decisión seca y tajante.

Es lo que se deduce de una carta del Provincial al Prior de Agreda en 1767. Y seguramente por esto también la determinación tomada por los Capitulares de la Provincia de Castilla en Madrigal el día 15 de mayo del mismo año, estando allí reunidos para celebrar Capítulo que presidía el P. Enrique Flórez, autor de la «España Sagrada», y redactada en los siguientes términos:

«Sepan cuantos esta pública escritura vieren cómo Nos el Rvmo. P. Maestro Fray Enrique Flórez, ex Asistente General y Presidente del presente Capítulo, el R. P. Maestro Fr. Manuel del Pozo, Provincial, R. P. M. Fr. Ildefonso Victorero, Provincial absoluto... (*siguen los nombres de los demás Capitulares*), todos de esta Provincia de Castilla, residentes en este convento y casa capitular extramuros de la villa de Madrigal celebrando capítulo provincial... que por nosotros mismos y en nombre de los demás individuos de ella que del presente y por tiempo fueren:

Decimos: que por cuanto la villa de Agreda tiene la pretensión de que en el nuestro colegio de ella se establezcan dos cátedras que solicitan para estudios mayores; ofreciendo situar cada una de la competente dotación quedando a cargo de nuestra Provincia poner en dicho colegio religiosos de nuestra orden que con el mayor esmero, celo y aplicación las regenten; para que por este medio logren la dicha villa y sus vecinos el fin a que aspira su pretensión, y deseando dichos Rmos. Padres otorgantes el mayor adelantamiento de las ciencias por medio de su sagrada religión en los pueblos que lo solicitan: tratado y conferido largamente en esta razón por el Definitorio, se acordó otorgar este público instrumento por el cual damos todo nuestro poder cumplido cuan bastante se requiere y es necesario y sin limitación alguna a dicho N. P. Maestro Fr. Manuel del Pozo, dignísimo Provincial de esta dicha nuestra Provincia, y a la persona o personas eclesiásticas o seculares en quienes por S. Rma. fuere substituido, especial para que por sí y en nombre de este Definitorio y Provincia pueda tratar, convenir y ajustar con la dicha villa de Agreda, sus comisarios o personas que su especial poder tengan, acerca del establecimiento en nuestro referido colegio de la dicha Villa de las dos cátedras de estudios mayores por la anual situación y bajo del método, cláusulas, circunstancias y condiciones que por bien tuviere y mejor a su Rma. y sus sustitutos pareciere, otorgando en su consecuencia y para mayor y más perpetua seguridad la escritura o escrituras que fueren conducentes, pues para la referida casa y parte Damos y otorgamos a dicho nro. R. P. M. Provincial y sus sustitutos el más amplio poder, licencia y facultad que necesario fuere, de forma que por falta de cláusula o circunstancia que formal expresión requiera y aquí no contenga, no por eso deje de tener efecto lo relacionado en este poder porque todo cuanto en su virtud se hiciere, tratare y concertare por dicho N. R. P. M. Provincial y sus sustitutos desde luego para cuando llegue el caso por nosotros mismos y en

nombre de esta dicha nuestra Provincia a quien representamos, lo loamos, aprobamos y ratificamos y queremos tenga la misma fuerza, firmeza y validación que si por nosotros fuere hecho y otorgado y a ellos presente se hallase este pleno Definitorio; y a la observancia, guarda y cumplimiento de lo que referido queda, obligamos los bienes, propios Juros y rentas presentes y futuras de esta dicha Provincia de Castilla, y para que compelan y apremien a cuanto por dicho N. R. P. M. Provincial o sus sustitutos se tratare y concertare en el asunto damos nuestro poder cumplido a las Justicias y Jueces de S. M. que nos fueren competentes y lo recibimos por sentencia definitiva pasada en autoridad de cosa juzgada sobre que renunciamos las leyes, fueros y derechos de nuestro favor y el Capítulo... En cuyo testimonio lo otorgamos así en la celda prioral de este nuestro convento de San Agustín extramuros de la dicha Villa de Madrigal a quince días del mes de mayo de 1767.»

*Nota inserta a continuación de la copia del documento anterior:*  
«El mismo día, el P. Provincial Fr. Manuel del Pozo, le confirió sus poderes al R. P. Presentado Fr. Melchor Fernández, Rector actual del Colegio de San Agustín, para el mismo fin y las facultades que le habían sido conferidas por el Definitorio.»

Con este poder cumplido conferido por el Definitorio pleno dentro del Capítulo al P. Provincial para el arreglo del cierre de las cátedras, se subsanó el error que pudo haber y se patentizó la óptima voluntad de la Provincia de Castilla. Por ella no habían de continuar cerradas las clases, ni Agreda y su Tierra tener quejas. Fue inmediatamente nombrado Lector de Teología Moral el P. Flamenco, uno de los escritores agustinos de aquella época (22), y se reabrieron las clases, que ya no se interrumpieron hasta la *francesada* o Guerra de la Independencia.

Como punto final a este incidente, queremos apostillar la frase de Hernández en su ya conocido escrito, que dice: «pero parece que sobre la mitad del siglo XVIII cerraron las cátedras de Filosofía y Teología, de las que no quisieron encargarse los religiosos bajo el pretexto de que su dotación era muy exigua». Las clases estuvieron cerradas por algún tiempo, pero la causa del cierre no está clara. El mismo *parece* que Hernández escribe indica bien expresamente que hay duda, y por ello nunca debiera haber escrito que se negaran a regentarlas «bajo el pretexto de su exigua dotación». Pudiera alguno

(22) SANTIAGO VELA, G. DE: *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustín*, II, Madrid 1915, 500-501.

creer que el dinero era únicamente lo que les había mantenido abiertas. Y en todo caso, si los agustinos las habían cerrado por la exigua remuneración que por ellas percibían, sépase, para su descargo, que pasaron épocas de verdadera penuria y necesidad en Agreda, y que por esta necesidad el prelado turiasonense les autorizó para salir a postular por la diócesis, como lo revela el texto de esta licencia:

«Nos Don Bernardo Mateo Sánchez del Castellar por la gracia de Dios y de la Santa Sede Obispo de Tarazona, del Consejo de su Majestad, etc. Por cuanto Nos consta de la pobreza y necesidad que padecen la Comunidad, Religiosos y Colegio de San Agustín de la Villa de Agreda de nuestra diócesis, por las presentes damos nuestra licencia y facultad para que uno o dos religiosos del dicho Colegio, con licencia del P. Rector, puedan hacer la limosna en los Lugares del Partido de Castilla y Navarra de nuestra diócesis, una vez cada año, de trigo, vino y aceite ostiatim, por las eras, trujales y molinos. Y mandamos a los curas y demás eclesiásticos de dichos partidos que no les impidan ni inquieten hacer dicha limosna, sino que los reciban benigna y caritativamente. En cuyo testimonio, etc. Valga esta Licencia durante el tiempo de nuestra voluntad.—Datis en Tarazona a 22 días del mes de septiembre de 1693. El Obispo de Tarazona (Rubricado).»

Esta misma licencia, en idénticos términos redactada, se volvió a dar repetidas veces posteriormente. Si, pues, se vieron obligados a cerrar las clases por motivos económicos, es que su situación sería francamente deplorable. Nunca las cerrarían por causas bastarda.

Las clases se abrieron nuevamente por el mes de octubre de 1767. Y al abrirse ahora las clases se celebraron, si no existían ya antes, ciertos convenios con las autoridades y los Patronos ejecutores de la voluntad de la fundadora. No consta que ella pidiera el recurso de los pueblos de la región, Como pidió en la fundación del convento de las agustinas recoletas. Pero ello es que hubo sus convenios. Tal vez por la devaluación de la moneda con el correr de los tiempos. Tal vez por lo exigua que les resultaba la remuneración, ya que, sin que sepamos la causa, en 1768 el colegio solamente cobraba los productos de dos de los cuatro juros consignados por la fundadora a la dotación del colegio: el situado sobre las alcabalas de Soria y el de los puertos secos de Castilla.

Y porque hubo algunos convenios, Agreda, Olvega y la región pagaban cierta remuneración al colegio por las clases. Así lo dicen expresamente estas dos notas encontradas en unos papeles del archivo:

«En el libro de recibo del año 1768, al folio 349, se halla la partida siguiente: Recibo de trescientos sesenta y dos reales y medio de la Villa que es lo que le pertenece a su parte por razón de la dotación de la cátedra de Filosofía: debiendo pagar la Tierra doscientos veinte y cinco reales y la villa de Olvega ciento doce reales y medio, y todo por lo perteneciente al Curso que comenzó por San Lucas del año 1767.» «En el mismo libro, página 353: Recibo cuatrocientos reales de D. Francisco Gómez, tesorero de la Tierra, por lo perteneciente a ésta en los dos años que han explicado el P. Lector Fr. José Avila.»

Esto es lo más importante que relacionado con estas cátedras he encontrado. Solamente nos resta ya añadir que continuaron funcionando hasta el año 1808. Grande debió ser la utilidad que estas clases a la región agredana reportaban cuando, terminadas las luchas bélicas con la derrota de las tropas francesas, tanto interés demostraron las autoridades de la Villa porque continuaran, según lo que al final de este trabajo tendremos ocasión de ver. Anhelos de la Villa que seguramente serían también los de los agustinos, pero que no pudieron florecer en realidades por la deplorable situación en que así ellos como los religiosos de las demás órdenes religiosas quedaron en España a consecuencia de la guerra y de la situación ulterior que originaron las sectarias órdenes promulgadas por fanáticos gobiernos y que culminaron en las de la exclaustación y desamortización de los bienes eclesiásticos.

*(Concluirá.)*



# Un documento histórico en defensa del escolasticismo del P. José Gómez de Avellaneda

(Al margen del Proceso inquisitorial contra D. Pablo de  
Olavide y los Agustinos de Sevilla)

POR

MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A.

En nuestro estudio «El Proceso inquisitorial contra D. Pablo de Olavide y los Agustinos de Sevilla», recogimos entre otras las testificaciones de Fr. José Gómez de Avellaneda, fechadas la primera a 12 días del mes de julio del año 1773 y la segunda en 29 días de noviembre del mismo año, sin que falte una «Rectificación en plenario», habida en la villa de Guecija en el año 1777 (1). ¿Quién era Fr. José Gómez de Avellaneda? Entre las páginas del *Ensayo*, del P. Gregorio de Santiago Vela, no se registra su biografía. Por las testificaciones inquisitoriales sabemos que tenía su conventualidad en la «Casa Grande» de los frailes agustinos de Sevilla, con residencia más tarde en Granada, donde aparece como Superior de nuestra casa en aquella ciudad, declarando por orden de la Inquisición para ratificarse en sus famosas deposiciones del año 1773, verificadas en Sevilla, en pleno curso y auge el proceso criminal contra Olavide. Al Padre Andrés Llordén le ha cabido la fortuna de desvelar la personalidad del P. José Gómez de Avellaneda. Según sus investigaciones, sabemos que estudiaba Filosofía y Teología en el convento de Sevilla por los años 1743, desempeñando el cargo de Regente de estudios

(1) PINTA LLORENTE, M. DE LA: *El proceso inquisitorial...*, en *Archivo Agustino*, 57 (1963) 169-204.

en Granada, antes de figurar con el mismo nombramiento en Sevilla, que simultaneaba con el de Lector de Prima en el año 1766. En este año obtenía en la Universidad los grados oficiales de Bachiller en Artes y Teología, alcanzando más tarde la Licenciatura y el Doctorado en la Facultad universitaria de Teología, mientras opositaba a varias cátedras con lucimiento y honra de su persona incorporada antes del año 1772 al Claustro de la Universidad andaluza. Figura en nuestras crónicas con brillante carrera oficial, asistiendo como Definidor de su Provincia en el Capítulo General celebrado en Roma en 1786, recibiendo allí el grado de Maestro por la Orden. El señor Méndez Bejerano le adscribe a la Academia de Buenas Letras de Sevilla, y fue además Prior de los conventos de Ecija, Guadix, Badajoz y Cazalla, pagando el tributo mortal en la Casa Grande de los Agustinos sevillanos en el año 1809 (2).

Las testificaciones contra la fama de Olavide, contenidas en la «Delación» primera que publicamos, carecen de importancia formal, habiéndose dejado llevar en ellas el fraile agustino de referencias y acusaciones que coherentemente hemos resuelto en nuestro estudio, y que si no traslucen una personalidad muy «devota» y «piadosa», casi siempre están basadas en extremosidades y ligerezas de enemigos, mejor aún, de gentes ligeras y banales consagradas más o menos conscientemente a desprestigiar el honor de D. P. de Olavide, terriblemente vejado en su fama y crédito moral, a partir de las declaraciones de Fr. Romualdo de Friburgo, espoleado por diferencias y celotipias, originadas en sus notorios fracasos en las Colonias de Sierra Morena. Valgan las puntualizaciones del P. Gómez de Avellaneda como ilustradoras del «caso Olavide en sus aspectos chismográficos para referirnos exclusivamente a las cuestiones de cultura suscitadas con motivo del Plan de estudios elaborado por Olavide para la Universidad de Sevilla, y la «Oración Rethórica», impugnadas ambas a dos por el P. Gómez de Avellaneda con celo extremado, digno de mejor causa o empresa. En la «Rectificación» habida con el fraile agustino en Guecija, aludiéndose por el juez comisionado a si hacía memoria de haber depuesto contra alguna persona en materias tocantes a la fe cristiana, respondía que «se acuerda aver dicho su dicho ante el señor Guerrero, inquisidor mayor del santo tribunal de Sevilla, y *presentado varios papeles contra don Pablo de Olavide*, Asistente de dicha ciudad, por la mala fama deste, y contra el Plan de estudios que hizo

---

(2) LLORDEN, A.: *Los Agustinos en la Universidad de Sevilla*, en *Archivo Agustiniiano*, 47 1953) 226-232.



para la de la Universidad de dicha ciudad, y contra la Oración Retórica, refiriendo en sustancia lo que en sus delaciones y escritos se contienen.» Conforme con su dicho, refiere el protocolo inquisitorial que le fue leído «de verbo ad verbum», como era estilo y costumbre en los procedimientos del Santo Oficio, respondiendo Gómez de Avellaneda que «aquello era su dicho, y él lo avía dicho según se lo avía leído, y estaba bien escrito, a excepción de vn yerro de la pluma del secretario en el citado texto de Isaiás, donde escribe «canes multi, teniendo el padre Prior en su escrito «canes muti», y que no avía otra cosa que alterar...» (3). Arrancaba la pregunta del juez inquisitorial de la testificación que había prestado Avellaneda con fecha 29 de noviembre del año 1773, a la que ya hemos aludido, y que ofrece la novedad de haberse presentado el padre agustino sin ser llamado, solicitando particular audiencia para descargo de su conciencia. En ella delataba a Olavide presentando un escrito intitulado «Delación al santo tribunal de la fe de la mala fama de don Pablo de Olavide, y contra el Plan de estudios que hizo para la de la Vuiuersidad de Sevilla, y contra la Oración Retórica dicha en ella este año». Otrosí, entrega con la misma fecha una nueva delación del Plan de estudios universitarios que comenzaba «Nueva delación» y concluía con un texto escriturario que enmendó tipográficamente en Guecija, salvando por completo su testificación y ratificándose en todas sus manifestaciones (4).

Ciertamente, el Plan de reforma de los estudios universitarios de Sevilla era especie fuerte en aquellas calendas, pese a los inicios del tránsito a la época moderna que se perfilaba vigorosamente entre los núcleos selectos del siglo. El Plan fue sometido por Olavide a examen y contraste, interviniendo en la tarea la Academia de Buenas Letras hispalense que aplicó con éxito criterios modernos y sabios, no para acabar con la Teología, sino para cercenar abusos y truncar la dramática decadencia que padecía la España intelectual con riesgo de secarse las fuentes de conocimiento y toda metodología científica. Presentado el Plan al Consejo de Castilla en el año 1768 y defendido por Campomanes, era aprobado por Real Cédula de 22 de agosto de 1769. Era obra de D. Pablo de Olavide, y había sido elaborado con criterio racional que representaba un impulso definitivo hacia el restablecimiento de los buenos estudios, buscándose el progreso

---

(3) *Archivo Agustiniiano*, 57 (1963) 198-199.

(4) *Ibid.*

y el florecimiento de las letras peninsulares, encauzadas todavía —degeneradas— en los cauces de la barroquización intelectual y de la decadencia escolastizante, como lo declaran textos plurales de la época que henchían las cátedras españolas como vergüenza de la patria de Vitoria y de Martínez de Cantalapiedra. La reforma universitaria se extendería a cinco Facultades: Física, Jurisprudencia, Medicina, Teología y Matemáticas, postulándose la exclusión de los regulares del magisterio universitario, gravado ya por el «odium theologicum» de las Escuelas, con la imposición en los claustros de una intolerancia e inflexibilidad que modificaban toda especulación y toda vitalidad intelectual, ya por la penuria del Método, en declinación por la ausencia de la propia conciencia intelectual enterrada por la sofística, la exégesis anticuada y las hórridas digresiones. Esto es lo que se combatía por los españoles «eclaires» y no la especulación teológica y el espíritu crítico. El Plan aludía a estos extremos: «Dos espíritus se han apoderado de nuestras Universidades que han sofocado y sofocarán perpetuamente las Ciencias. El uno es el de partido o de Escuela, y el otro, el escolástico. Con el primero se han hecho unos Cuerpos tiranos de otros, han avasallado a las Universidades, reduciéndolas a una vergonzosa esclavitud. Con el segundo, se han convertido las Universidades en establecimientos frívolos e ineptos, pues sólo se han ocupado en cuestiones ridículas, en hipótesis quiméricas y distinciones sutiles, abandonando los sólidos conocimientos de las Ciencias prácticas, que son las que ilustran al hombre» (5).

Si es indiscutible que el Plan fue aprobado por el Consejo de Castilla, la batahola levantada en el recinto universitario de Sevilla, apenas leída la Aprobación del Plan de Olavide estalló apoyada por la oposición de las fuerzas tradicionales a toda renovación que no se ajustase a las normas usuales y a las pautas establecidas. El mismo Padre Gómez de Avellaneda alude en su formidable alegato a la no instauración del Plan, desaprobado en el Claustro Pleno de la Universidad con el encargo a diversas personalidades: el P. Maestro González, el P. Pomar y don Luis Germán, para que se trabajase en la composición de otro con signo contrario. La polvareda universitaria determinaría las acostumbradas virulencias pasionales de unos y

---

(5) «Que esta Universidad y Colegio (se añade) florezcan, no en las ciencias inútiles y frívolas, sino en los verdaderos conocimientos permitidos al hombre, y de que puede sacar su ilustración y provecho. Conocemos con dolor que en el estado actual de las Letras en España no bastan paliativos para conseguir tan importante fin, pues no se curan las gangrenas con colirios, sino con cauterios.»

otros, finalizándose con la delación al Santo Oficio, delación presentada por el fraile agustino de Sevilla. Que ello es inconcuso lo acreditaría la nota apuntada al margen del informe autógrafo: «Luego que se leyó la Real Cédula de aprobación de este Plan de estudios en Claustro Pleno de la Universidad, fue delatado a la Inquisición, lo que se atribuyó a algunos *individuos Regulares de ella*».

La exposición doctrinal del P. Gómez de Avellaneda es magistral, dentro del espíritu de la tradición intelectual que le tocó vivir. Un ataque tan recio y tan sañudo, como el Plan de Olavide, le impulsó a coger la péñola, batiéndose denodadamente en defensa de la conservación de un patrimonio, digno de mejor suerte, pero disminuido y quebrantado por abusos y decadencias intolerables. Su alegato en defensa de la tradición escolástica revelaba la copiosa erudición y doctrina, las fuentes innumerables del conocimiento racional que constituía la base de su personalidad intelectual, donde ensamblaban la erudición profana, la teología positiva, la patrística y la escolástica. Defiende a ésta con vehemencia enfrente de las aserciones del Plan de Olavide: las cuestiones frívolas e inútiles del escolasticismo o las diferencias entre tomistas, baconianos y escotistas. Olavide había escrito que por el escolasticismo. «en lugar de buscar la verdad por medios simples y geométricos, la presume hallar por vna lógica enredada y llena de sophismas que obscurecen el entendimiento, lo acostumbran a racionamientos falsos y a desviarse de la misma verdad, contentándose con distinciones que se llaman sutiles y son ineptas. Se ha dado nombre de agudezas a este continuado delirio de la razón». Continuaba el Asistente de Sevilla consignando que del escolasticismo provenían «las imperfecciones que infestan toda la nación, sus profesiones y clases... causa de la grosería de todas nuestras artes, gobernadas por vn espíritu falso... que es preciso hacerle guerra a fuego y sangre... y que se extermine de modo que no quede semilla dél, porque sin duda volvería a inficionarnos». El P. Avellaneda rechaza los ataques del Plan y de la Oración Retórica, defiende al escolasticismo como forma de la teología escolástica y no repara en zaherir a ambos autores: a Olavide y a D. Carlos Vázquez, reivindicando los fueros del silogismo y de la dialéctica: «Querer entender theología escolástica sin escolasticismo, es entender —escribe— vna cosa sin lo que es su esencia: blanco sin blancura. Si a la esencia del cavallo se dixese cavallismo, no pudiera darse cavallo sin cavallismo. Lo mismo no puede ser cosa escolástica sin escolasticismo». No podía silenciar Avellaneda en su docta disertación el tema de la exclusión de los regulares

de los centros universitarios. Indiscutiblemente, Olavide y sus conniuitones echaban mano en la argumentación del estado monástico profesado que comportaba una vida singular, apartada del tráfico mundano y de los negocios del siglo, buscándose estrictamente en su ejercicio la profesión de la vida interior mediante la contención y el sacrificio, género de vida que desplaza forzosamente a los monjes de cátedras y de ambiciones académicas. Del roce —se escribía en el Plan— con la juventud universitaria se originan y originará «introducir en los claustros, donde sólo debe respirar un pavoroso silencio, las pasiones tumultuantes. Estudiado el tema en conjunto, sería exigencia acusar en los autores del Plan y de la Oración Retórica una actitud de avanzado y precoz ¡progresismo! que no conjuga precisamente simpatías para sus autores. Avellaneda recurre a la antigua historia, que es la experiencia permanente —la historia cansada de parir se repite—, y evoca las pasiones desatadas de Guillermo de Saint-Amour en sus afanes por desterrar de la Universidad de París las enseñanzas de Santo Tomás y de San Buenaventura, aportando para dirimir el pleito planteado y como criterios de autoridad, unos textos de Alejandro IV condenando las siguientes proposiciones: «religiosis non licet procurare ut fiant magistri» y «Fratres non sunt admittendi ad societatem scholasticam saecularium magistrorum... quia sunt in statu perfectionis». La solución del tema es obvia, pero aun sin justificarse los cargos de Olavide, excusa y remite la virulencia del bronco ataque la decadencia y declinación de la Universidad española en los meridianos del siglo XVIII. No dejan de ser interesantes las referencias textuales molinosistas que Avellaneda baraja a continuación.

La edición del texto es incitante. Representa el alegato del P. Gómez de Avellaneda un documento histórico precioso, redactado desde la vertiente escolástica, y que transcribe vigorosamente las luchas apasionadas de nuestros hombres de letras en un momento sumamente expresivo de la transición de nuestra cultura.

*Delación al Santo Tribunal de la Fe de la mala fama de D. Pablo Olavide, y contra el Plan de estudios que hizo para los de la Vniuersidad de Sevilla, y contra la Oración Rethórica dicha en ella este año.*

En otra ocasión delaté a este Santo Tribunal aver oído decir al Padre Joseph Riuera, Procurador del convento de Coín, del Orden de San Agustín N. P., que aviendo dicho misa en la Alcázar de esta ciudad vió varias vezes que, estando a un lado del altar vna puerta a otro quarto, donde estaba oiendo su

misa en varios días Don Pablo de Olavide, y que notó siempre que éste se estaba sentado, teniendo vna pierna sobre otra, y que esto era así, aun cuando consagraba, y al tiempo mismo de elevar el misterio de la fe en ambas especies de pan y vino.

Añado ahora que esto mismo he oído decir al P. Fr. Joseph Custodio, religioso del mismo Orden en el Covento Casa Grande de Sevilla, quien asegura aver puesto cuidado porque lo avía oído decir, y vió que era cierto, pues lo vió por sus mismos ojos en la forma expresada y al tiempo de dicha elevación.

También me dixo don Andrés Velasco, presbítero y sochantre jubilado de la capilla Real desta ciudad, que el dicho don Pablo fué vna vez a la cathedral misma, y que estando con la ciudad formada se puso también con vna pierna sobre otra, al tiempo de los divinos oficios; y que el cabildo de dicha santa iglesia le envió vn aviso advirtiéndole que en acto, sitio y circunstancias de tanta seriedad, guardase ceremonia; y que sentido desto, no se ha buuelto a presentar con la ciudad en dicha cathedral.

Lo delato asimismo al dicho don Pablo por autor del Plan que en otra ocasión presenté, y sobre el que ahora hago nuevas algunas reflexiones de delación que igualmente presento, pareciéndome demostraciones de sus impiedades.

Consta ya ser el autor, no sólo porque lo firmó e hizo que lo subscrierian también otros dos sujetos nada facultativos en theología: el señor Eminentísimo Cardenal de Solís y el señor don Luis Antonio de Cárdenas, que era Regente de la Real Audiencia de dicha ciudad.

Estábamos que el dicho don Pablo, también no era facultativo de theología, pero en este nuevo impreso, la «Oración Rethórica» que se dixo en el presente año, en el día de San Lucas, para la apertura de estudios de la Vniuersidad de dicha ciudad, en el folio 3, que le fue dedicada, e impresa no sin su consentimiento, se le dize que en ésta y otras facultades allí expresadas *no sólo no ay quien le sea superior, pero ni que le sea igual.*

Respecto de lo cual debe saver lo que hizo, o al menos lo firmó, máximo si es cierto, como de común aseguran, está doctorado en dicha facultad de theología por la Vniuersidad de su natural país, y en la Dedicatoria de esta «Oración Rethórica», en el número 8, entre otros, le aplaude también su *theológico estudio, sus varios y diversos géneros de escritos y su nunca bastantemente aplaudido Plan de estudios por omitir otros escritos; éste declara sus óptimos artes.* Si esto es así, en los otros sus escritos, quizá se encontrarán conceptos del mismo género que en el Plan delato.

Es común voz y fama que es desafecto a todo el estado eclesiástico secular y regular; también a cosas de devoción. Varias veces he oído que habla mal de las mugeres de Sevilla por las asistencias a los templos a hazer novenas debotas a Dios y a sus santos, confiando que con el tiempo irán dejando eso e irán a la comedia. Es público el empeño que en provomerlas ha tenido. También se dize, que ya no ay más estorvo que algunos frayles ignorantes que predicán contra ellas, pero que ya se remediará todo. Con igual notoriedad se habla mantener correspondencia con el herege Bolter (sic), que se dize es francés.

Oí decir al P. Maestro Simón Fulbrot, de los clérigos menores, que en conversación de sobremesa en su casa dixo: «señores, desengañémonos, ¿quál

es este Bu de los Padres? ¿Quién fue vn San Gerónimo? Un copiante, porque supo quatro lenguas, y dellas se valió para ese efecto. ¿Quién fue Santo Tomás? Vn frayle desocupado que, no teniendo otra cosa que hazer, gastó tiempo en amontonar questiones y multiplicar artículos sin número, y sin para qué. ¿Quién fué San Agustín? Vn hombre que no supo los antípodas. Quien ignora la constitución deste suelo que pisamos, ¿qué sabría?

Yo ignoro quién lo oyó esto de su boca, pero sé mui bien que el señor Abad de la insigne Colegiata de Osuna, el doctor don Manuel Azamor, me dijo que hablando con él, explicó tener en vajo concepto a Santo Tomás y San Buena-ventura, y yo (dijo Azamor) le revatí, y aviéndome oído lo que a favor destes santos Doctores hablé, enmudeció, ni me volvió a hablar más palabras en el asunto; mudó de conversación. Estaba entonces haziendo el Plan, me había convidado para leérmelo, y aunque después fuí varias vezes a su casa, no me volvió a tocar en que viera tal Plan. Entiendo sería porque llegó a entender que no avía de encontrar en mi apoio para sus especies.

Hasta aquí me habló el señor Abad referido, y con lo que he referido, que oí al Padre Fulbrot, lo mismo que también me dixo el R. P. Maestro Gil, de los mismos clérigos menores, aquello del *Bu de los Santos Padres*, y esto de San Buenaventura y Santo Tomás asta aquella expresión que vemos en el Plan: *no ignoramos que la theología escolástica ha tenido graves y recomendables Patronos y Protectores, pero ya se nos ha sacudido el iugo y tiranía de nuestros maiores*. Es este vn testimonio auténtico que no podrá negar, y de aquí se haze mui creíble ser cierto quanto hablan de el poco respeto que muestra a los Santos Padres. Quien en vn escrito que da al público habla con tanta libertad, ¿quánto será la de su conversación?

Mucha es la libertad con que dicen que habla ese hombre (me dixo el señor Rivero, canónigo de la santa iglesia de Toledo, y añadió): «lástima es que no habla delante de quien sepa el cumplimiento de su obligación» (yo entendí que es por la obligación de delatar a este Santo Tribunal); y prosiguió diciendo: «me dixerón que había dicho que era menester precisamente difamar a los frayles»; y que entró en su casa diciendo: «gente tan estúpida como ésta de Sevilla no se ha visto. Vengo con espanto de lo que acavo de ver: a vn-frayle sentado en la mesa en vna casa decente. Que no se acaven de desengañar estos sevillanos, quando los frayles en todas partes están ya tenidos «por canallas», y aquí ponerlos a su mesa gentes de distinción. ¿Quándo se acabarán de ilustrar? Aquí no saben si no debocionarios e hypresías las mugeres nove-  
neras».

El señor Marqués de Torreblanca he oído que el Ilustrísimo señor confesor de S. M. le preguntó por el dicho don Pablo, diciendo con modo enfático: «dará allí mui gran ejemplo porque él es mui deboto». No he oído yo esto de voca de dicho Marqués.

Está tan de público difamado entre personas de todos estados de los que son temerosos de Dios, o tienen amor a la verdad, y sentimiento de su mal exemplo que dudo aya alguno de las destas clases a quien no haya llegado el rumor destas cosas, de suerte que da motivo a entenderlo, hombre deysta sin religión, que sólo cuida de lo del siglo presente, y sus diversiones, como si después de ésta no vbiесе otra vida.

Esto mismo fué lo que en otra ocasión delaté que el P. Maestro Gil, ya expresado, me había dicho aver oído a don Manuel Alvarez, vezino desta ciudad (cuyo nombre entonces no ocurrió a mi memoria), que vive junto a Trinitarios Descalzos, y es que en Madrid es común inteligencia que el dicho don Pablo es hombre sin religión, y que por tal es tenido allí.

También se habla con la misma publicidad que su lectura es en libros de impíos hereges; y que las pinturas que ay en su casa son de aquellas mugeres retrato, de que con quienes ha tenido amistad en los diversos parages donde ha estado, y añaden que no están con honestidad.

Asistió el día de San Clemente a la función de cathedral de toma de Sevilla. El predicador exclamó contra las profanidades en trages y desenvolturas en el trato de sexos diversos; y he oído que de común salieron todos diciendo que aquello había sido todo al don Pablo, por aver sido el promotor en Sevilla de tales profanidades y abandono de la modestia christiana.

La delación de la «Oración Rethórica» y nueva que hago del Plan la presento escrita en dos pliegos, partidos y doblado cada medio en la forma que éste. Compone ocho ojas de letra de mi puño algo más metida que ésta. Comienza «Nueva delación del Plan de estudios», y acaba con vn texto del propheta Isaías, el del capítulo 56, versículo 10, acaba «amantes somnia».

Sevilla y noviembre 29 del 1773.

*Dr. Fr. Joseph Gómez de Avellaneda.*

*Nueva delación del plan de estudios que se hizo para la Vniuersidad de Sevilla, a cuyo claustro se leió el día en que fué materialmente trasladada a la que fué casa profesa de los ya extinguidos jesuítas que fué el último del año 1771.*

*Juntamente se delata la Oración Rethórica que en el presente año de 1773 se dixo en dicha casa para la apertura de los estudios por repetir el mismo error heretical contra la theología escolástica, o contra el método que en ser tal la constituie, compuesta por don Carlos Vázquez, profesor de gramática en el colegio de San Hermenegildo.*

Denunciado que fué el *plan de estudios*, en la parte que fué extractada a la letra de su original, se hace preciso por la misma razón de conciencia y zelo, de la puridad que debe conservarse en las doctrinas, delatar igualmente a este tribunal de la fe la «Oración Rethórica» que en la Vniuersidad de Sevilla se dixo el día de San Lucas para la apertura de estudios, a presencia de todas las religiones, cuyas escuelas asisten, de cuyos individuos piadosos oídos muchos salieron ofendidos.

Repite el mismo encono que el «Plan» manifestó a las escuelas de cathólicos thomistas, escotistas, etc. Y a este estudio que ha tenido cada escuela en propugnar sus sistemas característicos en questiones adíaphoras, que con vtilidad han excitado los ingenios, sirviendo de laudable emulación entre las partes para el adelantamiento de todos y aun para descubrimiento de muchas verdades de la fe, como es notorio; a esta, pues, santa emulación le dice con el «Plan»: «espíritu de facción que siempre avía arrojado lejos de los pechos de varones

prudéntísimos»; y que éste, por ser él digno de *condenación*, lo condenó don Pablo de Olavide. Como si pudieran ser *varones prudentísimos* los que admitiesen un espíritu, que echara lejos de sí la paz, y como si fuera cierto que *siempre, siempre*, quitase la paz en esta dicha santa emulación.

Esta *adhesión* a diversos *systemas* o *escuelas*, dice «que tenía sofocadas las ciencias, ya de mucho tiempo», y que también las proscribió.

Al estudio y conato con que diversos cuerpos o escuelas ha puesto cada cual en defensa de sus *systemas*, hasta aquí aplaudidos por los Summos Pontífices, «*exempli gratia*»: el sistema thomístico de la premoción divina en Brebes de Benedicto XIII, Clemente XII y Benedicto XIV.

Los *systemas* varios que con su Gran Padre San Agustín propugnan sus agustinianos. Baste uno por muchos: el Summo Pontífice Benedicto XIV en su Brebe que empieza: *Inter maximas curas, quibus, etc.*, ibi: «*maximi enim fecimus insignem huiusmodi familiam (habla de la Augustiniana), tum propter ejusdem S. Augustini tutissima atque inconcussa dogmata, ab illius alumnis tradita et servata*». Estos dogmas tutísimos de Señor San Agustín, de que habla Su Santidad, no son los de la fe católica. Son estas aquellas conclusiones *systemáticas* del santo Gran Padre que dél aplaude Su Santidad, y en sus hijos que los conserven con tenacidad; no puede hablar el Brebe de los que ya están declarados por de fe, porque de lo que enseña y conserva todo el catholicismo, ninguna recomendación merecen sus alumnos. Resta, pues, la inteligencia antes dada. Mereció, pues, esta familia agustiniana el ser tenidos en muchos por el señor Benedicto XIV por los *systemas* y *questiones* peculiares agustinianas que entre las *adiáphoras* enseñan y conservan, siendo dogmas de escuela, etc., por ejemplo, la *instantánea creación de todo el mundo*, la *necesidad de algún amor benévolo para materia del sacramento de la Penitencia*, etc.

A estos y otros tales caracteres de la agustiniana doctrina dirá uno de los Papas más doctos de la Iglesia de Dios, «dogmas segurísimos e inconcusos»; y este autor de la referida «Oración» les dice, «*stulta et nimia systematicis aut scholasticis disciplinis adhesionis*», al tesón y adherencia con que enseñan y guardan sus alumnos estos dogmas.

La data de dicho Brebe del señor Benedicto XIV, de 31 de marzo, año 1745. El mismo Summo Pontífice en la Bulla en que declaró Su Santidad estar obligados a guardar la forma del ayuno los que comen de carne, die 10 Junii 1745, para apoyo de su determinación, en punto a dispensar con ciudad o pueblo por la carestía del pescado, cita Su Santidad theólogos cuyas opiniones conformes a la pontificia decisión avían defendido con adhesión y empeño.

¿Quién se atreverá a condenar, ni ridiculizar el que tubo San Esteban, Papa, y theólogos romanos, ni tampoco el de San Cipriano con todos los obispos de la Africa acerca de rebaptizar o no a los bautizados por los hereges, «*verbis apostolicis*»? Se vió allí la mejor adhesión y empeño de los dos partidos, y dize el Gran Padre San Agustín, «*diu disceptatum est... salva tamen caritate et unitate Ecclesiae*». Duraron los partidos hasta la declaración de la santa Iglesia y no se faltó a la «caridad», según el santo doctor. I ahora el Plan supone que no puede haber este espíritu de partido en opinar, «sin que se falte a la «caridad» christiana. Si esto fuera así, ni Esteban, ni Cipriano



vbieran sido santos. Ni vbieran sido santos Gerónimo y Agustín, que tanto empeño tubieron sobre el texto «Sephaz restitit in faciem». Ni los ángeles bienaventurados que defienden su partido, cada qual: «Angelus Persarum restitit mihi».

Es «visible», dice el Plan, quanto contra el espíritu de la caridad «christiana indisponen estas frívolas disputas» que se defienden entre «thomistas», «baco-nistas» y «escotistas». Tales fueron las systemáticas «que enseñaron los agustinos y conservaron» con tesón y mejor empeño.

Tales las que con más ardor y energía propugnó con todo el mejor espíritu de partido que debe vn honrado hijo por el honor de su buen padre, el clarísimo varón Fr. Henrique de Noris, cardenal, para defensa de su partido, de las características conclusiones de su Gran Padre San Agustín y de su Escuela, por sus escritos en éstos y otros proyectos con la mejor dexteridad, mereció que el mencionado señor Benedicto XIV, en dicho Brebe «Inter maximas», 31 Martii, año 1745, lo honrara con tal elogio. «Ibi» da Su Santidad los motivos del aprecio que haze de la familia augustiniana y, después, o además del ya referido, expresa éste: «tum propter eximios viros quos edidit, et pietate praestantes, quorum instar omnium bonae memoriae, Henricus, S. R. Ecclesiae Presbiter Cardinalis Norisius nuncupatus, licet quarumcunque gentium linguis celebretur, a Nobis tamem sine speciali laude tanquam R. C. praedictae splendidissimum lumen, nunquam est nominandus».

Por la claridad de su doctrina en defender su partido, se vió varias ocasiones perseguido y acusado por herege jansenista. Tres vezes salieron sus obras, sus systemas aprobados en contradictorio juicio, aviendo sido dicha hostilidad motivo a llegar al fastigio de la Púrpura vaticana. Por las mismas doctrinas le dize Su Santidad «splendidísimo lumbre de la Iglesia».

Y a éstas ¿se ha de permitir diga el Plan «frívolas disputas» y la «Oración Rethórica» *stulta et nimia scholasticis, aut systematicis disciplinis adhessio?* I esto se habla en públicos escritos, ya impreso este vltimo, contra todos los systemas de las Escuelas que han trabajado con singular aplauso de los Summos Pastores de la Iglesia, ya esgrimiendo la espada contra el Holofernes de la heregia, ya exercitándose entre sí, como en tiempo de paz la buena tropa con emulación que los empeñe a aventajarse vnos a otros. Esto ha producido aquellos «viros eximios doctrina... praestantes», que dice el citado Brebe, y en otras familias otros tales.

Apunté ya los Papas que aplauden la escuela thomista. Sabido y vulgarísimo es también aquel elogio «Schoti doctrina inofenso decurrat pedes»; ¿Y ahora han de permanecer estos dos escritos, «Plan» y «Oración», *pedras de escándalo y ofensión* en que tropiezan los pies, y dan de ojos, rodando por los suelos las escuelas todas y su honor? ¡O cómo lo conculca el impreso a la página 5, número 2.º Léase, pues, allí.

En el número 3.º repite la «Oración» lo del «Plan»: ser el escolasticismo «espíritu de horror y de tinieblas, monstruo horrendo grande, nacido en los tristes siglos de la ignorancia», y le añade, «que es procreado del fárrago obscuro de los Araves».

Deste dize el «Plan» que *siempre* se versa en «questiones (ridículas) frívolas e inútiles, incapaces de traer vtilidad, aun quando fuese posible demostrarlas».

De suerte, que aviendo probado el G. P. S. Augustín contra Cresconio que Christo vsó del escolasticismo o de la dialéctica, que es lo mismo para confundir a los que le preguntaron, «si licet censum dare Caesari», se sigue vsó Christo «deste espíritu de orror y de tinieblas, que siempre se versa en questiones frívolas e inútiles», y que en tales lo versó Christo, si no, *no siempre se versa*.

Dize que por el escolasticismo, «en lugar de buscar la verdad por medios simples y geométricos, la presume hallar por vna lógica enredada y llena de sophismas que oscurecen el entendimiento, lo acostumbran a racionamientos falsos y a desviarse de la misma verdad, contentándose con distinciones que se llaman sutiles, y son ineptas... Se ha dado nombre de agudezas a este continuado delirio de la razón».

Del escolasticismo dize también, «proviene las imperfecciones que infestan toda la nación, sus professiones y clases... causa de la grosería de todas nuestras artes, gobernadas por vn espíritu falso... que es preciso hacerle guerra a fuego y sangre... y que se extermine de modo que no quede semilla dél, porque sin duda volvería a inficionarnos». Esto es del escolasticismo, forma de la theología scholástica. Contra ella, dize Wiclef en los artículos condenados por el Concilio Costánciense, que las «vniversidades y los estudios de los theólogos (cuias aulas llamaba éxércitos de Caín) aprovechan a la Iglesia del mismo modo que el Diablo». Y todo por el vso de la escolástica forma. Luthero, lib. 2.º «De abroganda Missa», compara nuestras escuelas «a los lupanares». Llama a Santo Thomás «phialam irae Dei»; Juan Calvino, en sus «Instituciones», prorrumpe audacísimamente: «toda la theología del Papado es cruel, chaos y horrible labyrintho, porque menospreciado Cristo, ella, loca para sí, se pasa la mano con ventosas especulaciones»; Fhelipe Melanchthon dice en su «Apología» «que la profana escolástica nació en París y, admitida, se obscureció el Evangelio, y se extinguió la fe». Si, pues es cierto, el escolasticismo *se versa siempre en questiones frívolas e inútiles...*, *si busca la verdad por vna lógica enredada y llena de sofismas que oscurecen el entendimiento y lo acostumbran a racionios falsos*, «si el espíritu de horror y de tinieblas que infesta toda la nación, sus professiones y clases... causa de todas las imperfecciones de nuestras artes gobernadas por vn espíritu falso», es consiguiente que sea cierto «que las vniversidades y los estudios de los theólogos (gobernados por este espíritu de horror y de tinieblas, por este espíritu falso) aprovechan a la Iglesia como el Diablo; «que nuestras escuelas sean lupanares»; que Santo Tomás sea «phiala irae Dei»; que la teología del catolicismo sea horrible labyrintho; «que menosprecia a Christo», que es la verdad, guiada o gobernada por vn espíritu falso: todos estos vómitos negros, vascosidades de hereges son legítima consecuencia de los dichos antecedentes del «Plan» y de la «Oración». ¿Qué otra cosa es declamar que fue el «escolasticismo nacido en los siglos de la ignorancia, siendo espíritu falso», sino lo que avia dicho Melancthon, «que la profana theología nació en París», haciendo alusión a su promotor Santo Tomás, Angel de las Escuelas?; ¿qué el decir el «Plan»: «no ignoramos que la theología escolástica ha tenido graves y recomendables patronos y protectores... pero ia se ha sacudido el iugo y la tiranía que tenía impuesta a las Escuelas la tiranía de

nuestros maiores)? ¿Quiénes son estos graves y recomendables patronos? ¿quiénes nuestros maiores, sino Santo Thomás, San Buenaventura y antes San Agustín, que contra Cresconio haze la mejor defensa y patrocinio del escolasticismo que se puede desear? Nuestros maiores patronos y protectores de la theología escolástica que no ignora el «Plan» *tiranizaron*; y «éstos son graves y recomendables». ¿Qué es esto, sino que todo ellos, con Santo Thomás, son «phiala irae Die»?

A todo esto ocurre el Ballicher D. Carlos Vázquez, Maestro de la Trinidad, y su «Grammática» en ésta su «Oración Rethórica» (número 4), diciendo que el don Pablo dicho «no proscrivió la theología escolástica».

Define este gramático allí, número 4.º; pero, o él sabe desto poco, o el que a él le apuntó la definición que allí trae; toda aquella definición lo es de la positiva y de la moral, nada de la escolástica, a quien tanto la «Oración» como el «Plan» separan del escolasticismo, que es la forma de la teología escolástica. La que de él carece podrá ser theología, pero escolástica, no.

Véanse autores. No se encontrará en ellos cosa contraria a este concepto: «Theologia scholastica ea est, cui in scholis operam impendunt peculiari adhibita methodo circumscripae ratiocinationis et ad leges dialecticorum elaboratae». En haziendo guerra a fuego y sangre al escolasticismo, intentando su exterminio, de suerte que no quede semilla dél, no puede quedar theología scholástica, es desterrando *aquellas distinciones sutiles*, y demás instrumentos de 2.ª intención de las cathogorías de Aristóteles, no la ay.

Mas podrán decir los autores del «Plan» y de la «Oración» que ellos no destierran todo el escolasticismo, sino en aquella parte que se versa sólo en «questiones frívolas», el que es vna «lógica enredada», vn «espíritu falso». Pero tanto el «Plan» como la «Oración» hablan absolutamente y, en general, del escolasticismo, sin distinguir de alguno.

Y aunque es verdad que el «Plan» dispone que «para que del todo no se pierda la memoria del silogismo, podrán ponerse algunas questiones en forma escolástica», esto es preciso entender, que lo dixo sólo para escudo, si acaso se parasen los Superiores o este Santo Tribunal, si le haga cargo a quien sea autor, decir entonces que él no lo avía condenado totalmente, sino la parte capciosa. Este es proceder cauteloso. Esta es astucia para engañar, es faltar a la verdad. Se prueba con evidencia: el que abomina que se «busque la verdad por vna lógica», que llama enredosa, y se ciñe a que sólo se busque «por medios simples y geométricos», es cierto que excluye toda Lógica, pues ninguna ay que proceda «por medios simples y geométricos»; en quitando la composición de 2.ª intención, ya se anuló todo el ser lógico; en ella consiste precisamente, o ya sea intención 2.ª del «silogismo», o ya el «modo de saber», o común a todos los artefactos lógicos, siempre, siempre, en toda sentencia es la 2.ª intención sic, vel sic, el especificativo, constitutivo de la Lógica. El que sólo deja por medios de buscar la verdad, medios «simples y geométricos», excluye todos los lógicos, toda la Lógica la tiene por «enredosa, incapaz de traer vtilidad, toda espíritu de horror».

Es cierto que dixo él «que podrán ponerse algunas questiones en forma escolástica». Pero no fué su intento de que tal se executara. No es ésta su mente; la mente de qualquier autor no se toma de lo que dixo «per transe-

nam», «obiter», y si de donde trata el asunto, «ex instituto», «ad longum».

Antes de decir eso de ponerse algunas cuestiones en método escolástico, exclama contra el escolasticismo mui «ex instituto», mui extensamente, después de aver expresado eso de esas «questiones en método escolástico». Llegando a tratar de theología instaure su criminación contra la escolástica, con la advertencia de no «ignorar sus más graves y recomendables patronos y protectores», pero que ya se acabó «la tiranía de nuestros mayores», y se ha soltado ese iugo». Esta es su mente y no otra, que se busque la verdad por «principios simples», nada lógicos de escolasticismo.

Ni la theología que describe la «Oración» en el número 4.º es la escolástica, ni el «Plan» la deja de negar la escolástica y todo el escolasticismo. No es escolástica la que describe, porque, aunque dice que ella tiene «quaestionibus accomodare», puede ser esta acomodación «de quaestionibus fusiori stilo», y nada escolástico.

Confiesa la «Oración» en el número 5.º, ser aprobada la theología escolástica por concilios, Padres y Doctores, y que la vsaron los sabios en los asertos de la «fe cathólica contra hereges», mas no quiere entender que ésta no puede separarse para ser escolástica del escolasticismo. Esto, pues, dice allí que ha sido antes «ya condenado por escritores gravísimos» y arrojado su vso en la theología.

Querer entender theología escolástica sin escolasticismo es entender vna cosa sin lo que es su esencial: blanco sin blancura. Si a la esencia del cavallo se dixese cavallismo, no pudiera darse cavallo sin cavallismo. Lo mismo no puede ser cosa escolástica sin escolasticismo. He advertido ya que muestra este Maestro de maiores en la Gramática saver poco en theología, y ahora se ve que aún está atrasado en la intelligencia de la natural constitución de las cosas: «mala causa, pejus patrocinium».

Ni el autor del «Plan» incurre en este tan estúpido ierro deste gramático. Va más consiguiente; intenta desvelar y destruir el escolasticismo, y juntamente la theología escolástica, cuios «graves y recomendables patronos no ignora». Mejor sería que en vez de decir que «este espíritu de escolasticismo fué antes condenado por gravísimos scriptores para el vso de la theología nos vbiese dicho quiénes son, porque ignuoramos otros autores desta proscrición y condenación que no sean los dichos Lutero, Calvino, Wiclef, Bucero y otros tales. Tal mentir, no es sólo la falta de verdad en este punto de authores que reprueuen el escolasticismo. En este su número 5.º tiene otras. Supone que la Vniuersidad ha aprobado el método del «Plan» y que por esto tiene que dar gracias a don Pablo de Olavide, como autor del «Plan» mismo. Supuesta falsamente, no sola la aprovación y admisión del «Plan» por la Vniuersidad, si también el que se haya puesto en execución, dize que está ya viendo los ingentes progresos de las ciencias, «como efectos» de este nuevo método: al número 6.

Y es cierto que el Claustro no solamente no lo ha puesto en execución, ni intenta ponerlo después, sino que desaprobándolo positivamente determinó que se hiziera diverso Plan, con método contrario; para ello nombró diversos sujetos: los cathedráticos de Prima y de Sagrada Escritura, el P. Maestro González, P. M. Pomar y don Luis Germán, y trabajaron mucho.

Es cierto que ni en theología, ni en medicina se ha hecho arreglo según el del «Plan», y se atreve el gramático Vázquez en la primera página de su «Oración» a decir que «esta Vniuersidad florece en santos y mui vtiles estudios por los auspicios suos» (del autor del «Plan»). Explica poco antes cuáles sean estos auspicios: «ad eum, quem jam diu amiserant splendorem revocandis (artibus) cura superavit». Y esta revocación del esplendor de las artes, es aver formado el «plan» con que está ya floreciente la Vniuersidad en su virtud, del que está desechado, siguiéndose lo contrario.

Si yo no me engaño incurre en gran falta de verdad (que considero sumamente perjudicial). En folio 4.º dice que el Consejo Real (es el extraordinario a quien fué presentado el «Plan» con la súplica que se hizo para que concediese S. M. la que fué casa profesa en esta ciudad de la ya extinguida religión jesuita; para poner en ella la Vniuersidad), concedió la casa, pero en quanto averse aprobado el «Plan» o no, no se hizo saber al Claustro.

Ni este viera determinado lo contrario a constarle tal aprobación, en tal caso pudiera representar, suplicar, pero no determinar. Ni parece es verosímil tal aprobación, porque este Consejo se ha erigido privadamente para entender en las temporalidades de los que fueron expulsos. Y dice la «Oración» en dicho número 7, folio 4.º, que el Consejo «aprovó y confirmó el Plan, y el Rey por su propia mano lo subscribió». Si esto es así, ¿por qué no intimó al Claustro esta aprobación? He hablado a varios doctores dél sobre este punto, y todos dicen no aver visto, ni oído leer tal aprobación. La verdad no ama, aborrece las tinieblas. Pues si hay tal aprobación, ¿por qué no ha salido a luz? Si, pues, vuelvo a decir no ay, carece el «Plan» de tal aprobación, es ésta vna mentira perjudicial hasta lo sumo, porque es lastimar gravemente el honor de vn tribunal superior que aprueba lo que ha desaprovado esta Vniuersidad por su Claustro. ¿Cómo es creíble que vna Junta de sujetos tan distinguidos y premiados por su literatura no se habian de detener y tropezar en tantos malos pasos de que abunda el «Plan», y habían de dar paso a tantas y tales impiedades? Aquellos señores en el particular es sola la inspección en punto de temporalidades: esto es de creer, que inspeccionaron, si era o no conveniente dar la casa. Eso de aprovar el «Plan», aun viendo la aprobación, fuera de entender averse sacado por algún fraude, como lo executaron los arrianos, haciendo que obispos contados por centenares subscribiesen su «fórmula herética», por lo que exclama San Jerónimo «ingemuit orbis totus et se Arianum esse miratus est». Delato, pues, este punto por el honor de aquel tribunal, y para precaver el mal que padece el orbe literario, si juzgase aprobados los mismos errores condenados antes por la Santa Sede.

Es mui visible que quanto habla contra los regulares, y el proieto de echarlos de las Vniuersidades, es el mismo que antes intentó Guillermo de Amore para arrojar de la de París a sus dos luzeros, Santo Thomás y San Buenaventura. Condenó el señor Alexandro IV quanto en el asumpto escriuió el dicho Guillermo, y entre otras opiniones «iniquas, scelestas y execrables», estas dos: 1.º «Religiosis non licet procurare vt fiant magistri». 2.º «Fratres non sunt admittendi ad societatem scholasticam saecularium Magistrorum... quia sunt in statu perfectionis». Bullae data 3 nonas octobris, an. 1256.

La razón del «Plan» para echarlos del Magisterio de las Vniuersidades es el «austero silencio, y vida penitente y ascética que han profesado no están bien con el roze de vna juventud... llena de ideas y máximas del siglo». Que disputando las cátedras con tales jóvenes profanos, supone que estarán también los religiosos «del mismo espíritu de vanidad y triunpho»; que esto es «introducir en los claustros, donde sólo debe respirar vn pavoroso silencio, las pasiones tumultuantes». Se engañan en eso «del solo pavoroso silencio»; ay horas para disputas. Dize que las *facultades prácticas* que va a *establecer son ajenas de la vida ascética*. Y éstas por lo que toca a los religiosos no son otras que la theología y philosophía, y quando más las matemáticas, y lo que de todas ellas puede practicarse en escuelas, no alcanzó indecencia, ni ser en modo alguno ageno al estado religioso, sino diciendo lo que el Guillermo, como lo expresa el «Plan». El expresa el motivo del solo pavoroso silencio «el inficionarse con el espíritu de vanidad y roze con los poseídos «de ideas y máximas del mundo». Todo esto es venir a parar en que no les es lícito el estudio, ni aun como recipiente, mas como Maestro, porque se quebrantó el solo pavoroso silencio, que sólo debe respirar en el claustro, o aprendiendo o enseñando. «I si aun allá dentro del claustro faltaran a su instituto ascético de «sólo pavoroso silencio» por el exercicio literario, ni les será lícito, que es la primera proposición citada del Guillermo, ¿quánto más faltarán a su estado de «perfección» que dice el Guillermo, «animados de máximas e ideas del mundo, animados del mismo espíritu de vanidad y triunpho» que los seglares? ¿No es esto animarse el «Plan» del mismo espíritu del Guillermo? El señor Alexandro IV en su diploma, cuio es principio, «*Multa cordis amaritudine*», dado en 12 kalendas novembis, an 1256, dice «el que no revoque los errores de estor autor públicamente, asegurando lo contrario constantemente... *ex tunc contra eum ad suspensionis excommunicationis et perpetua beneficiorum suorum ecclesiasticorum privationis sententias, sublato cuiuslibet appellationis obstaculo, efficaciter procedere non omitantur*». Si, pues, se impuso aquella excomunión contra el que no revoque los errores del dicho Guillermo, en todo o en parte, que los aya incurrido, y esto debe ser públicamente, asegurando lo contrario», ¿con cuánta más fuerza deben entenderse incursos en las mismas censuras los que renuevan aquellos errores? Y deberán dar también pública satisfacción. Pido rendidamente que se mire este punto con la circunspección que él exige, y ruego por las entrañas de Nuestro Señor Jesu-christo al doctísimo que esto califique para poder hazer con más exactitud, se tome el trabajo de ver lo que en este punto escribió Santo Thomás en el opúsculo entre los suyos 19, y principalmente el prefacio a la obra, y los dos artículos. Y en quanto a la injuria contra la theología escolástica y escolasticismo al señor G. P. San Agustín, tom. «*Contra Cresconium grammaticum, lib. I.*»

Si yo vbiese de extractar lo mucho que ay del caso sería inmenso: allí está que la «Dialéctica no es otra cosa, sino pericia de disputar»; allí que ésta está en las cathogorías de Aristóteles; allí dize que San Pablo la vió contra los estoicos «como ellos, pero con verdad lo que no ellos». Allí que ella es la «*facultad de buscar la verdad*. Y que no ha de dexar de armarse el soldado para defensa de la patria, porque algunos las ayan tomado contra ella».

Supone que la lógica o escolasticismo son armas para defensa de la fe católica.

El «Plan» deja condenados torpísimamente quantos escritos ha habido hasta oy de excelentísimos authores que imprimieron la theología en método escolástico, los quales «gravísimos y recomendables patronos no ignoran». Atrope llan la authoridad que se ganaron por ser «graves y recomendables», como lo confiesan por tales. Arrostran contra el mandado de Dios (*Prov. 22,28*), donde dize su divino espíritu: «ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui»... Nuestros Padres son el Papa, el Rey. Ya hemos puesto a la vista elogios del señor Benedicto XIV, a varones eximios por las mismas obras que dize el «Plan» están gobernadas por «vn espíritu falso, espíritu de horror y de tinieblas, distinciones que son continuado delirio».

Hemos visto proceden errores declarados por la Santa Sede. Son, dize San Buenaventura, «peores que Balaán, que maldicen lo que bendijo Dios». No sólo van contra los Padres del espíritu, «transgrediendo sus antiguos términos, si bien groseros y descortesés se oponen al padre civil, al Rey, de quien pudieran temer, que no «sine causa gladium portat».

Su Magestad, Dios le guarde, habla por sí mismo en un instrumento que ninguno más vulgado y aplaudido dentro y fuera del Reyno; ni es de creer que Su Magestad falte en él a la verdad por ninguna política machiavélica, ni razón alguna.

En la pragmática sanción que hizo en fuerza de ley para siempre jamás, para el extrañamiento de los regulares jesuitas ya extinguidos; en ella, número 1.º, dize Su Magestad: *y he venido así mismo en mandar que el Consejo haga notoria... esta mi Real determinación, manifestando a las demás Ordenes religiosas la confianza, satisfacción y aprecio que me merecen por su... doctrina, observancia de vida monástica, exemplar servicio de la Iglesia, acreditada instrucción de sus estudios y suficiente número de individuos para ayudar a los obispos y párrocos en el pasto espiritual de las almas*, se está mui lejos de pensar de vn Rey tan católico que auía de mentir. El Rey aprécialos por su «doctrina y acreditada instrucción de sus estudios»; el «Plan» que se hizo para pedir inmediatamente la casa dicha que, en virtud de esta ley, quedó vacante; al mismo tiempo de publicarse ella se principia a fraguar el «Plan», y se dize en él que «no se puede esperar dellos (de los regulares) que puedan... enseñar estudios puros...», pues ¿cómo los han de enseñar si no los saben?» También dize que se «hallan en triste relajación, por la que han llegado a verse tanto menos estimados de lo que debieran ser».

¡Cómo esto se pueda aver así expresado, si no con notabilísima falta de respeto a la Magestad que asegura deberle éstos su aprecio por su doctrina y acreditada instrucción de sus estudios, observancia de vida monástica y entenderlos hábiles para ayudar a los obispos... en el pasto espiritual de las almas, no lo alcanzo! Los padres espirituales y temporales se explican en tan recomendables términos; de todos los términos es *transgresor* este escrito contra lo dispuesto por Dios (*Prov. 22,28*). Y esto ¿ha de pasar contra Dios, contra la Iglesia y contra el Rey? ¡O, si se diese noticia a S. M.! ¡Cómo vn Rey tan pío y católico dexara de castigarlo! Pero, ¿qué mucho que hable así quien se quita la máscara para dezir, «ya se ha sacudido el iugo que nos tenía im-

puesto la... tiranía de nuestros maiores»? Nuestros maiores nos han enseñado el escolasticismo, y lo que es de maior recomendación es averse vsado en los concilios. En el Florentino encuentro éste vsó abundantísimamente más que en otros. Presidió por sí mismo en él el señor Evgenio IV. Nadie duda de aver sido este legitimo general. (Vid. Berti: *Brevi.*) Pondré solamente este brebe de la collación 8.<sup>a</sup> del dicho concilio general florentino: «in Actis Conciliorum, tom. 9, edit. París, año 1714, folio 778. Arguie allí el arzobispo Colosense al Niceno, y después de aver dado distinción de géneros, especies y número, substancia y propiedades, intrínseco y extrínseco, todo ello «vsó de la lógica enredosa y sutiles distinciones, delirios», según el «Plan», concluye el arzobispo Colosense: «nam hoc solo brebi discurso clarius luce patet: quaecunque habet Pater, habet Filius, sed procedere Spiritum Sanctum habet Pater, ergo habet et Filius. Sillogismus hic est in 1.<sup>a</sup> figura et tertio modo antecedens, et maior concessa est, et est Joannis, 16... si sillogismus admittitur consequentia negari non potest»; y en la misma parte 2.<sup>a</sup>, col. 3, fol. 765, dixo el ilustrísimo Niceno: «modum elegimus arguendi et sic debemus audiri». ¿Podríase desear maior rigorismo en escolástica? ¿Será maior el de Alastrio, Poncio, Polanco y Gonet?; et Collat. 7, parte 2, f. 772. B. ait ille Nicoenus: «Principium universale quae sequuntur particularia, et principium est quod demonstrat; quae sequuntur sunt conclusiones. Vnde quod principia contineant quae sequuntur necessarium est, sed quod addatur principiis non est necessarium. Omnia dogmata fidei christianae in principiis scripturae insunt, nihilominus non voluerunt, vt quid fuerit adiectum... Nullum principium alicujus disciplinae seu artis, potest recipere conclusionem in ipso principio, potest bene esse causa conclusionis. Nam multae declamationes necesse fuerunt theologiae; tamen non fuerunt adjectae principiis sacrae scripturae».

Vnos y otros, los padres latinos y griegos, siguen difusísimamente el escolasticismo, citan a Aristóteles y filósophos en apoio de sus argumentaciones theológicas para buscar la verdad, y su creencia en vnidad destas dos parciales iglesias, como se consiguió de facto, firmando todos los puntos declarados, todos los Padres, excepto vno solo griego, Marco Efesino. ¿Y ha de correr para el mundo que en España, reyno el más cathólico, se reprueva con tanto vilipendio vn método vsado por vtilísimo por vn concilio de todo el mundo, donde es infalible la asistencia del Espíritu Santo, para por medio dél buscar la verdad cathólica como efectivamente se halló?

Ya ha salido este punto impreso en la «Oración Rethórica», y si pasa, no será mucho pasen más, y a imprimir todo el «Plan» con todas sus imposturas e impiedades; no es corta la de no admitir a los pobres al estudio de las ciencias; la más alta enseñó Christo a escogidos pobres pescadores, y en ella los constituyó Maestros y príncipes de toda la tierra; esta sabiduría la enseñaron por todo el mundo: «in omni terra exivit sonus eorum, et in fines...»

Siendo el Señor excelso sobre todas las gentes y sobre los cielos su gloria... lo que le llevó su atención en el cielo y en la tierra fueron las cosas humildes. El es el que quando quiere eleva a lo más alto, ensalza, suscitando de la tierra al menesteroso, y del estiércol erigiendo al pobre para colocarlo con los Príncipes, con los príncipes de su pueblo. Y si, según este Plan, todo se opone, ya Dios no hará por este medio su voluntad, que tan repetidamente se ha



cumplido. Si el descendiente del Rey más esclarecido viniera pobre, el mismo Christo, Hijo de David, y Salomón, Hijo de Dios, pero pobre, no sería admitido a estudios, según el «Plan» que lo excluye, y quiere que el artesano tenga hijos artesanos, no estudiantes. «Oíd, hermanos míos dilectísimos, dize Santiago (*ep. católica*, 2.5). eligió Dios a otros que a los pobres en este mundo, ricos en la fe y herederos del Reyno que prometió a los que le aman. Y ¿vosotros desonráis al pobre? (v. 3); sois hechos jueces de iniquos pensamientos.» San Buenaventura, *Apología paup.*, cap. I, resp. I, folio 382, column. 2.<sup>a</sup>, dize que «es esta doctrina (de desechar al pobre), perniciosa, no solamente a la Silla Apostólica, sí también a la de Dios y del Cordero».

Moteja el «Plan» de poco discreta y philosófica la piedad de los que *erigen hospitales, fundan cátedras y becas para los pobres*. Todo da a entender, que es por la vanidad de hazerse memorables; de aver en lugares o pueblos medianos, que no sean cavezas de partido. Estas tales, dize, sirven de que estudiando en ellas los pobres, que no pudiendo en adelante otra cosa, paran en eclesiásticos, de donde viene que estén los conventos llenos de gentes tales. Que sus padres para hazerlos clérigos por la vanidad de tener vn hijo sacerdote (no podrá ser por la devoción) gastan con él sacrificando el resto de la familia (¿no será para que tengan asilo en él?) Por tanto, dispone será bien quitar aquellas cátedras y traerlas a las Vniuersidades para aumento de sus rentas. Esta disposición es contra el concilio tridentino, «ses. 5.<sup>a</sup>, c. I, *De reform.*». Dispone allí que donde sea *tan apocada la multitud de clero y pueblo* que no puedan mantener Maestros de theología, tengan al menos vno de gramática.

Los hábitos talares que vsan los estudiantes, dice, «tienen graves inconvenientes en sí mismos, y que no puede mirarlo como punto indiferente... que inspira opiniones no convenientes al Estado, porque son, o se reputan eclesiásticos».

Sí, pues, los eclesiásticos tomaran o eligieran otro traje, inspiraría opiniones contra el Estado, porque talares las inspiran por serlo. Supone que los eclesiásticos inspiran o conspiran contra el Estado, como si no fuese lo contrario. Más sirvió al Estado la oración de Moysés, sacerdote, puestas sus manos en alto, que todas las del pueblo con las armas en ellas. Fué sacerdote, oraba como tal. Es sentencia de San Basilio: su liturgia dezía, *respice super nos, Deus, et super nostram patriam, et acceptam eam habeas, quemadmodum accepta habuisti munera Abel, immolationes Abraham, Moysi et Aaron, sacerdotum*. Lo sigue el Gran Padre San Agustín, y los demás Padres sobre aquel texto: «Moyses et Aaron in sacerdotibus eius, et Samuel...»

Mui claro es ser injurioso su decir a todo el estado eclesiástico, pues por serlo lo supone de opiniones inconvenientes al Estado, por lo que debiera todo clérigo y frayle ser arrojado lejos del Reyno, si ello fuese así. Es contra la mesma persona de Christo, cuja túnica insonsútil fué talar, y lo dize la constante tradición de averlo así pintado en todos los siglos, y a sus apóstoles.

Siendo de considerar que siendo tan estrecha la obligación con que nace todo racional de reconocer al Supremo Hacedor santificando sus fiestas, y estar en la iglesia reducida esta obligación a la de oír misa, aunque sea inmensa la multitud de gentes en vn domingo el más solemne, si no ay alba, vestido y eclesiástico no se puede decir misa, y es menor inconveniente que todos

queden sin ella. Aún dize más, y es que por este trage contraen los escolares hábito de desaseo y grosería, y que por la misma razón de ser eclesiásticos, *de ay ha provenido en los juezes tanto abandono de la jurisdicción Real que les inspira.*

Es esto contra todo el Real Ministerio, que los supone en abandono de su obligación; aquella energía de *tanto abandono* es estar perdidos de remate; no es corto abandono, sino mucho, mui frecuente porque vistieron trage eclesiástico. En mui buena reputación pone a todos los sugetos que se distinguieron por las letras, eclesiásticos y seglares, porque vistieron trage reputado por eclesiástico.

Paso a otra cosa. Sabida es la apestada doctrina que sembró Miguel Molinos en sus proposiciones condenadas. La 64: «Theologus minorem habet dispositionem, quam homo rudis ad statum contemplativum: 1.º, quia non habet fidem adeo puram; 2.º, quia non est adeo humilis; 3.º, quia non adeo curat propriam salutem; 4.º, quia caput habet refertur phantasmatis, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen».

A esta es cónsona la doctrina del «Plan». ¿Qué cosa es que las *ciencias prácticas* que quiere establecer, y en ellas la theología, *son ajenas de la vida ascética, o contemplativa*, que es lo mismo? Llamen los theólogos a la theología, mística, ascética. Vide Ferrari, 8.º tomo. Si, pues, es la theología agena de la vida ascética o contemplativa, con ella está indispueto el theólogo para el estado de contemplativo, porque lo que es ageno a vn estado indispuene, o mejor, lo enagena, lo echa fuera dél.

Enagenación dize incompatibilidad y, por tanto, echa fuera de las Vniuersidades a los ascéticos o contemplativos, *porque aquellas ciencias prácticas les son ajenas: los hazen vanos, orgullosos; se les introducen las pasiones tumultuantes, por lo que se hallan en relajación*, no como quiera, sino *triste relajación*.

Luego según el «Plan», el *theólogo tiene menor disposición que el hombre rudo al estado contemplativo*, porque la theología trae consigo el «ser vano, orgulloso», no ser humilde, que es la 2.ª razón de Molinos, ni metido en *pasiones tumultuantes, vanidad y triunfo*; cuida de su propia salud, pero no para aquí.

Dize el «Plan» más que Molinos. incurre en la misma condenada, adelantándole. Molinos dexa al theólogo para la contemplación, aunque menos que el rudo, pero el «Plan» ninguna dexa por ser agena la theología al contemplativo, porque ha de estar poseído del espíritu de vanidad, y el que está así, no sólo tiene tanta humildad, como el rudo, sino que ninguna tiene; la vanidad se introduce en las obras buenas para quitarles el ser. «Superbia etiam bonis operibus insidiatur vt pereant», dixo el G. P. San Agustín «in Regula».

Parece que ninguna sabiduría reconoce el «Plan», sino la que infla, y ésta la quiere para seglares y clérigos, no para regulares, que con ellos *se animarian del mismo espíritu* de inflación, sino que es la vanidad, no sea reprehensible en los que no profesan vida ascética, o que solos los ascéticos ayan de caminar a Dios.

Por otra razón también dize más que Molinos. Este reconoce menor dis-

posición al estado de contemplativo en el theólogo con theología reflexa que llena la caveza de phantasmas, especies, opiniones y expeculaciones, pero el «Plan» pone vnas *ciencias prácticas* y, con ellas la theología, cuja verdad se ha de buscar por *principios simples y geométricos*, en los que no son menos las phantasmas. Vna theología aligerada de distinciones sutiles, de systemas, etcétera, y, no obstante, dize que es agena al ascético o contemplativo. ¿Quánto más lo diría ser incompatible, si fuera la llena de fantasmas, etc., que reconoce el herege?

En este mismo sentido es la otra proposición del «Plan»: *el religioso antes debe ser santo que sabio*. Esto es: el religioso antes debe huir lo que es «ageno de su estado de contemplativo, o ascético, que meterse en lo que a este estado de vida *peniente austera y silenciosa, le es ageno*. Antes debe huir el *orgulloso, la vanidad*, las máximas e ideas del mundo que traen consigo el estudio de las ciencias y las pasiones tumultuantes, que meterse en este laberinto de cosas intrincadas agenas y opuestas al estado de contemplación, a que ellos por el suyo deben aspirar. Por eso dixe en la otra delación que esta proposición in sensu asertorio y vnida a la inteligencia que traen las antecedentes y subsiguientes, coincidía con la 64.<sup>a</sup> condenada del malvado Miguel de Molinos.

No avia yo logrado tener a la mano el «Plan» para formar esta delación, y si vna obrita que cita los pasajes de él, de que me he valido. Aora lo tengo ya; en él, pues, encuentro bien a las claras esta impiedad que he apuntado ya. Dize, pues, echándolo a mala parte que «cada comunidad religiosa... se separa del resto de la nación para reconcentrarse en sí mismo»; y que el trage diferente indica diversidad de letrado, colegial, religioso, clérigo solamente, pero *jamás ciudadano*. *De aquí nace ese espíritu de cofradías con que el pueblo desde el alto al vajo se divide cada vno en su clase, y quiere distinguirse hasta en el culto*. ¿Puede esperarse más patente el arrojio de motejar la variedad de sagrados institutos, que todos aspiran a vn mismo fin, por medios diversos, y de los Papas que los han aprobado, y concilios? Lo mismo las cofradías.

Sigue: Y proviene en fin aquel fanatismo con que tantos han aspirado a la gloria de fundadores, queriendo cada particular establecer *vna república aparte con leyes suyas y nuevas*. Hemos visto que los fundadores son venerados por santos, y los de estas repúblicas nuevas religiosas los van declarando por tales cada día la Santa Sede: el Caraciolo, Calasanz, la Fremioth (*sic*). Luego ni será ello fanatismo, ni vanidad como sigue: «vanidad que se ha introducido hasta en la religión, y en la livalidad de los que mueren, pues llenos desta idea, antes han pretendido fundar vn hospital, vna casa de recogimiento, y otra institución piadosa, que mejorar o aumentar las establecidas por otros». Esto parece tiene la mira a que no aya tal diversidad de institutos, ni instituciones, por cuja regla carecería el Reyno de tantas y tan magníficas que principiaron por principios cortos. ¡Cuáles fueron los caudales de vn San Juan de Dios para el hospital suio de Granada, y no obstante estar fundado ya el de la obra magnífica del Hospital Real, emprendió con su pobreza, sin vanidad alguna el ser fundador, y de religión que fundó mucho!

Este «Plan» se indica bastantemente contra lo sagrado, tratando de instrucción de estudios de leyes. Dize sería bueno que se tinturasen o estudiasen política, y sería mui del caso fuese la del varón Viclfer (*sic*). Esta tal política se imprimió primero en francés, y en este idioma (según estoi informado por sujeto difedigno) dize que no se acomodan las leyes del catolicismo, a que con él las pueda juntarse la felicidad de vn estado o Reyno. Este autor, dize el «Plan», se ha de seguir, y esta su impiedad parece que sigue él echando a vanidad lo que por sí es piadoso, como dezian de Christo: «in Beelzebub Principe Demoniorum ejicit Demonia».

No los quiere religiosos, clérigos, sino ciudadanos, como si fuesen cosa opuesta estos conceptos, *clérigos* y *ciudadanos*. Aborrece diversidad de institutos políticos y eclesiásticos porque éstos vbiera ningunos, fundaciones pias cortas, para acortar dellas, cofradías de Dios, ni sus santos, para que sean menos los cultos; no ayan varios sistemas en opinar para que no se sepa el ejercicio de las armas contra el fe, y no las puedan los cathólicos revatir.

Todo esto conspira a desterrar el culto, las letras y poner el Reyno en disposición de que faltando vno y otro, se atienda sólo a lo temporal, y pueda ser el Reyno feliz sin la ley cathólica, que es obstáculo a la felicidad de el Viclfer. Destos principios dize se puede mirar la España como vn cuerpo sin vigor, por estar compuesto de muchos miembros, que no vnen entre sí, sino que cada vno se separa de los demás, perjudicándoles en quanto puede para exaltarse a sí mismo como vna república monstruosa. Esto es por aver en ella diversidad de fundaciones, *porque cada Comunidad religiosa, cada colegio se separa del resto de la nación*. Quiere dezir que para que aya unión de ciudadanos no aya diversidad de comunidades religiosas, ni de colegios, ni de obras pias, porque son miembros que no se vnen entre sí. No sé si será esta la felicidad que pretende el dicho Viclfer, descartándose del catolicismo para que la tenga el Reyno. Cierto que impugnan la división que hazen entre sí las Provincias y los Reynos, pero de camino vomita el veneno contra lo sagrado, y mete también dentro del de España a los cuerpos civiles, gremios, etcétera, porque no se haga tan visible la ogeriza a instituciones e institutos y obras pias. Cierto es también que se han visto muchas hostilidades entre diversos destos cuerpos, mas eso es desgracia que viene con el pecado original; también la ay entre individuos de vn mismo cuerpo, y más frecuentes, y más perjudiciales, luego ¿disuélvase todos y no se junte jamás vn individuo con otro? Las ay entre los matrimonios, ¿luego sepárense todos? Sería brabo disparate, que porque desde que empezó a haver hombres y multiplicarse en el mundo, Caín destruió a Abel, no se viesen, ni entendiesen los demás que sucedieron a ellos. Todos estaríamos en paz, si no vbiese esa diversidad de institutos, *Comunidades, Colegios*; no lo están por ser diversos los gremios; no los aya, y ¿será feliz el Reyno, estará bien abastecido todo? Se oponen en España las Provincias: no haya andaluces, sean todos castellanos; quédese a despoblado este terreno. ¡Bravo gobierno!

Prosigue: «Tal vez todos los empleos se confieren a los naturales de vna Provincia con exclusión de los demás; tal vez los obtienen los colegiales, desatendiendo todos los otros estudiantes; tal vez el servicio de tierra se exalta, con abandono del de Marina y al contrario. Vn jefe en poder deter-

mina el giro de las cosas, y de aquí nace que cada particular a quien no gobierna, si no su propio interés, se contenta quanto puede con su cuerpo, y se enciende en todos el espíritu de fanatismo, de partido, que apaga el nacional. Cada vno es militar, es eclesiástico, es colegial, tan exclusivamente que desprecia a los otros, y nunca es español. Se extingue el amor a la patria, no se entra en la idea de la nación, y cada qual es tan frío e indiferente para el bien de su país, como ardiente y determinado para el de su profesión».

Si, pues, estamos en esta desgraciada Constitución, porqué ay militar y eclesiástico y colegial, no aya eclesiástico, ni colegial, y ¿quedará todo en paz, será el estado feliz sin ministros de Dios, sin catolicismo? ¿Qué otra cosa es decir que *tal vez los naturales de vna provincia, tal vez los colegiales con exclusiva de los otros estudiantes*, etc., son los atendidos; que vn jefe en poder determina a quien no gobierna, *sino su propio interés*, encendido en el espíritu *fanático*, sino infamar con vilipendio sumo a quantos jefes ha habido en el gobierno, ya por nacionales de Castilla, de la Rioja, etc., ya por colegiales, ya militar? ¿Es esto otra cosa que poner de fanáticos a quantos superiores, jefes, ha habido y ay en el Reyno, en quienes no ay el espíritu de justicia equitativa para premiar a medida del mérito, y que sólo prevalecen en todos el espíritu fanático de partido, aceptador de personas, no de mérito? ¿Puede hacerse maior injuria, a quienes en este particular principalísimamente está su honor, no perdonando eclesiástico, civil, ni militar? ¿Podrá darse más clara desvergüenza que todos los jefes, ya por de vna provincia, ya por colegial, ya porque no lo sea, ya por de Marina, todos son fanáticos, ninguno cumple el lleno de su obligación, todos se apartan della torpísimamente, ninguna ha sido christiano? A todos los llevó el Demonio.

Dize que en el *siglo pasado, época feliz de las ciencias*, se sacudieron algunas naciones del escolasticismo; y prosigue: *esta gran revolución se debió a solo vn hombre* que no hizo otra cosa que abandonar el método aristotélico o escolástico, subrogándole otro gemétrico. Este dió a la ciencia nueva reforma desterrando las frívolas questiones escolásticas y buscando con orden práctico y progresivo aquellos conocimientos vtiles y sólidos de que es capaz el ingenio humano.

Aquí se echa menos el nombre *deste solo hombre del siglo pasado*. ¿Qué misterio será el no dárnoslo a conocer? *Aliquid latet... qui facit malum, odit lucem*. ¿Por qué no dan a luz su nombre? Yo presumo que este ocultarlo es porque sea algún herege descomunal. Si, pues, quieren remediar, resucitar al esqueleto de las ciencias, y está ya descubierta la receta de esta curación della, ¿en qué se detienen?, digan la botica, para que acudan por ella. ¿Pretenden curar, y no dicen donde está la curativa? Sé que dixo Erasmo Rotterodamo, *que fuera mejor para vivir bien y beatamente amar a Dios con humilde religión* que no el tratar de su naturaleza y personas muchas cosas con prolija *inquisición*. Como también con él el «Plan»: «el religioso antes debe ser santo que docto». Sabemos que ay no uno, sino *muchos que han abandonado el método aristotélico, subrogando otro simple huyendo del escolástico que quisieran no quedara raíz dél* para triunfar contra toda la Iglesia de Dios. Ya apunté varios. Se les junta Martín Bucero, que, por lo

escolástico, dixo: «Tolle Divum Thoman, et dispabo Ecclesiam Dei». Lo quieren que se abandone, porque les es obstáculo.

Todo el primer párrafo del título «Theología» se reduce al concepto malvado que ya expuse del Erasmo y la canalla de hereges citada. Prosigue después, pasados otros tres párrafos: *sin esta Theología (escolástica) pudo la Iglesia mantenerse pura*, celebrar concilios generales, defenderse de los hereges, etc., porque su mejor defensa será siempre más bien asegurada *con la sencillez de su doctrina que en las sophisticas armas de los silogismos, y en el artificio de las distinciones escolásticas*. ¿Y se atreve el gramático Vázquez a decir que el autor del «Plan» *non theologiam proscrispit scholasticam?*

Ni aun por reducción admite tal theología escolástica después de dar la división de la theología. Dice: «a ninguna destas theologías puede reducirse la escolástica, que sólo trata de cuestiones frívolas y disputas inútiles». Dice después, *por consiguiente se debe entender comprehendida en esta proscrición la theología escolástica, como que es vna de las partes más corrompidas por este contagio: el escolasticismo*.

Dice, sin ella pudo (la Iglesia) producir «tantos y tan grandes theólogos, como la misma Iglesia venera en todos los Santos Padres que la ilustraron en aquellos felices siglos». En vna palabra, que ella fue desconocida en aquellos siglos felices; no expresan quando faltaron éstos, ni quando fueron los que dize siglos de la ignorancia en que *nació este espíritu de horror*.

¡Qué bien vistos tendrán a los Santos Padres para decir que sin ella fueron muchos y grandes! Yo hallo en el tercero siglo a San Clemente Alexandrino (in 6.º *Strom.*): *sepimentum est Dialectica, vi ne a sophistis veritas conculcetur*. En el 4.º a San Basilio Magno (in cap. 1.º): *facultas Dialecticæ muri instar est dogmatis, quod eam non sinit facile eripi, et quorumlibet incursioni patere*; San Gregorio Nazianzeno (*Oratio* 20): *summis laudibus stolit ipsum Basilium*, porque era peritísimo en la Dialéctica, *adeo ut iis qui cum eo disputabant, facilius esset ex labyrinthis sese extricare, quam argumentorum eius laquæos effugere*. Al fin deste siglo fué San Agustín, G. P. (lib. 2.º, *De doctrina christiana*, cap. 31), ait, *Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quæ in libris sanctis sunt, penetranda, et disolvenda plurimum valet*. Este mismo Santo Padre qontra Cresconio, gramático, prueba fué vsada del mismo autor de la Iglesia, Christo, y su Apóstol Pablo, y ahora quieren decirnos que esta arte de disputar que viene, quando no de Aristóteles, ciertamente de su tiempo, y el vso della en disputas, o tratamiento de verdades cathólicas desde el tiempo del mismo Christo, fué desconocida esta theología en método de las distinciones y silogismos de Aristóteles en aquellos siglos. *Cave iam*, dize el G. P. S. Agustín, *ne cuiquam Dialecticam pro crimine objeceris*.

Para exemplo de la inutilidad y tinieblas en que están nuestras escuelas de España por la theología escolástica, dice «por nuestra desgracia no ha entrado todavía a las Vniuersidades de España, ni vn raio desta luz..., nosotros empleamos el tiempo (mientras otros bien) en vocear... el principio *quod* de la generación del Verbo». Esto, pues, lo tiene por enteramente invtil. ¿Cómo, pues, sin esta distinción escolástica de principio *quod* y *quo* pudiera

provarse la vñidad en esencia y Trinidad en personas divinas? ¿Cómo el que *filio comunicatur esencia et non Paternitas?*; ¿cómo el que *Filius est Deus sicut Pater, et non est Pater?* Quien de este laudabilísimo trabajo de averiguar qual sea el principio *quod* de las procesiones divinas haze irrisión, la haze de aquellos de quien dixo Dios, *qui elucidant me vitam aeternam habebunt*, y avn la hará del misterio divino.

Moteja también el versante ocupado en cuestiones de imposible supuesto. Esta, pues: *Si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur ab eo.* ¿Por ventura esta hipótesis no ilustra el dogma? ¿No prueba él que la razón de distinguir es la relación opuesta, la que en aquel caso no vbera? ¿No es ésta la prueba de que vsaron los Santos Padres contra los Arianos? Quisiera yo ver a este escritor cómo se componía con la theología, que quiere *simple*, sin éstas y otras distinciones de la Escolástica para salir felizmente del argumento de Ludovico Wolzogenio. Lo responde abundantísimamente Gregorio Ariminense. Este es: *Deus Pater genuit Deum qui non est Pater; Deus qui non est Pater, non est verus Deus; ergo Deus quem genuit Pater non est verus Deus.* Otro tal: *Pater et Filius eandem numero esentiam habent, ergo Filius dum ex Patris esentia est genitus; Deum de Deo; simul, et ex sua esentia genitus est, ergo sui ipsius Filius, et sui ipsius Pater.* De todos estos labytrínthos salimos felizmente distinguiendo de principio *quod* y *quo*, de *quidditate esentiae*, et *personarum quidditate*, y sin distinguir nada.

No es mi intento faltar a la verdad, ni en vn ápice. La Comisión que dixe dió el Claustro a los Padres Maestros González, Pomar y Germán en punto del método que se habría de observar en la enseñanza de theología, ellos lo entendieron (como yo estaba también entendido) para que formaran nuevo «Plan». Lo formaron, y habiéndole presentado al Claustro (o porque lo pensaron de otra suerte, o porque no vbiese sido esa su mente), respondió que su Comisión no había sido para formar nuevo «Plan», si para que notasen algunas cosas que tubiesen por conveniente.

Mas lo que es del todo cierto es que nada del «Plan» se ha executado tocante a theología, ni en otra alguna facultad, ni los estudiantes estudian el *primero año sólo Biblia*, ni han quedado *solas dos cáthedras de theología sin nombre de Prima y Visperas*. Han quedado éstas con sus nombres, y la de Escritura, y se han hecho oposiciones para la de Moral; se llamó a ellas para la de Durando, no las vbo por haver parecido vno solo.

Lo mismo en otras Facultades. *Los estudiantes Médicos han comprado los libros que dispone el Plan.* Lo mismo en lo demás. Ni han echado a la calle a los pobres, ni a tres cathedráticos frayles. El Claustro determinará en lo demás (dixo aquella noche el señor Juez Comisionado Theniente Vicario, que hacía de Asistente) como lo juzgue por conveniente.

Determinaron el Rector y Conciliarios y Fiscal, que continuarán por ahora los tres dichos religiosos cathedráticos, y en quanto a los demás excluidos quedarán del derecho a oponerse a las cáthedras. Independiente de esto, en lo demás, nada se ha hecho de quanto dispone el Plan. No es esta corta desaprovación, ni así procedería a entender era mandato del Rey. No soy jurista. Lo que yo veo allí es que dice S. M.: *fui servido conforme en todo en el destino dado al edificio material de la expresada Casa Profesa...*

y su Iglesia, bajo las reglas prácticas. Parece que S. M. estas reglas: las del destino del edificio material, no las doctrinas del Plan, que éstas, a mi ver, para la pretendida aprobación necesitaban otro tenor de voces más patético. Dize la Provisión: *por la qual os encargo y mando* (la ejecución de poner en dicha Casa la Vniuersidad) *vajo las reglas que propusisteis... y que han de executarse provisionalmente*. No hallo reglas que se han de enseñar, si *que hace* executarse provisionalmente en *quanto al método*; de executarse la traslación no método de enseñar en aquella Casa. Y si esto se manda, ¿por qué no se executa?

Leyes del Reyno se encuentran, verbo «Maestros», en las de la «Partida», y de la nueva «Recopilación», que suponen aver en las Vniuersidades Maestros regulares. Era menester que para que quedaran derogadas se hiziese mención dellas. No ay tal aprobación destas. ¿

Por más que he querido abrebriar, no he podido más, porque como dixo el Illustísimo Niceno en el Concilio Florentino, «longae propositioni, non potest perfecta breuia esse responsio». No me ha costado poco trabajo formar esta delación, pero a ninguna intenté negarme, viéndome con el carácter sacerdotal, porque no se cumpla en mí aquello de Isaías: «speculatores caeci omnes... canes muti non valentes latrare, videntes vana dormientes, et amantes somnia».

Noviembre, 29 de 1773.

Doctor FR. JOSEPH GÓMEZ DE AVELLANEDA.



# Miscelánea

## JUAN TRAVERS ¿MARTIR? ¿AGUSTINO?

*Reanudamos esta sección, iniciada por el P. G. de Santiago Vela en el vol. X, sección destinada a publicar curiosidades históricas de la Orden, o sea notas breves en general y documentos de poca extensión. En el tomo VII del ENSAYO puede verse el índice de lo publicado en los vols. X-XXI de esta Revista por dicho Padre.*

Todos los historiadores de nuestra Orden, a partir del 1644, dan por cierto que Juan Travers padeció martirio en defensa de la fe hacia el año 1535, siendo rey de Inglaterra Enrique VIII y que fue agustino.

Esto no es cierto, pues según consta por documentos de aquella época, Travers fue muerto por motivos políticos y fue canciller de la Iglesia Catedral de Dublín. No se ha demostrado de forma convincente que hubiera también motivos de carácter religioso, por lo que fue excluido, como otros muchos, del catálogo de mártires ingleses. El *Proceso apostólico Westmonasteriense* enumeraba doscientos cincuenta y dos siervos de Dios martirizados en Inglaterra, pero de ellos tan sólo ciento treinta y seis fueron beatificados en la basílica del Vaticano el 15 de diciembre de 1929.

Muchos son los autores, sin embargo, que catalogan a Travers entre los que sufrieron la muerte por motivos religiosos. El primero fue Nicolás Harpsfield, que con el nombre de Alanus Copus publicó el 1566 en Amberes sus *Diálogos contra los Centuriadores*; luego escribía lo mismo en 1567 el cartujo Lorenzo Surio; a lo largo del siglo XVII pueden alegarse hasta cinco autores con idéntica aserción: todos nuestros escritores, a partir de Fr. Antonio de Azevedo, unánimemente sostienen el martirio de Travers, insistencia y unanimidad que se explica por el hecho de que creyeron se trataba de un agustino, de donde el interés en probar su martirio.

El Consultor de la S. C. de Ritos concluía el examen de todos los

textos alegados con estas palabras: «Consta que Juan Travers fue matado por motivos políticos; si hubo también razones de índole religiosa, no se ha probado de modo convincente. El único testigo es Alanus Copus, o Dr. Harpsfield... Si el suceso fuera confirmado por algún otro contemporáneo, independiente de Alano, no cabría dudar del elemento formal de su martirio; pero Surio y todos los autores del Orden de S. Agustín dependen del único Alano».

¿Cómo nació y se propagó la falsa noticia de que Travers fue religioso agustino?

He leído cuantos autores extraños he podido encontrar que tratan de Travers, en las copiosísimas bibliotecas Vaticana, Angélica, Casanatense y Valliceliana; ninguno de ellos dice que fuera agustino, condición que siempre expresan cuando hablan del Bto. Juan Stonei. Incluso nuestros escritores anteriores a Tomás de Herrera ignoran por completo a Travers ajusticiado hacia 1534-1539.

Panvinio, en *Comentario rerum Ordinis (Constitutiones Ordinis, Romae 1551)*, y el Bto. Alfonso de Orozco, en *Chronica Ordinis, Sevilla 1551*, no conocen ni a Travers ni a Stonei. Pánfilo niega implícitamente que Travers fuera agustino, pues hablando del Beato Stonei en *Chronica Ordinis, Roma 1581*, fol. 113, en el año 1537, absolutamente nada dice de Travers, a pesar de que toma sus noticias de «Lorenzo Surio in suis rerum in orbe gestarum Commentariis» y de «Alano Copo, inglés en sus diálogos contra los Centuriadores, dial. 6, cap. 44, que habla de los dos mártires en el mismo pasaje. Dígase lo mismo de Crusenio (m. 1629), que en el *Monasticon, P. III, Valladolid, 1890*, pág. 102, en el año 1534, describe el martirio del Bto. Stonei, bebiendo en las mismas fuentes, pero guardando absoluto silencio sobre Travers. También Simpliciano de S. Martín, que escribió *Vitas Sanctorum nostri Ordinis, Tolosa 1641*, refiere el martirio del Bto. Juan Stonei, pero nada dice de Juan Travers. Poco después del dicho Simpliciano, o sea en el año 1644, Tomás de Herrera publicó su celeberrimo *Alphabetum Augustinianum* en el que cuenta de modo brillante el martirio de Juan de Travers, añadiendo que halló que varios autores le llaman agustino. Herrera cita como fuentes de sus noticias seis autores, pero sólo uno de ellos, Antonio de Azevedo (a quien llama tío suyo), afirma que Travers perteneciese a nuestra Orden, en *Catecismo de los misterios de la fe, con la exposición del símbolo de los Apóstoles, Barcelona 1589*. Pero Azevedo tomó sus noticias acerca de Travers y del Bto. Stonei de Surio, que habla de ambos simultáneamente y que, mientras dice que Stonei

era agustino, no da este apelativo a Travers. ¿Habrá que decir que Azevedo quiso mezclar deliberadamente lo falso con lo verdadero? De ninguna manera, porque, como dice el eruditísimo Santiago Vela (ENSAYO, I, 13, «los cronistas hacen elogios de las virtudes de Azevedo, proponiéndole como modelo de religiosos ejemplares».

Debemos, pues, pensar que tal error se introdujo en la obra de Azevedo o bien por haber leído de manera rápida e imprecisa a Surio, o bien por yerro tipográfico. Esta última hipótesis nos parece lo más verosímil. Recordemos las palabras de Surio y de Azevedo: Surio, en *Commentarius brevis*, pág. 343: «Además de éstos, por la misma causa padecieron suplicio Juan Travers, Doctor Teólogo, en Irlanda, y Juan Stonei, agustino, en Cantuaria de Inglaterra...» He aquí las palabras de Azevedo: «Refiere Surio que padecieron dos gloriosos mártires, el uno en Hybernia y el otro en Conterber, Inglaterra. El de Hybernia, Doctor Teólogo y muy sabio, llamado Juan Traversio. Y el de Conterber, llamado Juan Stoneo, frailes de nuestra Sagrada Religión». Azevedo, tras el nombre de *Traversio*, puso punto final, mientras que tras el nombre de *Stoneo* no puso ningún signo; luego, en conformidad con las leyes gramaticales, no se debe leer *frailes* (fratres), sino *fraile*, refiriéndose exclusivamente a Stoneo. Tal fue sin duda la intención de Azevedo al traducir al castellano las palabras de Surio.

Se trata, por tanto, de un error del tipógrafo que, viendo que se hablaba de dos, *dos gloriosos mártires*, al vocablo *fraile* le añadió la letra *s*, convirtiéndolo en plural y abarcando a los dos.

El Rev. D. Reginaldo Beda Camm, O. S. B., tercer testigo en el proceso apostólico Westmonasteriense (págs. 183-186), dice: «Se ha pretendido hacer a Travers religioso agustino, pero sin ninguna prueba, ni autoridad». La aserción de que era agustino, dice Winerwright, *The Henrician venerables*, en la revista *Downside*, dic. de 1913, se debe probablemente a una deficiente lectura, hecha precipitadamente de Surio, en cuyos libros el martirio de Juan Travers y el del Bto. Juan Stonei, O. S. A., se narran conjuntamente; Harpsfield, antes de Surio, había hecho lo mismo». Y más abajo cita este mismo tercer testigo al P. Pollen, S. I., diligentísimo investigador en la causa de los mártires ingleses: «El P. Pollen escribe: un piadoso agustino, encontrando esta historia (de Travers) contada por Harpsfield juntamente con otra sobre el mártir inglés agustino Bto. Juan Stonei, cayó en el doble error de afirmar que Travers también era agustino y que padeció el último suplicio en Inglaterra».

Es lamentable que todos nuestros historiadores admitieran el mismo error, a partir de Tomás de Herrera, lo que motivó el que el Revdmo. Sebastián Martinelli, el año 1886, considerara a Travers como agustino y diera ocasión al citado tercer testigo en el proceso Westmonasteriense Dom. Reginaldo para decir: *Tales errores se hallan con frecuencia en las menologías agustinianas.* (Vid. pág. 185, en *Westmonasterien. Beatificationis seu Declarationis martyrii Ven. Servorum Dei Georgii Haydock... et sociorum in odium fidei, uti fertur, in Anglia interfectorum.* Positio super martyrio et causa martyrii. Vol. II, Insula Liris, MCMXXVIII).

Quiero terminar esta breve exposición con la siguiente nota. León XIII, el 9 de diciembre de 1885, aprobó el culto de cincuenta y cuatro Beatos Mártires sacrificados en Inglaterra, a los que se añadieron después, inscribiéndoles en el Catálogo de los Santos, solamente dos mártires, el Cardenal Juan Fisher y Tomás More, canciller del reino. Además, Pío XI beatificó otros ciento treinta y seis mártires ingleses el 15 de diciembre de 1929. Actualmente la Jerarquía inglesa, habiendo reunido toda la documentación pertinente a este asunto para examinarla de nuevo y darla su justo valor, ha seleccionado solamente *cuarenta* de entre todos aquellos mártires, para los que espera conseguir los honores de los Santos.

Permítaseme afirmar que entre estos *Cuarenta elegidos* debe contarse al Bto. Juan Stonei, que desde 1887 goza de culto público, Misa y oficio en las setecientas iglesias y oratorios de los Religiosos y Religiosas de toda la gran Familia Agustiniiana, esparcida por todo el mundo.

(†) FR. MARIANO RODRÍGUEZ, O. S. A.

## BIBLIOGRAFIA

EDEL, R. F.—*Sprachliche Hilfen zur Bibel im Urtext*. Ed. R. F. Edel. Marburg an der Lahn.

La Editorial Edel, de Marburgo, viene ofreciendo a los estudiantes de la Biblia una serie de cuadernos, de suma utilidad para un mejor conocimiento lingüístico de los idiomas originales. Por su carácter práctico y pedagógico, por la sencillez y pulcritud de la edición, por los temas elegidos, estos cuadernos ofrecen a los estudiosos un atractivo singular para la ingrata tarea de estudiar los textos originales de la Biblia. De la colección nos han llegado cinco cuadernillos:

I.—*Hebräisch-Deutsche Vokabel-Lern- und-Repetitionshefte*. Cuad. I. Parte hebrea, 2 ed. mejorada, 16 pp.—En diferentes grupos se ordenan los verbos hebreos, que salen en la Biblia más de 500, 200, 100, 50 y 25 veces. Se ordenan luego otros términos que salen, respectivamente, más de 500, 300, 200, 100, 50. Al final se da la lista de las preposiciones.

II.—*Hebräisch-Deutsche Vokabel-Lern- und-Repetitionshefte*. Cuad. II. Traducción alemana, 2 ed. mejorada. Es la correspondencia alemana al cuaderno anterior.

III.—*Griechisch-Deutsches Vokabel-Lern- und-Repetitionsheft.*, 1962.—Las palabras griegas se agrupan también aquí por razón de las múltiples veces que salen en la Biblia, en grupos de 500, 200, 130, 100, 80, 65, 55, 45, 40, 35, 30, 25; desde 25 hasta 10, cada número de veces lleva su grupo.

IV.—*Hebräisch-Deutsche Präparation zu Genesis 1-25*, 1959.—Tenemos aquí una suerte de clave o traducción de la mayor utilidad, pues se añaden con frecuencia advertencias muy oportunas a la transcripción exacta de la palabra. Por eso este cuadernillo es muy útil para repasar, para precisar y aun para recordar puntos doctrinales de predicación o de exégesis.

V.—*Hebräisch-Deutsche Präparation zu den «Kleinen Propheten»* (I, Hoseas hasta Jonás), 1961.—Este cuadernillo ofrece las mismas características que el anterior, aunque el tema sea diferente.

Todos los cuadernos están preparados por el Dr. Reiner-Friedemann Edel. Es claro que la colección completa de estos cuadernos es un instrumento inapreciable para una lectura meditada o científica de la Biblia, para cursos y repasos y para iniciación gramatical.—L. CILLERUELO.

MARXEN, W.—*Das Abendmahl als christologisches Problem*. Ed. Gerd Mohn, Gütersloh, 1963, 22,5 × 15, 32 pp.

Esta conferencia fue pronunciada en un Círculo de Estudios y repetida luego en una reunión de párrocos, ambas reuniones de carácter ecuménico. Pretende el autor hacer ver una evolución histórica en la cristología y paralelamente en el concepto de «Cena del Señor». Para ello se hace el análisis de las fórmulas bíblicas, que hoy poseemos, considerando la fórmula paulina como la primera y fundamental. Antes de ella sólo cabe hacer hipótesis. La segunda fórmula, independiente de la primera y ya «interpretada», es la de S. Marcos, que se presenta todavía más evolucionada en S. Mateo. Finalmente, la fórmula eucarística de S. Lucas, que es la tercera, parece una combinación de las dos anteriores. Son muchos y muy graves los problemas que van implicados en esta conferencia, y es natural que cada autor lea con mil reservas. Sobre todo teniendo en cuenta que tenemos que representarnos la primitiva comunidad eclesiástica, como una comunidad de pensadores, filósofos, teólogos, místicos, ocupados, no en narrar sucesos históricos, sino en interpretar

unas tradiciones, que son consideradas como puntos de meditación. De todos modos se lee con interés una conferencia que toca puntos tan interesantes.—L. CILLERUELO.

WIKENHAUSER, A.—*Die Christismystik des Apostels Paulus*. Ed. Herder. 2.ª ed. corregida y aumentada. Freiburg, 1956, 20,5 × 14, 172 pp.

La bibliografía acerca del carácter de la teología paulina no cesa de aumentar. De las tres posibles fuentes generales de información para S. Pablo, el helenismo, la cultura judía de la diáspora y la cultura judía de Palestina, la primera se lleva las simpatías de los estudiosos. Brotan así con facilidad muchas confusiones, puesto que el término «mística» tiene mil acepciones, y con facilidad, de una simple semejanza externa se sacan las consecuencias más inverosímiles acerca de una dependencia directa de ciertas doctrinas paulinas frente a las doctrinas de los misterios helenistas. Por eso el libro de Wikenhauser presta siempre un excelente servicio a los lectores, como información y como juicio, acerca de un problema tan interesante. El autor se inclina decididamente a aceptar una mística paulina, que es calificada como «Mística de Cristo», en oposición a una «mística de Dios», tal como la hallamos en S. Juan. Estudia el problema enteramente en cuatro partes, que nos dan las fórmulas bíblicas, la esencia de la mística paulina, la realidad de la relación mística del cristiano con Cristo y el carácter propio de la mística paulina, otra vez en oposición a la mística helenista. Sobre esta última se da una larga y esmerada exposición. Esta segunda edición, corregida y aumentada, es presentada por Herder con todo cuidado. Es seguro que Wikenhauser atraerá muchos lectores hacia su tesis, tan bien presentada y demostrada. Aunque en algunos detalles el lector no esté de acuerdo con Wikenhauser, en el conjunto el libro presenta un atractivo que llega a subyugar por su sensatez y por su lógica realista.—L. CILLERUELO.

JEREMIAS JOACHIM.—*Unbekannte Jesusworte*. Ed. Gerd Mohn. Gütersloh, 1963, 23 × 15, 120 pp.

Este libro, que contiene los *Agrapha*, apareció por primera vez en 1948 y fue reeditado en 1951. Presentaba la novedad de darnos los *ágrapha* en una forma más ordenada, científica y metódica. Esta tercera edición aparece ahora reorganizada. Desde la segunda edición ha aparecido un nuevo material, en especial el llamado Evangelio de Tomás, y se ha prestado una merecida atención siríaca. Hay nuevas palabras de Jesús, que presentan todos los visos de autenticidad histórica, y deben ser recogidas. Esta tercera edición nos da, pues, la lista completa de los *ágrapha*, en la actualidad. Nos da además una mejor exposición, que esclarece la historia de la tradición, que nos los ha transmitido.—L. CILLERUELO.

SCHUBERT, KURT.—*Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*. Ed. Herder. Freiburg, 1962, 20 × 13, 288 pp.

En algunos círculos críticos el problema de la desmitización, planteado por Bultmann, y la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de nuestra fe, lleva camino de terminar con todo fundamento histórico del Cristianismo: la fe aparece como principio creador, que se apoya en sí mismo, y que a lo sumo toma pie de algunos acontecimientos de escasa importancia, y siempre desconocidos, para crear esta religión que llamamos el Cristianismo. En el presente volumen, cinco autores católicos nos ofrecen siete estudios como respuesta científica a Bultmann, ofrecida desde el punto de vista del catolicismo. Se ponen aquí de relieve ciertos puntos esenciales, que los críticos suelen pasar por alto o dejar un tanto en el aire. Es curioso que los católicos, precisamente porque viven las exigencias de su fe, sean mucho más rigurosos y exigentes ante las pruebas históricas que la mayor parte de los críticos. Este libro posee el mayor interés dentro de la bibliografía inmensa que ha suscitado Bultmann con su problema de la desmitización. La presentación ofrecida por Herder es muy buena.—L. CILLERUELO.

BURI FRITZ.—*Das Dreifache Heilswerk Christi und seine Anaiung im Glauben*. Ed. Herbert Reich. Hamburg, 1962, 23 × 16, 104 pp.

Es el núm. 28 de la colección «Theologische Forschung». Buri estudia la triple función salvífica de Cristo, en cuanto profeta, en cuanto sacerdote y en cuanto rey en tres capítulos sucesivos, para terminar en un cuarto capítulo estudiando la aplicación de esta doctrina a cada cristiano por medio de su fe. El libro, desembarazado de aparato crítico y sensible a la belleza literaria, se lee con gran interés. Por esa misma razón, las discusiones logran mayor libertad y se aplican mejor a los problemas actuales. El autor reúne en este volumen todo el material de una serie de sermones, compuestos según el orden o sistema antiguo de la justificación o santificación del hombre, y en correspondencia con el segundo tomo de una *Dogmática*, que el autor escribía al mismo tiempo. Corresponde, pues, al tema del «Hombre y la gracia», en su segunda parte. Es una pena que el autor se haya limitado a una estricta interpretación protestante.—L. CILLERUELO.

GEISELMANN, J. R.—*Die heilige Schrift und die Tradition*. Ed. Herder. Freiburg, 1962, 22 × 14, 288 pp.

Dentro de la colección *Quaestiones Disputatae*, dirigida por Karl Rahner y Heinrich Schlier, aparece este volumen que tiene el número 18. Su importancia se deduce fácilmente del tema: el concepto de tradición ha vuelto a suscitar hoy una controversia viva, sobre todo una base más amplia que la que tenía anteriormente como opuesta a la Escritura. La esencia de la tradición y su relación con la S. Biblia es hoy mucho mejor comprendida. En la Iglesia primitiva aparece ya todo el torrente de la tradición, y muchos libros del N. Testamento reflejan esa tradición en un momento determinado del tiempo y del espacio. Así aparece también mejor el problema de la evolución de esa tradición y el de la S. Escritura. La continuidad y la actualidad permanentes de la tradición han de ser estudiadas con cuidado. El autor tiene que enfrentarse, desde su punto de vista católico, con algunas teorías inaceptables acerca de la tradición, en especial con la escuela de Tubinga. Como es natural, el problema de las relaciones entre la Biblia y la Tradición, tal como lo expresó el Concilio de Trento, ocupa la mayor y la mejor parte del libro. El autor nos hace ver la evolución de la controversia hasta nuestros días. Geiselmann se esfuerza por explicar que la Biblia y la Tradición no son compartimentos estancos e independientes. Tenemos que concebir las dos fuentes de la revelación como organismos vivos que se compenetran. Es una concepción dinámica, en oposición a la vieja concepción estática. Un libro como este no puede ser más oportuno, en los momentos actuales. La presentación de Herder es esmerada.—L. CILLERUELO.

STAEHELIN, E.—*Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Ed. F. Reinhardt. Basilea, desde 1951, 23 × 15,5.

Nos han llegado los cinco primeros volúmenes de esta importante colección de todos los siglos y de todas las confesiones del Reino de Dios. Este será en el futuro un magnífico instrumento de trabajo para la predicación y para la teología. Los textos son presentados en alemán, lo cual hará popular esta obra en Alemania, si bien disminuye su interés para las demás naciones. El mismo hecho de tomar los testimonios de todas las confesiones convierte esta obra en un testimonio de colaboración ecuménica. Los volúmenes se reparten de este modo:

Vol. I: *Desde los tiempos apostólicos hasta la caída del Imperio Romano*. Basilea, 1951.—Abarca este volumen desde el discurso de S. Pedro, el día de Pentecostés, hasta los testimonios del Seudodionisio. Es una época extraordinariamente rica y el autor se ve precisado a frenar su codicia, sobre todo cuando se trata de los grandes doctores eclesiásticos. Tiene que contentarse con pocos y cortos testimonios. Sin embargo, el volumen, en su conjunto, ofrece una argumentación poderosa, rica, impresionante.

Vol. II: *Desde la conversión de los francos hasta la I Cruzada*. Basilea, 1953. Si en el primer volumen quedaba bien precisa la idea del Reino de Dios en la Iglesia de Cristo, la incorporación de los bárbaros a la Iglesia no deja de modificar esa idea. El autor se excusa de no entrar en discusiones críticas acerca de las

fuentes. En eso tiene toda la razón y quizá pecó en el primer volumen, pues debió abstenerse más todavía de entrar a tomar parte en favor de determinadas posturas críticas. Pero en este volumen y en los siguientes el peligro cesa y el lector acepta con mayor tranquilidad la presentación de los autores y de sus testimonios.

Vol. III: *De Bernardo de Claraval a Jerónimo Savonarola*. Basilea, 1955.—Se trata de una época especialmente vibrante para la iglesia de Cristo. Las grandes órdenes mendicantes, los grandes Escolásticos, los grandes poetas cristianos, la aparición del Humanismo, los místicos, los brotes heterodoxos, los grandes Papas, todos mezclan su voz con algunos testimonios del Oriente acerca del Reino de Dios, que se convierte en idea dominante de una sociedad llegada a la madurez cristiana.

Vol. IV: *Desde principios del s. XVI hasta mediados del s. XVII*. Basilea, 1957. Si el Reino de Dios ha revestido siempre en la historia un carácter de actualidad, en la época moderna ese carácter se refuerza. Este volumen comienza con voces apocalípticas y se termina con voces apocalípticas. Pero entretanto, el humanismo ha llegado a su apogeo y la Reforma arrastra a la herejía y al cisma a la mitad de Europa. Los testimonios católicos y los protestantes comienzan a mezclarse. El reparto de los testimonios en este volumen es francamente injusto. Frente a una cantidad enorme de voces protestantes, que en su mayoría carecen de interés, aparecen tan solo tres testimonios católicos y otros tres testimonios de la iglesia oriental. Grandes voces universales, que han conmovido al mundo y continúan resonando en las almas, no aparecen en este volumen, mientras se da importancia excesiva a algunas vocellas que carecen de significado y representación. Ese carácter un tanto sectario empequeñece la obra.

Vol. V: *Desde mediados del s. XVII hasta mediados del s. XVIII*. Basilea, 1959. También aquí las voces protestantes se llevan la mayor y la mejor parte. Los diferentes capítulos se dedican al protestantismo inglés, norteamericano, holandés, alemán, francés-suizo, bohemio-polaco y sólo en los dos últimos capítulos se deja oír la voz de la Iglesia Católica y la voz de la Iglesia oriental. Resulta un tanto extrañío equiparar el testimonio de los protestantes holandeses al testimonio de los autores católicos del mundo entero, al que se le concede un simple capítulo. Es natural que esto resulte injusto desde el punto de vista católico. Pero, por otra parte, el libro se hace interesante, pues ofrece también a los católicos una serie de testimonios de difícil acceso. Presta, pues, un buen servicio a los lectores, aunque éstos puedan completar el cuadro por su propia cuenta. Fuera de eso, el cúmulo de testimonios se hace vibrante y poderoso en favor del Reino de Dios dentro de la Iglesia de Cristo.

Vol. VI. Ed. Fr. Reinhardt, Basel 1963, 23 × 17, 540 pp.

El sexto volumen de esta gran obra que nos ofrece este rico material de fuentes, abarca el período que transcurre entre la mitad del s. XVIII y la mitad del XIX. Aunque parece una época tan individualista, el autor muestra la gran fuerza que tiene el Reino de Dios en la literatura de esta época. Prescindiendo de la objeción general que se ha hecho contra Staehelin, a saber, el injusto reparto de los testimonios, en este tomo aparece una variedad extremada de voces diferentes, como lo pide la variedad de las corrientes religiosas modernas. Las voces vienen de todos los puntos cardinales y representan todas las formas religiosas de pensar. La parte del león corresponde al protestantismo alemán. Si tenemos en cuenta que dentro de este período se encuentra todo el idealismo filosófico alemán, desde Kant a Schleiermacher y Wette, que en este período aparecen los escritos de Kierkegaard, los movimientos tradicionalistas e iluministas, los movimientos apocalípticos y escatológicos, se comprenderá la gran importancia de este volumen como archivo de testimonios fehacientes de una literatura sometida a su *máximo* de tensión religiosa acerca del Reino de Dios. Es también la época de la expansión misional, y este movimiento está representado en el volumen por algunos testimonios líricos de gran significado. El lector queda impresionado al ver que, con frecuencia, la misma filosofía crítica, como acontece en Kant y Hegel, lleva la impronta del Reino de Dios.—L. CILLERUELO.



SCHMIDT, PH.—*Die Illustration der Lutherbibel*. Ed. Fr. Reinhardt. Basilea, 1962, 29,5 × 21, 496 pp.

No está escrita aún la historia de la ilustración de la Biblia. El campo es inmenso y aterrador. En este volumen, el autor, encargado de la colección bíblica de la Sociedad Bíblica de Basilea, profundo conocedor de la materia y esforzado investigador de la misma, nos ofrece una espléndida colección de ilustraciones de la Biblia de Lutero desde el 1522 hasta el 1700. Son 500 páginas con 400 ilustraciones artísticas, de gran significado cultural y teológico. Como dice el subtítulo, es «una pieza de la cultura occidental y de la historia de la Iglesia», una pieza de la mayor importancia para todo el mundo y no sólo para los artistas. El texto que acompaña en este caso a las ilustraciones, es sucinto y claro. La selección se ha hecho con fines teológicos y de este modo el autor pretende dar un valor actual a su colección histórica, obligando al lector a reflexionar sobre el texto y la ilustración, como testimonio de una idea y de una época. Esta época tiene una importancia singular: es la época de la Reforma, en que aparecen grandes artistas preocupados, no sólo por el arte, sino también por la Biblia. La importancia se extiende también al aspecto editorial y a la historia de la imprenta.—L. CILLERUELO.

MARLÉ, R.—*Le problème théologique de L'HERMENEUTIQUE*. Editions de l'Orante. Paris, 1963, 19 × 14, 143 pp.

El llamado problema hermenéutico es, por ventura, el que mayor eco ha encontrado entre los teólogos protestantes. Durante muchos siglos arguyen los protestantes, la exégesis tradicional no captó el mensaje bíblico en toda su profundidad y extensión, por venir éste envuelto en mitos, símbolos, etc., de peculiar significado y valor. En los siglos XVIII y XIX surgió el ensayo de adentrarse en el pensamiento de la S. Escritura, mediante el método histórico-crítico. Los escritores y teólogos más avanzados y competentes del protestantismo contemporáneo, han proclamado la ineficacia e infecundidad de este procedimiento y se han lanzado por nuevos derroteros. El P. Marlé sintetiza los esfuerzos y las aportaciones en pro de la solución del problema hermenéutico. Tras una síntesis muy esquemática de algunos trabajos antiguos estudia y compara las conclusiones de la obra prolífica e influyente de K. Barth y R. Bultmann, cristalizadas en sus célebres y respectivas teorías de la hermenéutica profética y de la «desmitización» del Evangelio, incluso en sus relaciones con la filosofía existencialista. Recuerda las recientes aportaciones de G. Ebeling sobre la teología de la palabra y corona su trabajo crítico y divulgador de la teología protestante con un capítulo consagrado al esfuerzo de la teología católica en torno al mismo problema hermenéutico, en el que hace historia de la crisis modernista y recuerda las ideas de Loisy, Lagrange, Blondel y algunos más. Es una obrita bien pensada y bien escrita, apta para demostrar simultáneamente dos cosas: el pensamiento bíblico más en boga entre los representantes más eximios de la teología protestante y el acercamiento a sus métodos y conclusiones de un sector de la exégesis católica de nuestro tiempo.—P. DICTINIO R. BRAVO.

TERRIEN, S.—*Job*. Commentaire de l'ancien Testament. Ed. Delachaux & Niestlé. Neuchâtel (Suisse), 1963, 24,5 × 8, 278 pp.

La Editorial Delachaux et Niestlé, de Neuchâtel (Suiza), está lanzando una colección de Comentarios del Antiguo Testamento y el tomo XIII corresponde al volumen de Samuel Terrien, que ocupa en este momento nuestra atención. Es una obra moderna en la que su autor ha puesto competencia y amor en proporciones similares. Observa Terrien que Job es hartamente conocido en lo superficial, pero ignorado o mal entendido en la profundidad de su mensaje. No se trata tan sólo de un caso de paciencia ejemplar, o de protesta airada, ni tampoco de ofrecer una solución al problema de los sufrimientos de los justos, ni siquiera se le puede considerar como un tratado poético de teodicea y mucho menos como una disquisición antirreligiosa. Cree que es más bien una teología en miniatura que nos brinda una pintura de Dios, sin sujeción a fórmulas humanas. Supuesta la validez de esta tesis, Job representa con Jeremías el segundo Isaías y el Salterio el centro del pensamiento hebreo, y es un avance de la teología neotestamentaria porque prefigura la

realidad de la salvación por la fe. Tras unas ideas generales introductorias insiste en la determinación del género literario, encuadrándole en la mentalidad oriental y destacando su atmósfera *internacional*. Son sus elementos básicos: la sabiduría edomítica, el folklore internacional, el pesimismo egipcio y el escepticismo mesopotámico. Admite una cierta unidad de pensamiento a través de todo el libro, pero le considera en definitiva como una compilación, buscando soluciones para las diversas partes que lo integran. La parte prosaica —dice—, aunque el autor no viviera antes del s. VI, refleja unas influencias clásicas muy anteriores. La parte poética sería de la primera mitad del s. VI, de años antes de la destrucción de Jerusalén (587). Los discursos de Eliú serían de tiempo posterior, mientras que las intervenciones de Yahvé, rechazadas como desprovistas de autenticidad por muchos críticos, pueden ser parte de la obra, pero no exentas de amplificaciones o interpolaciones posteriores. Analiza luego la lengua y la estructura de Job. Estas cincuenta páginas introductorias son como la clave que adelanta el estilo, la teología y hasta las conclusiones de todo el comentario. El cuerpo del libro es un comentario propiamente dicho, desde el primer versículo hasta el último. Sobresale su aparato científico, en especial su dominio de la filología, y, aún más concretamente, de las interioridades de la lengua y sintaxis hebreas. Conoce las diversas corrientes exegéticas, sobre todo las modernas, en torno al libro de Job, aunque, consecuente con su mentalidad de teólogo protestante, hace caso omiso de la tradición patristica y escolástica y expone sus puntos de vista sin trabas y con desenfado. Tiene innegable mérito, sobre todo en el aspecto filológico, y refleja con precisión la postura de la crítica contemporánea de ambiente protestante. Por eso mismo resulta útil y orientador para profesores y hombres bien formados que deben conocer todas las corrientes de las tendencias bíblicas de nuestros días, aunque no sería prudente ponerle en manos inexpertas o de principiantes. La presentación es excelente por razón del material empleado y de la nitidez y elegancia tipográficas. Observemos que este comentario de Terrien es una refundición de otros trabajos publicados en 1954 y 1957, en inglés, bien que con notables correcciones y aditamentos que dan nueva fisonomía a la obra y la ponen muy al día.—P. DICTINIO R. BRAVO.

INDART, M. J.—*Jesús en su mundo*. Ed. Herder. Barcelona, 1963, 20 × 12, 275 pp.

El título es una especie de avance de su argumento. Jesús vivió en un mundo complejo, constituido por pequeños o grandes grupos entre los que el divino Maestro predicó, realizó prodigios y conversiones, discutió, etc. Seguirle en todas sus actuaciones, atendiendo por igual a las actitudes y reacciones de su auditorio, es tarea larga, no exenta de dificultades. Por eso Indart, que escribe para el pueblo —aunque no por eso renuncie al rigor científico—, nos da una síntesis presidida por el orden y afortunada en la selección de grupos relacionados con Jesús. Así le vemos alternar con sus compatriotas, con sus amigos, con sus parientes, con los pecadores, con las mujeres, con los gentiles, con los romanos, con los enfermos, con los niños, con los jóvenes, con las multitudes. Es una lograda pintura del ambiente en que se desarrolló la vida mortal de Jesús, a la vez que se recuerdan sus enseñanzas, mucho más profundas y aleccionadoras en el marco justo y real en que nacieron. El mismo autor confiesa que se ha orientado, al perfilar sus cuadros, basándose en los estudios exegéticos de la Escuela Bíblica de Jerusalén, lo que constituye una garantía y un acierto. Es un libro útil para todos, pero que prestará inapreciable ayuda a sacerdotes, predicadores, conferencistas y militantes de Acción Católica. Para ponderar su óptima presentación tipográfica, baste decir que es de la Editorial Herder.—P. DICTINIO R. BRAVO.

RENAUD, B.—*Je suis un Dieu jaloux*. Ed. du Cerf. Col. Lectio divina. París, 1963, 23 × 14, 159 pp.

Es un volumen de la Colección Lectio Divina, perteneciente a las Editions Cerf. El tema general, como lo expresa su título, es el celo de Dios. Las expresiones de que Dios es celoso, o del celo divino, son frecuentes en la S. Escritura y familiares a cuantos se ponen en contacto con ellas. Lo que no quiere decir que todos calen en la profundidad teológica de estos conceptos, habida cuenta de su peculiar valor.

bíblico y de las separaciones esenciales y de matiz que hay entre estas ideas y en contenido humano que con frecuencia se las atribuye. El autor, con abundantes recursos filológicos y textuales, con laudable fidelidad a los textos bíblicos, demuestra que, cuando se nos pinta a Dios celoso, no se trata tan sólo de un antropomorfismo, sino de una manifestación trascendente de la presencia de Dios entre los hombres, con la que se refleja el amor de Dios a los hombres, un amor «exigente, activo y creador». Es también un argumento de la maravillosa pedagogía divina que revela al hombre de un modo gradual y progresivo, el misterio de su vida y de su ternura. No pretende exponer tan vasto panorama: se limita a dar a los términos su significado exacto y a desentrañar el valor teológico de unos términos usuales y profundos en el pensamiento de la Revelación: cólera, santidad, amor, forman el núcleo que contribuye a la conclusión del pacto o alianza. Libro corto en páginas, pero denso de contenido, luminoso en la exposición, rebosante de eterna teología y trabajado con dominio de la Sagrada Escritura que aún resulta más provechoso, porque se lee con deleite, gracias a la agilidad y a la transparencia de su estilo.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ROMANIUK, C.—*Les chemins de l'exégèse du Nouveau Testament*. Ed. Xavier Mappus. Lyon, 1963, 18 × 12, 69 pp.

Con plena razón dice su autor que es esta obra una guía práctica para los trabajos personales de los estudiantes, aunque en realidad de verdad es utilísimo para todos. Se trata de un verdadero catecismo de la investigación bíblica, sucinto, práctico, asequible y pedagógico. Está redactado con tal maestría y realismo que muchos de sus principios e instrucciones sirven para orientar a toda clase de investigadores. Es prácticamente una metodología clara y concluyente, imprescindible para dar aire de actualidad y de sabor científico a todo trabajo serio de investigación. En lo tocante al Nuevo Testamento, estas setenta enjundiosas páginas son auténtico faro de sabiduría y de realismo cuyas luces alcanzan por igual a profesores y discípulos. Se divide en cinco partes. La primera agrupa los instrumentos de trabajo (textos, concordancias, diccionarios, gramáticas). La segunda se refiere al trabajo sobre el texto (crítica textual, versión, contexto, crítica literaria, exégesis y fichero). La tercera está consagrada a la bibliografía sobre el tema concreto de estudio. La cuarta versa sobre la redacción (esquema, borrador, citas, notas, abreviaturas, prólogo, conclusión e índices). La quinta mira ya directamente a la publicación del trabajo hecho (manuscrito definitivo y corrección de pruebas). Este maravilloso opúsculo debiera estar en manos de todos los sacerdotes, religiosos, estudiantes e investigadores en general. La presentación es muy cuidada, nitida y agradable y el estilo diáfano y popular.—P. DICTINIO R. BRAVO.

HEGNER, H. S.—*El tercer Reich*. Trad. del alemán. Plaza & Janés, edit. Barcelona, 1963, 18 × 10, 544 pp.

Después de unos cuantos años de la desaparición del tercer Reich, esta obra nos pone al corriente de toda su historia desde sus comienzos hasta su desaparición. El lector podrá seguir paso a paso los incidentes de la situación política de una gran nación cuyos desastrosos destinos fueron preñados por unos cuantos hombres que se hubieran asustado de sus responsabilidades si las hubieran conocido de antemano. Al través de sus quinientas páginas, que se leen con agrado, la historia nos enseña una gran lección, a saber: cuán fácilmente se ponen en peligro los destinos de las naciones cuando sus dirigentes están dominados por ambiciones particulares. Libros como éste, que se leen como una novela, y no esa abundancia de literatura barata y novelera, debieran circular por las manos de los amantes de lecturas a la vez atrayentes e instructivas.—F. CASADO.

TROTSKY, L.—*Stalin*. Plaza & Janés, edit. Barcelona, 1963, 18 × 10, 541 pp.

Esta obra, como la anterior (*El tercer Reich*), pertenece también a la colección Lauro y nos ofrece la vida, seguida paso a paso, del zar rojo del Kremlin, de ese Stalin caracterizado por una gran crueldad personal, física, denominada comúnmente sadismo. Es otra historia que nos deja aturdidos al recordarnos lo que parecería

un sueño terrible, o sea, que gran parte de la humanidad haya estado dominada y dirigida por hombres sin conciencia, verdaderos monstruos y verdugos para los demás hombres.—F. CASADO.

PEQUEÑA BIBLIOTECA HERDER.—*El Mundo del Derecho*. Ed. Herder. Barcelona, 1962, 18 × 10,5, 120 pp.

Destinado el hombre a un fin y dotado de una naturaleza apta para conseguirlo, nada hay tan esencial en su vida como el conocimiento de lo que llamamos derechos naturales, cuya salvaguardia por parte de los demás y su recto uso por parte de los individuos que viven en la comunidad humana, son absolutamente indispensables en la vida del hombre.

La Pequeña Biblioteca Herder pone al alcance de todos, en un tomito de bolsillo, una exposición clara y bien definida de tales derechos. La mitad de la obra está dedicada al derecho natural en la variedad de campos a que se extiende; la otra mitad, se ocupa del derecho positivo. Al través de ambos, y sólo mediante ellos, será capaz la humanidad de llevar a cabo la finalidad esencial de la comunidad, el bien común, condición indispensable para la realización del bien de los individuos dentro de la sociedad.—F. CASADO.

VARIOS.—*Ils ont le droit de vivre* (Le procès de Liège est passé... mais le problème demeure). Ed. Fleurus, 31-33, rue de Fleurus. Paris-6<sup>e</sup>, 2.<sup>a</sup> ed., 1963, 20 × 14, 114 pp.

Como indica el subtítulo del presente libro, el proceso de Lieja pasó, pero el problema queda, continúa. No se trata en él de enjuiciar el tristemente famoso veredicto; pero se lanza una llamada de atención en la hora presente, cada vez más turbada y compleja. Se expresan temores y esperanzas; se recuerdan verdades olvidadas. Se ponen de relieve los valores humanos y cristianos de los físicos o psíquicamente deficientes. Como todo ser humano, tienen el derecho inalienable a la vida. También para ellos hay un puesto insustituible en la sociedad humana. Más allá de esas deficiencias físicas o psíquicas pueden descubrirse una admirable personalidad e insospechadas y maravillosas posibilidades; pero es necesaria una educación paciente y laboriosa.

La presente obra ha sido realizada por Marie-Hélène Mathieu, responsable del «Service de l'Enfance Inadaptée de l'Union des Oeuvres», que ha solicitado la colaboración de autores diversos, todos ellos atentos e interesados en los problemas sociales y religiosos de nuestros días. En un estilo directo y desde los distintos campos de su especialidad, los autores, hombres y mujeres, exponen vivamente el problema y aportan soluciones. Al final de la obra, en tres apéndices, se incorporan retazos de documentos pontificios y episcopales, algunas declaraciones y proposiciones de grandes organismos, una bibliografía práctica y una lista de Obras y Movimientos al servicio y educación de niños y jóvenes deficientes.

Está bien conseguido el fin propuesto en el libro. Es de sumo interés y utilidad para padres, sacerdotes, educadores y todas aquellas personas que trabajan cerca de estos enfermos. Su lectura resulta atrayente y provechosa y ciertos pasajes no se leerán sin emoción. La presentación e impresión son esmeradas.—J. GUTIERREZ.

CARDENAL COSTANTINI.—*Reforma de las Misiones en el siglo xx*. Ed. Fontanella, Sociedad Anónima. Barcelona, 1962, 14 × 19, 347 pp.

Ultimamente se han publicado libros interesantes y valiosos artículos sobre temas misionales. Un tema éste muy en la actualidad de la historia eclesial por lo que tiene de católico y de ecuménico dentro de la misma Iglesia.

Parte de esas obras, escritas originalmente en lengua extranjera, ha sido traducida al castellano y ofrecida al público de España y Sudamérica. Entre ellas, la del Emo. Cardenal Constantini.

El Cardenal Constantini, figura relevante de la Iglesia, es uno de los hombres que mejor conoce el mundo misional. Desde su juventud —se nos dice— fue un «pionero» de ese espíritu de «renovación y puesta al día» que pedía el Papa Juan XXIII para las Misiones y para toda la obra de la Iglesia en general.

Pío XII le eligió para ser en China, desde 1922 a 1933, el auténtico renovador de toda una metodología misional basada en la de los apóstoles y, posteriormente, de 1935 a 1953, Secretario de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide.

De ahí que el presente libro sea uno de los más valiosos testimonios en materia misional. Durante los últimos cinco años de su vida, el Cardenal Constantini se dedicó a ir condensando su mucha experiencia y sus ideas sobre las misiones. Para ello, no tenía que hacer otra cosa que ir ordenando los acontecimientos más importantes y las reflexiones que los mismos le sugerían a lo largo de su doble carrera: como Delegado de la Santa Sede en China y como Secretario de Propaganda Fide.

Por eso, su testimonio es de un interés capital: «es a la vez el relato de un testigo directo de las situaciones y el juicio de un autorizado intérprete del pensamiento pontificio.

La finalidad que se ha propuesto en estas Memorias nos las declara en las siguientes líneas: «Tres motivos me han incitado a reunir estas «Memorias» de hechos e ideas:

En primer lugar, la ocasión de explicar y reafirmar sobre el terreno de la experiencia los principios de la reforma misionera suscitada por las encíclicas *Maximum Illud* y *Rerum Ecclesiae*.

Después, el deseo de revivir en espíritu las relaciones fraternales que durante diez años he tenido con nuestros admirables misioneros y de rendir homenaje a su valor; en la época de mi estancia en China han escrito una de las más hermosas páginas de los anales misioneros.

Finalmente, la necesidad sentida de mi corazón de pagar un tributo de reconocimiento a mis superiores y de ofrecer al noble pueblo chino un testimonio de justicia y de simpatía.»

El acierto del editor castellano ha estado en suprimir repeticiones y digresiones, extrayendo de la obra general los pasajes más interesantes que agrupa luego por temas, concediendo mayor importancia a las ideas que a los hechos mismos que relata el autor de la obra.—TEOFILO APARICIO LOPEZ.

CARDENAL BEA.—*La Unión de los Cristianos*. Ed. Estela, S. A. Barcelona, 1963, 14 × 19, 398 pp.

Cuando el Papa Juan XXIII anunciaba al mundo la celebración de un próximo Concilio Ecuménico, le señalaba, entre otras, una finalidad que fue acertadamente calificada de *unionista*. El Concilio tenía que ser para aquellos que, a pesar de estar bautizados, viven separados de la Sede Apostólica, «una suave invitación a buscar y alcanzar aquella unidad por la que Jesucristo dirigió al Padre Celestial una oración tan fervorosa».

Se refería a aquel grito desgarrador del Divino Maestro: *Ut Omnes unum sint*, que todos sean una sola cosa conmigo, con mi Iglesia, con mi Supremo Pastor.

Con todo, como nos advierte el señor Obispo de Segorbe-Castellón en su nota introductoria al libro del Cardenal Bea, el Concilio Vaticano II no es un Concilio de unión, un Concilio en el que se trataría sobre la base de las discusiones en plan de igualdad, de llegar a una concordia entre la Iglesia Católica y las demás confesiones cristianas.

El Concilio Vaticano II no es Concilio de unión. Sin embargo, unión de los cristianos y Concilio han sido dos conceptos constantemente unidos en el pensamiento y en la palabra de Juan XXIII.

Pocos hombres, en el momento actual —tal vez ninguno—, habrá que posean la preparación del Cardenal Bea para hablarnos de estos temas de suyo delicados. Y es lógico que, al reclamo del Papa, ante la urgencia apremiante y apostólica del Romano Pontífice, y más cuando fue nombrado por el mismo Juan XXIII Presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, tratara de fijar unas bases para su trabajo y para la tarea posterior de la Iglesia en el campo unionista.

He aquí la gran aportación del presente y la meritoria labor del sacerdote José Perarnau, junto con un grupo de seminaristas, al ofrecernos la oportunidad de conocer en castellano el pensamiento del ilustre purpurado de la Iglesia Católica.

Sin duda alguna, esta obra se puede contar entre los documentos más importan-

tes que hacen referencia al presente Concilio Ecuménico. El Cardenal Bea, hombre excepcional, demuestra en este escrito una competencia única. «El conocimiento profundo del mundo de los hermanos separados, la sensibilidad con que toca los problemas, el análisis de su situación actual respecto a la Iglesia Católica, dan una importancia excepcional a estas páginas. Encontramos un sentido de actualidad que no se reduce al ámbito del Concilio, sino que abarca doctrinas y experiencias de contactos muy interesantes para todos los que deseen conocer los datos ideológicos y prácticos relativos a la Unión de los Cristianos. Un libro excepcionalmente claro que sugiere a los católicos —especialmente a los más interesados por el problema— cómo orientarse en medio de las afirmaciones confusas y exageradas de ciertos sectores de la prensa.»—TEOFILO APARICIO LOPEZ.

PEREÑA VICENTE, L.—*La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*. Ed. el Instituto Social León XIII. Madrid, 1963, 17 × 25, 90 pp.

Se trata, en realidad, del discurso leído en la sesión de apertura del año académico 1963-1964 en el Instituto Social León XIII, de Madrid, del que es profesor de Doctrina Católica Supranacional el Dr. Luciano Pereña.

Un importante discurso, mejor un estudio, en el que demuestra, con el rigor y seriedad que el caso requiere, cómo los teólogos españoles del XVI elaboraron una *doctrina de la paz*, doctrina que desconocen aún hoy muchos intelectuales dedicados a esta clase de estudios superiores.

«La mayoría de los trabajos realizados hasta ahora —dice el profesor Pereña— desconocen una realidad impresionante que hoy más que nunca no puede silenciarse. Existió en la España del siglo XVI una verdadera doctrina sobre la paz, que se fue forjando lentamente en medio de la oposición ideológica y de la lucha política hasta formar una verdadera conciencia cristiana de convivencia. Con frecuencia se ha deformado este pensamiento rompiendo artificialmente la unidad orgánica de la doctrina para ponerla al servicio de ideologías o sistemas bastardos. Y hoy más que nunca, en esta congoja por encontrar bases sólidas a la organización internacional, es necesario reconstruir serena y objetivamente aquella doctrina que puede ayudarnos a tomar actitudes ante los problemas de nuestro tiempo.»

El trabajo está dividido en tres partes: la crisis de la paz internacional en la Europa del Renacimiento, la génesis de la escuela española y la doctrina española de la paz.

Al final volverá el profesor Pereña a insistir sobre la actualidad que tiene hoy esta escuela de Francisco de Vitoria y la influencia que ha ejercido en hombres tan eminentes como Alfredo Vanderpol, el cual prestó un gran servicio a la tesis y a las concepciones de los teólogos españoles, traduciendo al fundador del Derecho Internacional y publicando comentarios, ya clásicos, sobre los principales maestros de la misma escuela.—TEOFILO APARICIO LOPEZ.

HAYER, M.—*Le Chemin du Desert* (Le Pere Charbel moine d'Orient). Ed. Xavier Mappus, 2.<sup>a</sup> edic. Lyon-Paris, 1962, 14 × 19, 187 pp.

El «caso» del P. Charbel Makhouf, el monje milagroso del Líbano, sigue siendo motivo de inspiración para muchos autores y motivo de curiosidad para los hombres de todas las confesiones religiosas.

Como nos dirá Michel Hayek, se ha escrito mucho sobre este personaje excepcional. Pero, a decir verdad, pocos de estos escritores han conseguido penetrar con éxito en el silencio de su celda. Ante una empresa tan temeraria, se han contentado con relatar el aspecto sensacional de su vida y de los acontecimientos extraordinarios que siguen sucediéndose en torno a la tumba de Annaya.

Porque si el P. Charbel hubiera podido preveer, en el transcurso de su vida, toda esta publicidad que se hace ahora en torno a su personalidad y maravillosas obras, seguramente que hubiera huído más lejos todavía de la ermita que le ocultó en vida mortal.

El P. Charbel había dicho a una sobrina suya al tiempo de encerrarse en su ermita de Annaya lo siguiente: «Después que haya finalizado mi viaje, no seré más que un muerto». Pero, justamente, este muerto al mundo comienza a vivir desde ese día y sigue vivo entre los hombres.

Setenta años duró su peregrinación por este mundo. Y le tocó vivir una época crucial para los cristianos de su país; época marcada por la persecución, en la agonía de gobierno turco que ya no sólo «estaba enfermo», sino moribundo del todo.

Todo esto es lo que nos quiere reflejar, y lo logra con maestría, la experta pluma de Michel Hayek: la vida, reflejos de la vida de un monje que no hizo nada de sensacional y que sólo después de muerto comenzó a ser conocido de los hombres.

El autor de esta biografía es libanés, lo mismo que el P. Charbel. Cuando niño, nos lo cuenta él mismo, veía junto a su iglesia parroquial la ermita donde vivió el monje del desierto.

Por eso ningún guía mejor, ni más experto, para conducirnos hasta ella, hasta este palacio habitado por un rey que se desposó con la pobreza. El palacio es la ermita de Annaya.

Y llevados de la mano del maestro conoceremos mejor el destino excepcional del Líbano, verdadero mosaico de religiones, país ecuménico por excelencia donde, bajo la multiplicidad de razas y de culturas, los hombres han logrado coexistir en la verdadera amistad.

Situado en este marco geográfico e histórico, el monje Charbel será conocido en toda su verdad. Mas, por encima de todo, nos encontraremos con una vida que nos recuerda las leyes espirituales del cristianismo de todos los tiempos y que hace falta conocer hoy más que nunca: la primacía de la contemplación, la eficacia de la oración y del silencio.—TEOFILO APARICIO LOPEZ.

CALDERÓN, C.—*Montini, Papa*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1963, 17 × 25, 370 pp.

Las prisas y las marchas forzadas por dar a conocer una noticia hacen que ésta no salga a la luz lo perfecta que es de desear.

Algo de esto ocurre con el libro que tenemos a la vista. Cipriano Calderón, un buen cronista en Roma, magnífico colaborador de la revista *Ecclesia*, se dio mucha prisa al tiempo de escribir este libro.

Cipriano Calderón ha hecho sus estudios eclesiásticos superiores en la Universidad Gregoriana. Bien orientado desde el principio por los Operarios Diocesanos del Colegio Español de Roma, supo moverse siempre con gran facilidad por los, a veces, complicados ambientes del Vaticano.

La figura de Montini fue una de las que le atrajo de modo especial. Más tarde, siendo ya sacerdote y sacerdote periodista —como él mismo se titula—, ha tenido la suerte de permanecer en Roma y poder seguir atentamente las tareas del antiguo sustituto de la Secretaría de Estado de Pío XII, del Arzobispo de Milán y hoy Pontífice Máximo de la Iglesia.

«Numerosos artículos y crónicas, publicados durante los pasados años en *Ecclesia*, *Ya*, *Signo*, *Incunabile* —nos dice textualmente—, testimonian el interés periodístico-eclesial que suscitaba para mí y para los lectores la figura insigne del Arzobispo de Milán. Como enviado especial de *Ya* fui a la metrópoli lombarda con ocasión de la fiesta del 1.º de mayo Internacional Cristiano —año 1956— y luego para la gran misión de 1957.»

Recorriendo la diócesis de Milán y recogiendo informaciones directas, es como ha ido Cipriano Calderón dibujando en su mente una estampa del nuevo Papa, estampa que nos ofrece en este libro.

Así, estas páginas han nacido, más que con una finalidad crítica, con un afán de testimoniar la veneración y el gran amor que profesa el autor por el Papa Montini. Páginas escritas con rapidez, en unos momentos de gran emoción y de no poco nerviosismo, vivo aún el recuerdo de Juan XXIII, y mientras el digno sucesor comenzaba a trazar la trayectoria de su pontificado.

De ahí que este libro no sea propiamente una biografía. Sólo son estampas y aspectos de la figura y de la obra de Montini; presentando, además, una selección de textos, cuidadosamente traducidos al castellano, que quieren ser la mejor expresión de su pensamiento.—TEOFILO APARICIO LOPEZ.

MAYOR, M. P.—*La economía en 1962*. Biblioteca de ciencias sociales, Ed. Aguilar. Madrid 1963, 22 × 15, 530 pp.

Notemos, en primer lugar, que es el tercer volumen de la serie sobre actualidad económica que la Editorial Aguilar viene publicando anualmente. Siguiendo esa línea de calidad y utilidad, características de los dos volúmenes anteriores, este tercer volumen selecciona de entre la masa de publicaciones varios artículos y documentos que son significativos del momento actual económico. Dos mayores preocupaciones que han venido reafirmando de año en año, polarizan el ambiente económico de 1962: la planificación y la teoría de la empresa.

La planificación se ha constituido «en una preocupación básica de la política económica de los países occidentales» y «ha hecho acto de presencia hasta en el campo multinacional». Varios de los artículos recogen esta orientación, examinando algunos de sus aspectos más característicos.

Acertada, en extremo, es la selección de los artículos referentes a la empresa. Nos encontramos ante un campo privilegiado de estudio, donde disciplinas diversas y hasta ahora sin conexión buscan sus puntos de convergencia en un esfuerzo unido para llegar a una teoría de la empresa, e indirectamente a una mejor comprensión de toda la problemática económica. La sociología, la psicología, la estadística, las matemáticas, la ingeniería, además de la economía, tienen algo, o más bien mucho, que decir para la teoría de empresa. La autoridad de las firmas que suscriben estos artículos goza de un elevado prestigio en el campo científico. Me permito, sin embargo, hacer mención expresa de Simon, conocido principalmente por sus excelentes estudios sobre la organización, porque destaca alguno de los aspectos más olvidados.

La economía en 1962, al igual que los anteriores volúmenes, es, sobre todo, un libro de gran utilidad práctica, que facilita una visión del momento económico, para lo cual prestan una excelente ayuda las introducciones de Pedro Mayor.—V. J. SOTILLO.

WELTY, E.—*Catecismo social*. Ed. Herder. Barcelona 1963, 22 × 14, 472 pp.

Este volumen, tercero del *Catecismo Social*, presenta, con esos rasgos de sencillez y claridad que son características de los dos volúmenes anteriores, la doctrina acerca del trabajo y de la propiedad. El esquema no difiere de los anteriores: cuestiones, muchas cuestiones, con sus divisiones y subdivisiones, formuladas en modo interrogativo, y los textos de los Papas al principio y a través de las explicaciones. En suma, las características de un catecismo doctrinal. Y, como en los anteriores volúmenes, así también en éste el P. Welty ha seguido fiel a su idea de darnos un manual de ética social católica, sin olvidar la referencia a formas e instituciones concretas. Precisamente, debido en gran parte a estos condicionamientos económico-sociales, la problemática de los temas tocados por este volumen se ofrece más compleja y conexas. Piénsese, por ejemplo, en el problema de la propiedad, la socialización, el salario, el movimiento sindical, la gestión, la participación en los beneficios de empresa. Las dificultades del cometido son grandes, tanto más tratándose de la formulación exigida por un catecismo. Pero a pesar de estas dificultades, el autor ha logrado tocar de modo claro y conciso el amplio campo, aun en sus detalles mínimos, aunque no por esto faltos de importancia, que ofrece el trabajo y la propiedad.

El valor e interés de un libro así documentado y práctico son evidentes. Los índices y las cualidades de impresión, si cabe mejoradas con relación a los volúmenes anteriores, facilitan notablemente su uso.—V. J. MEMBRIBE.

UTZ, A.—*Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens*. Bibliographie, Vol. I (1956-1959), Vol. II (1959-1961). Ed. Herder. Freiburg im Brisgau 1960, 23 × 15, 446 y 419, páginas.

El campo social, bajo sus diversos aspectos, es privilegiado, con un interés aumentado, de los estudiosos, principalmente en estos últimos años. Una abundante bibliografía que abarca desde las cuestiones técnicas a las doctrinales, busca abrir camino en esa complicada problemática que representan las ciencias sociales. La dificultad de dominar esta masa de publicaciones que de día en día se diversifica y aumenta,



aparece cada vez más patente. Por eso la obra de Utz, aunque interesada sólo en «los principios fundamentales de las ciencias sociales», representa una magnífica contribución para los estudiosos de este campo. Y al decir estudiosos, pienso no solamente en aquellos que se dedican al estudio de lo social, sino también en todos los que deben actuar en lo social.

La bibliografía se abre por las publicaciones aparecidas en el año 1956. El primer volumen abarca desde 1956 hasta la segunda mitad de 1959; y el segundo, desde 1959 hasta la segunda mitad de 1961. Periódicamente, cada segundo año, irán apareciendo nuevos volúmenes que darán cuenta de las nuevas publicaciones.

La ordenación del material es sistemático-alfabético. Una primera clasificación divide la bibliografía en cinco grandes apartados: principios de la doctrina social, filosofía del derecho, el orden social, el orden económico, el orden político; y al final de cada uno de ellos se da una síntesis (en las diversas lenguas) sobre las características del periodo estudiado. La ordenación sistemática de materias y otra alfabético-sistemática de nombres, facilitan el uso. La bibliografía va ordenada alfabéticamente, indicándose después de cada publicación su referencia a la ordenación sistemática. En cada uno de los volúmenes se dedica una segunda parte a dar una recensión «sobre las publicaciones características para la concepción actual de los problemas, o las que exigen una nota porque sus títulos podrían confundir al investigador».

Un instrumento de trabajo así, práctico y sólido como éste, merece nuestras alabanzas, así como nuestras felicitaciones para su autor.—V. MEMBIBRE.

DIVERREZ, J.—*Politique et techniques de direction du personnel*. Ed. de l'entreprise moderne. París 1962, 24 × 16,5, 275 pp.

La línea directiva de este análisis de los aspectos humanos de la empresa consiste en mostrar que a una lógica de políticas independientes y simplistas debe sustituir una lógica de políticas unitarias y estudiadas. El trabajo se asienta sobre un agudo sentido crítico que lleva al autor a un análisis detallado de técnicas y políticas en la dirección del personal. No se trata, desde luego, ni de «un manual de jefe de personal», ni de «una obra de psico-sociología industrial, pero de un terreno intermedio entre la teoría y la práctica que le da una cierta semejanza a cada una de ellas.

El libro se divide en tres partes. La primera expone las condiciones y exigencias de una buena política del personal, estudiando su organigrama y las funciones respectivas. La segunda, más crítica, da una enumeración de técnicas, no exhaustiva, y justifica su empleo siempre con «referencia a los principios de una política del personal. La tercera y última, que lleva por título «psico-sociología de la empresa», advierte sobre las repercusiones del factor humano. Cualquier estructura o técnica resulta insuficiente si no tiene en cuenta el sistema de necesidades de aquellos a quienes deben ser aplicadas.

Se apreciará esta puesta a punto, con su análisis crítico, aunque sin profundizar en todos los aspectos, de esa problemática que presenta la política de dirección del personal. El autor afirma la interdependencia de los diferentes elementos y, consiguientemente, la necesidad de una política unitaria. Los modelos de fichas, tablas, etcétera, intercalados, dan claridad y sentido práctico de manual. La calidad técnica y su claridad le recomiendan a todos aquellos interesados en los problemas del personal.—J. V. SAN ROMAN.

BANKS, J. A.—*Industrial Participation*. Theory and practice. Social Research Series. Liverpool University Press, 1963, 22 × 14,5, 150 pp.

SCOTT ENIDMUMFORD, W. H.; MC GIVERING, I. C.; KIRKBY, J. M.—*Coal and Conflict*. A Study of Industrial Relations at Colliers. Liverpool 1963, 22 × 14,5, 214 pp.

Estos dos volúmenes que presentamos dan cuenta de las últimas investigaciones realizadas por el equipo de sociología industrial de la Universidad de Liverpool.

El primero, que lleva por autor a J. A. Banks, estudia la participación industrial en una empresa de quinientos trabajadores, partiendo de un triple criterio: la candidatura a un puesto de supervisor, a delegado de personal y a delegado sindical,

pero sin darles un valor equivalente. Por el contrario, cada uno de dichos criterios es evaluado según un diferente grado de valor; y, así, el autor hace notar que el acto voluntario de candidato para un mandato electivo es índice de una más fuerte participación que el comportamiento de promoción en la medida en que implica una toma de conciencia mayor de deberes y responsabilidades. Se debe notar, asimismo, que la minoría participante es también la más crítica.

Entre las variables que favorecen la participación, los autores distinguen la antigüedad que, tratándose de la promoción, es además considerada por los obreros como condición esencial de la cualificación para un puesto superior, y el sistema de organización. A esta última se dedica la segunda parte de la obra. El análisis va a una confrontación entre el sistema de organización y la participación. Y para ello se examinan las diferencias en índices de participación entre departamentos, entre diversas cualificaciones, etc.

Scott, etc., firman el segundo estudio que describe los resultados de una investigación comparativa en dos minas. Una ancha variedad de índices, entre los que distinguen por su importancia la diferencia en ganancias y la efectividad de la dirección, sirve de base para una definición del nivel de «moral». Los autores han observado que alta moral y conflicto no son dos polos opuestos, como una falsa concepción hace creer. Alguna clase de conflicto es esencial a la empresa. Y esto les lleva a una segunda constatación, que conviene destacar: la relación inversamente proporcional que parece existir entre conflicto organizado y conflicto inorganizado. El conflicto, dotado de gran movilidad, se proyecta a uno u otro campo, de este o aquel modo, según las posibilidades.

Ambas investigaciones, apoyadas por una metodología rigurosamente científica, característica del Centro de Investigación Industrial de la Universidad de Liverpool, revisten un indudable valor para la sociología industrial. Los finos análisis, las precisiones oportunas, la misma elección de variables, junto con esa sólida metodología que les sirve de apoyo, son otros tantos puntos positivos. Sus conclusiones, aunque directamente relacionadas a las estructuras formales de unas empresas determinadas, tienen una significación más amplia. Sin embargo, y aquí es donde vemos una debilidad parcial de la obra, falta una perspectiva de síntesis, presentándose como una sistematización de correlaciones que prescinde de una tentativa teórica, exigencia en parte de la misma rigidez metodológica.—J. V. SAN ROMAN.

CULLMANN, O.—*Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer*. 2.<sup>a</sup> ed. Ed. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1960, 23 × 15,5, 288 pp.

El nombre del autor es ya suficientemente garantía de lealtad científica, y la excelente acogida que este libro ha tenido en todos los ambientes, católicos, protestantes y críticos es una prueba de la discreción y mesura con que se trata un tema tan espinoso. Cullmann afronta el problema de un modo integral, comenzando por el problema histórico, que luego es estudiado concretamente bajo tres puntos de vista, considerando a S. Pedro ya como Discípulo, Apóstol y Mártir. Este último punto afronta las discusiones sobre la estancia de S. Pedro en Roma, recurriendo a las fuentes literarias, litúrgicas y a las excavaciones que desde hace tiempo se vienen realizando en la Basílica de S. Pedro. La segunda parte del libro es de tipo exegético y se enfrenta con el problema de la autenticidad y sentido del Tú es Petrus (Mt. 16, 17). En ambos casos, Cullmann no se contenta con el problema mínimo y concreto, sino que amplía el marco para encuadrar su problema en un contexto decisivo. Porque el problema que late aquí es siempre el de la fundación de la Iglesia sobre Pedro y el de la dirección de la Iglesia por Pedro. Y por eso entran aquí la historia, la literatura, la arqueología, la exégesis y la teología dogmática. Cullmann mantiene siempre su independencia de criterio y su lealtad a las fuentes. El que en algunos detalles se pueda discutir interminablemente con él, no impide que su libro sea una evidente fuerza y utilidad para todo género de profesores y estudiantes. Esta segunda edición aparece corregida y aumentada con muchas observaciones y notas ocasionadas por los estudios más importantes que han aparecido desde 1952, fecha en que apareció la primera edición.—L. CILLERUELO.

SCHLIER, H.—*Der Brief an die Epheser*. Ed. Patmos. Düsseldorf 1957, 24 × 17, 316 páginas.

Durante estos pocos años, el comentario de Schlier a la Epístola a los Efesios ha adquirido una reputación bien merecida, hasta hacerse indispensable, no ya sólo en el estudio de la Epístola, sino también en el estudio general de S. Pablo y aun de la primitiva mentalidad eclesiástica. La densidad doctrinal, exegética e histórica del Comentario permite al autor decirlo todo en el más breve espacio posible. Quizá esto mismo se exagere a veces. El significado singular de este Comentario se refiere a la mística de S. Pablo, que aparece principalmente en la Epístola a los Efesios. Las interpretaciones mística, escatológica y gnóstica continúan discutiendo, y Schlier, lo mismo que Käseman, se adscriben un tanto a la interpretación gnóstica, iniciada por Rodolfo Bultmann y sus discípulos, y de Dibelius. La gnosis acepta una interpretación tan amplia que incluye la misma literatura mandea. Aquí está, pues, también la debilidad de este Comentario: el recurso a la literatura mandea y al mito del antropos es sumamente discutible, ya que, como muestra Schenhe, la unión de los tres mitos fundamentales y diferentes no se realizó sino en el maniqueísmo, que es el primer ejemplo conocido de la unión del mito del Antropos con los otros mitos gnósticos.—L. CILLERUELO.

SCHNACKENBURG, R.—*Die Johannesbriefe*. 2.<sup>a</sup> ed. Ed. Herder. Freiburg 1963, 24 × 15, 336 pp.

Este volumen constituye el fascículo 3 del tomo XIII del *Comentario Teológico de Herder al Nuevo Testamento*. Este Comentario apareció en 1953 y obtuvo una brillante acogida. Se atiene al estilo y caracteres de toda la colección de Herder. Tanto la amplia introducción, en que las Epístolas johanneas son colocadas en su marco y contexto ideológico y religioso, como la misma exposición es de carácter teológico, como reza el título general. Como acontece con el mismo Evangelio de San Juan, los nuevos descubrimientos de Qumram han cambiado mucho la situación ambiental. Este Comentario es moderno y tiene ya en cuenta la luz que nos viene de los textos de Qumram. Esta segunda edición ha sido discretamente reelaborada. Es de inestimable valor para los profesores de teología.—L. CILLERUELO.

BRINKTRINE, J.—*Die Lehre von Gott*. Band I. Ed. F. Schöningh. Paderborn 1953, 24 × 16, 298 pp.

Es sin duda una lástima que este texto de teología dogmática no haya sido escrito en latín o haya sido traducido al latín. Sólo así se explica que no sea más conocido entre nosotros. Entre los muchos textos que circulan en las cátedras de teología, éste merece una mención honorífica por su forma y por su fondo. En cuanto a la forma, es realmente una maravilla de impresión y de presentación por la claridad de letra, de página y de libro, por la variedad de tipos que ponen de relieve las tesis, las ideas clave y por la documentación bibliográfica general y detallada en cada caso. En cuanto al fondo, se atiende al argumento bíblico con tal cuidado y competencia que satisface plenamente; los textos son presentados en su lengua y forma original y discutidos en su contexto propio y en el ambiente exegético, histórico y literario a que haya lugar en cada caso. El autor responde además a las exigencias actuales de crítica, abandonando ciertos residuos ya viejos que no ofrecen hoy interés alguno. En lugar de refutar al maniqueo y al patripasiano, parece mejor responder a los argumentos refinados y actuales del materialismo y del ateísmo, y en general a la postura crítica o escéptica de nuestros impíos actuales.—L. CILLERUELO.

BRINKTRINE, J.—*Die Lehre von den Heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche*. 2 vols. 1961, 24 × 16,5, 424 y 274 pp.

A la distancia de ocho años apareció el volumen correspondiente a los Sacramentos y con las mismas características. Habían aparecido entre tanto el de la Trinidad, Creación, Gracia, Encarnación y Redención y Mariología. Falta aún por aparecer el volumen de los Novísimos. El primero de estos dos volúmenes contiene la doctrina de los Sacramentos Bautismo, Confirmación y Eucaristía, además de la

doctrina general sobre los Sacramentos. Hallamos aquí el mismo sentido práctico, la misma precisión doctrinal e histórica, la misma documentación cronológica, bibliográfica, bíblica, la misma variedad de tipos de imprenta para poner de relieve las ideas claves. Parece realmente raro que nadie se haya determinado a traducir esta obra. En este tratado, como era de esperar, no tiene tanto uso la exégesis bíblica, pero en cambio se da mayor importancia a la discusión dogmática y a la historia, tanto de los dogmas como de la liturgia, lo que se hace muy interesante y práctico para el momento actual. Es más, en estos dos volúmenes el autor ha sabido combinar admirablemente lo que significa un texto de dogmática puesto en manos de los estudiantes como la labor de investigación personal y crítica, cuyos resultados se recogen.—L. CILLERUELO.

WESTERMANN, CLAUS.—*Verkündigung des Kommenden*. Ed. Chr. Kaiser. München, 1958, 23 × 15, 190 pp.

En este volumen nos ofrece Westermann veintidós sermones de otros tantos predicadores evangélicos sobre textos del A. Testamento. Lo divide en tres partes, según sean los textos referentes a los libros históricos, proféticos o doctrinales. Pero no se trata de una simple colección de sermones. Lo que preocupa a Westermann y a otros muchos es, en primer lugar, la aceptación del A. Testamento como libro bíblico, perteneciente a las comunidades cristianas y dispuesto por Dios para alimentar las almas cristianas, ya que en Alemania, a raíz de la primera guerra mundial, se trabajaba por considerar el A. Testamento como un libro arqueológico, destinado tan sólo al lucimiento de los investigadores y eruditos. En segundo lugar, la preocupación de Westermann afecta a la hermenéutica de ese A. Testamento, pues es ya conocida la controversia promovida actualmente en Alemania sobre este problema. Finalmente, el editor comenta el texto de cada sermón escogido, e incluso presenta sus objeciones homiléticas y exegéticas. Así se nos presenta un libro sumamente vivaz, muy útil no sólo para los predicadores del A. Testamento y de la Biblia en general, sino también para comprensión más práctica y precisa de lo que ha de ser un sermón y de lo que ha de ser la oratoria sobre temas bíblicos.—L. CILLERUELO.

KLEIN, KARL.—*Der Glaube an der Wende der Neuzeit*. Ed. F. Chöningh. München, Paderborn, 1962, 24 × 16, 410 pp.

El problema de la aventura de la fe en nuestro tiempo preocupa no ya sólo a los teólogos, predicadores y catequistas, sino a todos los hombres religiosos. Preocupa, sobre todo, a los educadores y formadores, no sólo por las dificultades inevitables y propias del acto de fe, sino también por las circunstancias de la lucha actual contra la fe. Bajo esta preocupación emprende Karl Klein una profunda investigación histórica sobre los factores más sutiles que nos han colocado en la situación actual. La fe puede ser considerada en forma objetiva como un mensaje que hemos de creer, o en forma subjetiva, como un acto de adhesión al mensaje, por la que cada individuo afirma la doctrina con todas las consecuencias personales. El autor mantiene en su investigación que esos dos aspectos nunca pueden separarse. Al hombre moderno le falta orientación acerca de la fe según la tradición eclesiástica, y así le faltan los fundamentos de la fe. El diálogo con Newman, Kierkegaard, Nietzsche, Droste, Teresa de Lisieux, nos demuestra cuál es hoy el espíritu del siglo. No se trata sólo de estudio o curiosidad histórica en torno a estos hombres, sino que se trata de comprender su problema y desde él comprender cuál es el nuestro. De este modo, el autor logra una visión profunda de los presupuestos y consecuencias de la adhesión católica y racional de la fe, adhesión que parte de la madurez de conciencia contemporánea religiosa para aceptar la doctrina tradicional. Un libro de tan gran interés se lee muy agradablemente. La presentación de Chöningh es inmejorable.—L. CILLERUELO.

BECKER, ULRICH.—*Jesus und die Ehebrecherin*. Ed. Töpelmann. Berlín, 1963, 24 × 16, 204 pp.

Este volumen se ocupa de la historia del texto y de la tradición acerca de la famosa perícopa Jo. 7, 53-8, 11. Un tema tan reducido no quita interés a este libro,

pues fácilmente puede ser considerado como ejemplo de transmisión del texto y de la tradición en general. El estudio consta de tres partes. En la primera se estudian los testimonios textuales más antiguos, griegos, sirios, armenios, georgianos, coptos y latinos, se analizan esos textos en cuanto pruebas, ya negativas, ya positivas, colocando la perícopa en su contexto evangélico para estudiar los testimonios literarios y extracanónicos: Papias, tanto en el texto armenio como en el árabe, en el Protoevangelio de Santiago, Orígenes, la Didascalia, Evangelio de Tomás. Si en la primera parte el autor se inclina a creer que la perícopa no es johannea, sino lucana, en la segunda estima que esa perícopa proviene de la tradición hebrea, dentro de la cual circuló antes de hallar cabida en el Evangelio escrito. Por lo tanto, se dedica una tercera parte a estudiar esa tradición hebrea, su inscripción en el Evangelio y así entender la escena de la adúltera ante Jesús, y la historia de esa escena. Se completa el volumen con las traducciones de las perícopas siria y armenia y con una lista de las citas de esa perícopa en S. Ambrosio y S. Agustín. Se recoge al fin toda la bibliografía abundantísima que existe sobre el tema. El volumen pertenece a la colección *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*.—L. CILLERUELO.

BERGAUER, PAULUS.—*Der Jakobusbrief bei Augustinus*. Ed. Herder. Viena, 1962, 23 × 15,5, 106 pp.

El autor no pretende organizar una *catena* medieval con las citas agustinianas de la Epístola de Santiago. La colección o estadística de las citas, cuidadosamente ordenadas, le servirá más bien para comprender el esfuerzo que realizó S. Agustín para incorporarse la teología de esa Epístola. El problema se centra, pues, en Jac. 2, 14 s. en la relación entre la fe y las obras. La actualidad que este problema tiene sorprende al autor, como se ha visto en el año 1958, en que aparece el artículo de J. B. Soucek, *Sobre el problema de la Epístola de Santiago* (Ev. Th. 18 (1958), 460). Ahora bien, la relación entre Lutero y S. Pablo pasa siempre por S. Agustín. El autor ordena, pues, una investigación a fondo sobre la relación de S. Agustín con ese problema. Escribe su libro con un alegre amor a S. Agustín, mostrando en él que también en la actualidad se puede ser un pensador científico e independiente con el paganismo y la tragedia griega, o con los herejes antiguos, sino también para el estudio de S. Agustín en general.—L. CILLERUELO.

POULLOUX, JEAN.—*De Plantatione*. Ed. du Cerf. Paris, 1963, 20 × 13, 110 pp.

La Editorial du Cerf continúa la publicación de las obras completas de Filón de Alejandría, que se vienen editando bajo el patronato de la Universidad de Lyon. Estaban ya publicados los otros tres tratados que Filón había consagrado al comentario del Génesis y faltaba sólo este cuarto tratado, en el que Filón marca el puesto del hombre en el cosmos y estudia el carácter de la embriaguez. Pouilloux mantiene las características de los otros tratados anteriores. Es una edición magnífica, pequeña, manejable, limpia, ordenada, con una distinción nítida de párrafos, con un relieve claro en la numeración y con unos tipos bellos y sólidos tanto en el texto griego como en el texto francés. Esa condición bilingüe y ordenada hace que Filón pueda ser estudiado y manejado con la mayor facilidad y utilidad.—L. CILLERUELO.

KAHN, J. G.—*De Confusione Linguarum*. Ed. du Cerf. Paris, 1963, 20 × 13, 110 pp.

He aquí un nuevo volumen de los obras completas de Filón que viene publicando la Editorial du Cerf. Este nuevo volumen aparece muy mejorado en comparación de los anteriores. Las anotaciones son tan abundantes que constituyen un excelente comentario del texto. Se trata de una tesis que Kahn distribuye en forma de notas a la edición de este volumen. La introducción ocupa, pues, una buena parte para colocar los presupuestos generales relacionando el *De Confusione linguarum* con la literatura de la Biblia. El estudio de la exégesis nos lleva a una comparación con la exégesis rabínica. Se estudia también el concepto de la ley y el de la teología en el *De Confusione linguarum*, así como su originalidad e influencia, para terminar la introducción con una bibliografía sumaria. Como es sabido, Filón estudia

la confusión de lenguas en la Torre de Babel, pero no renuncia a ordenar toda una filosofía y teología propias. Todos los temas específicamente filonianos hallan en este volumen textos importantes de explicación. Es grande el servicio que la Editorial du Cerf está haciendo a los lectores.—L. CILLERUELO.

GERBERG WOLFGANG, E.—*Besa*. Ed. Töpelmann, Berlín, 24 × 16, 108 pp.

El editor Töpelmann continúa la publicación de la *Mischna*, texto, traducción y explicación completa. Con ello rinde un inmenso servicio a la cultura, pues la interrupción de esta publicación dejaba perplejos a los suscriptores y estudiosos. Aparece así el tratado *Besa*, dentro de la colección «Moed», de la II Parte o *Seder* de la *Mischna*. Se trata, como es sabido, de las fiestas litúrgicas. En una breve introducción estudia Gerber el nombre del tratado y su puesto dentro de la *Mischna*, preparación del sábado, composición del tratado y su relación con el tratado de la *Tosefta* que lleva el mismo nombre. En cinco capítulos se nos da el texto, la traducción y el comentario en notas. La impresión no puede ser más nítida y noble. Es éste un servicio inapreciable a la cultura.—L. CILLERUELO.

SCHLIER, H.—*Die Zeit der Kirche*. 3.<sup>a</sup> ed. Ed. Herder. Freiburg, 1962, 23 × 15,5, 314 pp.

Esta colección de artículos y ensayos de Schlier aparece ya en su tercera edición, lo que ya indica un gran aprecio entre los lectores. Casi todos los artículos y ensayos tienen carácter exegético y se refieren a temas actuales y sugestivos, casi siempre a dos conceptos del Nuevo Testamento: Mundo e Iglesia. Schlier es hoy uno de los grandes biblistas y de los escritores más sugestivos de actualidad. Esa competencia exegética, esa vivacidad de presentación hacen que interese a los biblistas, a los que se preocupan por los temas pastorales e incluso a los laicos que se van incorporando al movimiento eclesiológico. Este sistema de artículos y ensayos ofrece además notables ventajas, en cuanto que nos da el pensamiento de un autor en múltiples temas y puntos centrales de interés. Bastará decir que en este volumen se tocan los puntos más discutidos de la actualidad por un hombre que está en la cima de la competencia y de la sensibilidad por la situación religiosa actual del mundo. De este modo se explica fácilmente el éxito de este volumen. Por otra parte sería casi imposible adquirir hoy esos preciosos artículos, publicados en numerosas revistas científicas y colecciones exegéticas entre los años 32 y 55. El nombre de la Editorial Herder es también una garantía de excelente y nítida presentación.—L. CILLERUELO.

BORNKAMM, G.—*Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*. 2.<sup>a</sup> ed. Band I, Ed. Chr. Kaiser. München, 1963, 22 × 15, 216 pp.

Este volumen pertenece a la colección *Beiträge zur evangelischen Theologie*, dirigida por E. Wolf. Se reúnen en él múltiples artículos del autor sobre diferentes temas exegéticos de S. Pablo. Por eso lleva el subtítulo de *Estudios Paulinos*. Esos temas son los más importantes de la teología, de la exégesis y de la controversia paulina; bautismo, pecado, camino, iglesia, ira, misericordia, anacolutos, anatema, libertad cristiana, herejía, Cristo y el Mundo, hombre y Dios, justicia de Dios. Una bibliografía de hoy permite a Bornkamm mantener el diálogo constantemente con los más prestigiosos biblistas de hoy. Aunque se mantiene el carácter de una investigación científica, aparece a veces el carácter de la conferencia, de la predicación e incluso de la meditación dada a alguna comunidad de fieles. La primera edición apareció el 1952 y la segunda en 1958. Esta es una reproducción, que la Editorial ofrece por la dificultad de hallar ejemplares de la edición anterior.—L. CILLERUELO.

— *Studien zu Antike und Urchristentum*. Band II, 258 pp.

El segundo volumen de los artículos de Bornkamm contiene doce de ellos. La primera edición se había hecho en 1958, pero ya estaba agotada. En este segundo volumen se amplía tanto el horizonte de los temas paulinos cuanto el carácter actual de la exégesis. Siguiendo el ejemplo de Bultmann, Dibelius y los demás grandes representantes del movimiento exegético actual, el autor aplica a nuestros días y a nuestros problemas la riqueza de la doctrina inspirada. La Biblia se enfrenta, no sólo con el paganismo y la tragedia griega, o con los herejes antiguos, sino también

con los actuales enemigos del Cristianismo. Así, por ejemplo, el primer artículo nos presenta maravillosamente el problema de la relación entre el hombre y Dios en el Helenismo, problema que se soluciona con aquellas palabras de las Confesiones de S. Agustín: *tetigisti me et exarsi in pacem tuam*. Pero el artículo segundo nos presenta el nacionalsocialismo, condenado por un verdadero «juicio de Dios», bajo la fórmula general El Juicio de Dios en la Historia. El último artículo adquiere un tono trágico con la poesía de Juan Paulus sobre el ateísmo actual, que ya no oculta su carácter trágico de nihilismo. Este volumen se lee con deleite y ansiedad. L. CILLERUELO.

RINGGREN, HELMER, *Israelitische Religion*. Ed. Kohlhammer. Stuttgart, 1963, 23 × 15,5, 326 pp.

La gigantesca colección *Die Religionen der Menschheit*, dirigida por el Dr. Shröder y publicada por Kohlhammer, de Stuttgart, continúa pacientemente su obra. Este volumen que ahora presentamos pertenece a la Religión de Israel y está escrito por el famoso historiador de las religiones Helmer Ringgren. Abarca toda la historia de Israel, pero se hace compendiosa en la última parte, ya que está anunciado un volumen especial para la Religión del Judaísmo. Además se atiende al aspecto estrictamente histórico, dejando a un lado los problemas soteriológicos o historia de la salvación. Se utilizan junto a las fuentes bíblicas y literarias, la documentación extraída de la arqueología. Las dificultades que ofrece Israel a un historiador serían invencibles, si el historiador no está al corriente de todas las ciencias bíblicas actuales. Ringgren conoce perfectamente la bibliografía actual, la exégesis, la teología, la arqueología, la crítica del texto y se mueve con holgura en su tarea, citando siempre a los mejores autores en apoyo de sus posturas. Sus posturas críticas no son nunca caprichosas. Aun en aquellos casos en que el lector disiente de la actitud de Ringgren, sabe que él tiene a su lado otros autores de fama en los que se apoya, y esto es ya una garantía de seriedad científica. El volumen se atiende a las limitaciones de la colección general y por eso resulta breve y compendioso. Se lee con placer y siempre con provecho, pues equivale a un resumen de la religión de Israel. La presentación es maravillosa, la misma de los otros volúmenes de la colección.—L. CILLERUELO.

TRILLHAAS, WOLFGANG.—*Dogmatik*. Ed. Töpelmann. Berlín, 1962, 22,5 × 16, 582 pp.

Este volumen pertenece ya a la colección Töpelmann, y se acomoda a las características de la colección; tiene, sin embargo, interés y novedad desde un doble punto. Primero, porque Trillhaas mantiene los puntos de partida que había descubierto y fundamentado en su *Ética* del año 1959, publicada en esta misma colección, y segundo, porque presenta un orden diferente de los textos corrientes. El manual se compone de ocho partes, además de los *Prolegómenos*. Este Manual de teología evangélica aprovecha ya los *Prolegómenos* que algunos autores modernos, especialmente Karl Barth han puesto en circulación. Después de esos *Prolegómenos*, la I Parte se titula *El Misterio de Dios o Teología especial*, en oposición a una teología general o introductoria. Como se ve, se mantiene el orden de una *Ética Fundamental*. Esta I Parte trata del conocimiento de Dios. La II Parte se intitula *El Mundo como Creación de Dios o Cosmología*. La III Parte trata del *Hombre como criatura de Dios o Antropología*. Pero aquí se tira la raya de la teología primera o general y empieza una teología segunda o evangélica que se abre con una nueva introducción sobre los Evangelios. La IV Parte se intitula *Jesucristo, Historia y Presencia o Cristología*. La V Parte trata del *Reino de Cristo o Soteriología*. La VI Parte trata del *Espíritu Santo o Pneumatología*. La VII Parte trata de la *Esperanza Cristiana o Escatología*. La VIII Parte, en forma de *Epilegómenos*, trata de la *Doctrina de la Iglesia o Eclesiología*. Como se ve, dentro de la brevedad de un texto manual, el autor recoge el estado actual de las discusiones acerca de la teología evangélica y procura además adoptar un orden que le parece más racional, más sistemático, comparando desde luego con su *Ética* científica. La bibliografía no se limita a la literatura protestante, sino que acepta también la católica.—L. CILLERUELO.

WESTERMANN, CLAUS.—*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*. Ed. Chr. Kaiser München, 1963, 21 × 15, 372 pp.

El título de este volumen, presentado por Claus Westermann, responde perfectamente a su finalidad y a su contenido. Se han reunido en él artículos del mayor interés y que ya están fuera de toda posibilidad de adquisición y, al mismo tiempo, las voces modernas más autorizadas que han hablado sobre un tema tan interesante como la inteligencia y exposición del sentido del Antiguo Testamento. Se abre con un artículo de Von Rad, *El A. Testamento es un libro de Historia*, del año 1952, y se cierra con otro de Sigfrid Hermann sobre *Lo Profético*, del 1961. Se añade la bibliografía sobre el tema de la hermenéutica del A. Testamento hasta el año 1960, y una nueva bibliografía razonada y crítica de los libros más importantes aparecidos entre el 1960 y el 1962. Como es natural, cada artículo responde al pensamiento de su autor y así hay una gran variedad de perspectivas en este volumen; pero los autores son las figuras más prestigiosas de las ciencias bíblicas en el momento actual, dentro de la teología protestante.—L. CILLERUELO.

GNILKA, JOACHIM.—*Die Verstockung Israels*. Ed. Wösel. München, 1961, 25 × 17, 230 pp.

El famoso versillo *ut videntes non videant*, que los sinópticos ponen en boca de Cristo, con referencia a Is. 6, 9, ejercita continuamente a los intérpretes. La bibliografía que nos ofrece este volumen de Gnilka asusta por su riqueza y extensión. En realidad este problema del endurecimiento de Israel atormentó siempre a los hagiógrafos, como se ve en la tradición misma, vinculada al texto mencionado de Isaías y a la doctrina de Yahvé, que endurece los corazones incluso valiéndose del espíritu malo. También los primeros cristianos con S. Pablo se sintieron atormentados por ese misterio, y el testimonio de los Sinópticos lo pone en evidencia. Gnilka nos hace ver en este volumen que los Sinópticos tienen ya ante sí una tradición y modo de enfocar la cuestión, si bien cada uno de los tres tiene su modo de escoger, ordenar, relacionar y formular el material que la tradición ofrecía a todos. El autor investiga cuál fue la postura del mismo Jesús frente a un pueblo que rechazaba la luz. Se aduce la documentación de Qumram, según la cual, se ve que era ya común estimar que la mayoría estaba condenada a un endurecimiento misterioso. Al estudiar estos documentos de Qumram, se aprecia mejor lo que se ha llamado el problema de la predestinación en S. Pablo, problema diferente de la predestinación individual de los teólogos modernos, pero no menos grave. Basta recordar la solución paulina: *oh altitudo*. Este volumen pertenece, con el número 3, a la colección *Studien zum Alten und Neuen Testament*, dirigida en München por los doctores Hamp y Schmid, y pone a disposición de los lectores católicos todo el bagaje científico de los modernos investigadores de la Biblia.—L. CILLERUELO.

BACHLI, OTTO.—*Israel und die Völker*. Ed. Zwingli. Zürich, 1962, 22 × 15,5, 235 pp.

Este volumen ostenta el número 41 de la colección *Abhandlungen zur Theologie des A. u. N. Testaments*, dirigida por Eichrodt y Cullmann. Nos ofrece el estudio de la mentalidad del autor del Deuteronomio en torno al problema de Israel. ¿Qué concepto heredó ese autor y qué concepto se formó según las últimas experiencias del tiempo de los reyes de Judá? Este problema implica tres nuevas preguntas que el autor se formula en este volumen. ¿Cuál es el riesgo que amenaza a Israel según el deuteronomista? ¿Qué armas opone Israel a ese frente que forman los pueblos enemigos? ¿Cómo se va formando en el desarrollo de la polémica un nuevo concepto del pueblo de Israel? El autor llega a la conclusión de que la solución que el deuteronomista da al problema, relacionado con la reforma de Josías, dice: un Dios, un pueblo, una tierra, que se defienden a sí mismo contra toda contaminación extranjera. El volumen es, pues, sumamente interesante, no sólo para el estudio del Deuteronomio, sino también para todo el período último de los reyes y para la mentalidad e influencia del Deuteronomio en la literatura bíblica posterior.—L. CILLERUELO.

VIZMANOS, B., y RUIDOR, I., S. I.—*Teología fundamental para seglares*. B. A. C. Madrid, 1963, XII-960 pp.

Volumen éste que responde plenamente a aquello de que «la B. A. C. es hoy



el pan de nuestra cultura católica». En tres tratados —los dos primeros del P. Vizmanos, S. J., y el tercero del P. Ruidor, S. J.— encuentra el católico culto de nuestros días lo que su fe cristiana le exige en orden al conocimiento que debe tener: a) sobre lo que constituiría una disposición adecuada para el estudio de la Teología (trat. I, *Introducción a la Teología*); b) sobre la revelación hecha por Dios a los hombres (trat. II, *La religión natural y la religión revelada*); c) y en tercer lugar, sobre la Iglesia como depositaria de dicha revelación (trat. III, *La Iglesia de Cristo*). Muy acertadamente, el tercer tratado ocupa en extensión casi la mitad de la obra; muy natural, ya que es confesión unánime de católicos y de hermanos separados la afirmación de que estamos en el siglo de la Iglesia. La exposición es clarísima y al alcance del católico culto, que, sin duda, sentirá vigorizarse su vida interior al ver bien fundamentadas unas verdades que, mejor conocidas, fomentarán en él el amor a Cristo y a lo que continúa siendo en la tierra su obra predilecta: la Iglesia. Sólo al través de este conocimiento el seglar comenzará a sentirse Iglesia. Auguramos a este volumen un éxito pleno para satisfacción de sus autores en su benéfico esfuerzo por acercar los hombres a Dios.—F. CASADO.

JUAN XXIII.—*Pacem in terris* y comentarios sobre ella. Institución Social de León XIII. Edit. B. A. C. Madrid, 1963, XIX-690 pp.

Un vistazo a las primeras páginas de este volumen sobre la *Pacem in terris* basta para una plena justificación de la B. A. C. al dedicar todo un tomo de su magnífica colección a la encíclica papal sobre la paz. En el corto espacio de algún que otro mes una imponente bibliografía, favorable en su totalidad, ha inundado al mundo. Ha habido comentarios y estudios globales, comentarios a cada una de las cinco partes de que consta. Hasta los no católicos: protestantes, liberales, social-comunistas, se han hecho eco de la voz del humilde Juan XXIII en su llamamiento a una paz fundamentada en los derechos humanos más esenciales. En este volumen de la B. A. C., después de unas setenta páginas en que se transcribe la *Pacem in terris* según el texto latino y la traducción española simultánea, se siguen una serie de comentarios, veinte en total, sobre temas desarrollados o tocados en la encíclica. Bien empleadas las 600 páginas de estos comentarios. Todo, sin embargo, será poco para una encíclica que «creará un nuevo espíritu dentro de la Iglesia». Por supuesto, un nuevo tanto se ha apuntado la B. A. C.—F. CASADO.

VRIES, J. DE, S. I.—*Crítica*. Ed. Herder. Barcelona, 1963, 24 × 16, 230 pp.

Tenemos a la vista la tercera edición de la *Crítica* del P. de Vries, del cual huelga la presentación. Comenzaremos por señalar la acertada bibliografía moderna acerca de la teoría del conocimiento. En la parte doctrinal, rechazados tanto el dogmatismo antiguo como el moderno —intelectualista o irracionalista—, acertadamente propone extender la investigación crítica a las famosas tres verdades fundamentales que, en una situación precrítica, no se niegan, sino que se admiten como certezas naturales, sin que se admitan como presupuestos lógicos en una teoría del conocimiento. Nos place también que la investigación crítica se verifique sobre los juicios de la conciencia como expresión de la realidad de los hechos psíquicos y lugar único de encuentro entre sujeto y objeto. Una vez legitimados los hechos psíquicos, lógicamente se someten a crítica el «yo» y los principios del ser. Combatido el idealismo en su raíz, la segunda parte va dirigida al reconocimiento de la objetividad del mundo de los sentidos. Finalmente dedica el autor la parte tercera al establecimiento de la metafísica como ciencia de la realidad objetiva. Buena la presentación y facilidad en su lectura, caracterizan esta tercera edición de Herder.—F. CASADO.

Hno. CARLOS DE JESÚS (Carlos de Foucauld).—*Directorio*. Ed. Herder. Barcelona, 1963, 17,5 × 12, 124 pp.

Las reglas de un instituto religioso cualquiera están informadas sin duda por un espíritu al cual encaminan a aquellos que se les someten. Pero nunca llegan a esa intimidad del alma donde vibra el espíritu en el amor de Dios, que se traduce en lo que ya más bien es un directorio de la vida espiritual. Y esto es lo que encontramos en esta obrita: el espíritu ardiente de Charles de Foucauld: «información

—como él dijo— del espíritu y orientación del corazón. Es espíritu que no pasa, no constituciones o reglas que necesitan ser modificadas con el tiempo. Si a veces señala reglas, como, por ejemplo, cuando habla de lo que los Hermanos y Hermanas han de rezar durante el día, es para añadir en seguida: «las oraciones indicadas aquí son un mínimo. El alma que ama se pierde en la contemplación del ser amado y quisiera abismarse en él para siempre » (p. 56). Por esto este Directorio ha permanecido intacto desde que lo escribió el P. Foucauld. Y por eso también puede servir de ayuda espiritual aun para las personas a quienes no va dirigido.—F. CASADO.

SUAVET, TH.—*Dictionnaire économique et social*. Économie et Humanisme Les éditions ouvrières, 12, Avenue Soeur-Rosalie. Paris (13), 1963, 2 ed., 19,5 × 14,5, 455 pp.

Un diccionario es siempre una obra difícil, pero principalmente si va dirigido a un público general. Síntesis y solidez, claridad y precisión son cualidades que exigen un trabajo arduo, pesado, capaz de agotar la paciencia. Suavet, en este diccionario, da muestras de poseer estas cualidades en modo prominente.

En 416 páginas se nos da la explicación de unas ochocientas palabras que abarcan el campo de la economía, la política, la administración, la sociología y, menos, del derecho, ilustrando el texto numerosas tablas y gráficos. Anejo va un índice de palabras explicadas y un otro de nombres propios, así como también una tabla sinóptica de los principales sucesos desde el año 1830 al año 1960, con predominio, aunque no exclusivo, del punto de vista francés. Muy útil la pequeña bibliografía seleccionada para cada palabra, que permite orientarse, dentro de la abundante literatura, hacia un conocimiento más profundo de la materia.

Sin disminuir en nada su valor, que consideramos grande, notamos, sin embargo, alguna laguna, principalmente de orden bibliográfico. Así, por ejemplo, no vemos citado ni en la palabra *maquinismo*, ni en *relaciones humanas o industriales* la obra *Traité de Sociologie du travail*; en la palabra *sociometría* no se cita ningún trabajo sobre las técnicas, teniendo, por ejemplo, el de Bastin (*Les techniques sociométriques*). Hubiésemos deseado una mayor atención a la sociología y psicología industrial, incluyendo palabras tales como «absentismo», «grupo», «motivación», «dirección de personal», etc.—J. SANROMAN.

CAHIERS LAENNEC, núm. 4, Décembre 1963. L'Éuthanasie. Sommaire: *L'Euthanasie et le mystère de l'Homme*, por Abbé Marc Oraison. *Le Procès de Luigi Faïta et quelques journaux*, por Michelle Gazet. *Le Problème legal et juridique*, por Paul Dorge, p. 41. *La sens de la souffrance et de la mort*, por J.-M. Le Blond. Chronique: *L'École Nationale de la Santé Publique*, por Professeur Paul Vivien. Rédaction: 12, rue d'Assas, Paris VI; Administration: P. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris-VI°.

P. ADNES, S. J.—*Le mariage*. Edit. Desclés & Co. Tournai (Belgium), 1963, 22,5 × 15, 218 pp.

No es una obra de estudios. Es un volumen de divulgación. Para ello, el impresor ha sabido darle una atrayente presentación externa y no poco le ayudará también su impresión cuidada lo mismo que la claridad de exposición. En el problema de los fines del matrimonio, por ejemplo, ha sabido enfocarlo perfectamente. Evita las aparentes contradicciones: desde el punto de vista objetivo, nos dice, no puede haber duda que el fin primario del matrimonio es la procreación de la prole; desde el punto de vista subjetivo, individual, en cambio, no podemos negar que la comunidad de vida, entendida como ayuda y perfeccionamiento mutuos, ocupa el primer puesto.

Muy apreciables son sus indicaciones bibliográficas e igualmente los índices finales. Sin embargo, lo que más elogiamos es su acierto de encabezar el estudio con la presentación de las líneas fundamentales que predominan en la doctrina bíblico-matrimonial.—Z. HERRERO.

RESTEN, DR. A.—*Comprender y educar a nuestros hijos*. Traducción del original francés: *Comment comprendre et élever nos enfants*, por M.<sup>a</sup> Teresa Bial. Editorial Estela, S. A. Bailén, 232 bis. Barcelona, 1963, 18 × 10, 181 pp.

Saben los padres por experiencia propia las dificultades con que tropiezan ante la

educación de sus hijos. Las lamentaciones suelen ser frecuentes, pues no cabe duda que una mayoría se encuentra desbordada ante las exigencias de las nuevas generaciones. No es que este pequeño libro dé la solución a todos esos problemas difíciles, ni lo pretende, porque es demasiado complejo y empresa demasiado ardua como para ser resuelta en las pocas páginas de cualquier libro.

Pero estas orientaciones que da el autor resultarán una excelente ayuda mediante la cual se facilitará tan ardua tarea, quizá, por otra parte, no tan complicada como a algunos se les antoja, precisamente por carecer de la mínima formación exigible a quien ha adquirido tan altos compromisos. Los padres de familia y los educadores en general, encontrarán en estas páginas normas sencillas y prácticas que, de ser tenidas en cuenta, facilitarán la labor de quienes por un motivo u otro están llamados a una misión tan elevada como es la formación de los hijos. Porque el influjo de los padres en ellos es insustituible y a la vez en uno u otro sentido decisivo. J. GARCIA CENTENO.

*Pastoral entre hier et demain.* Sous la direction d'Alfons Fischer. (Traducción del texto original *Seelsorge Zwischen Gestern und Morgen*, Friburgo, 1961.) Collection «Chemins de la foi». Editions du Chalet. Paris 6°. Lyon 5°, 18,5 × 14, 394 pp.

El presente volumen recoge una serie de artículos de reconocidos autores publicados anteriormente en la revista «Lebindige Seelsorge», órgano del A. I. A. P., y cuyo decidido empeño se centra en buscar los caminos hacia una pastoral viva, una revisión de métodos para conseguir la necesaria adaptación a las características de la hora presente. No cabe duda que entre las formas que nos presenta se encuentran muchas de las más caracterizadas plumas en el ámbito de la pastoral moderna: A. Fischer, A. Weitmann, W. Schöllgen, V. Schurr, B. Häring, P. Hitz, J. Schulze, etc. Nombres que son de suyo una garantía por lo que a competencia se refiere y que ahora compendian en parte su pensamiento en los puntos que ofrecen en el presente volumen cada uno en su respectivo tema.

Son muchos los asuntos aquí tratados y, dada la innegable competencia de los autores, la lectura de estas páginas puede dar una idea más que aproximada del ambiente y de las inquietudes pastorales de nuestros días, así como de las soluciones que muchos de estos graves problemas están reclamando con toda urgencia. En resumen, se trata de un volumen de plena actualidad y las consideraciones que se hacen en el transcurso de estas páginas, aunque a veces puedan parecer menos ajustadas por las circunstancias y situaciones concretas de cada país, son dignas de ser tenidas en cuenta y meditadas por los responsables de una situación que está reclamando revisión urgente.—J. GARCIA CENTENO.

CHRISTIN, JEAN, et une équipe sacerdotale.—*Les adolescents.* Thèmes pour récollections échanges, veillées. Editions du Centurion. Paris, 1962, 18 × 13,5, 239 pp.

Las dificultades que presenta la adolescencia en orden a la educación y orientación son bien conocidas de maestros y educadores, sobre todo por lo que hace a la educación de la fe en la edad crítica de los catorce a los dieciséis años, época de tantos vaivenes, desalientos y alternativas. Jean Christin, con un equipo sacerdotal de colaboradores, pone su granito de arena eficaz a un empeño tan noble, con la decidida finalidad de que la enseñanza y la educación en cualquier caso corresponda siempre a los intereses psicológicos de los educandos. En conformidad con este fin el libro está dividido en tres partes. En la primera se nos muestran los rasgos de la fisonomía religiosa del adolescente, por lo que se refiere a la práctica y conocimiento religioso. Igualmente se nos habla en esta primera parte de la preadolescencia y paso a la pubertad. En la segunda se indican las necesidades existenciales del adolescente: seguridad, verdad, comunidad. La tercera indica de una manera práctica el camino y modo de satisfacer estas necesidades del adolescente y propone diversos esquemas sobre varios temas escogidos con criterio práctico que permitirán al responsable preparar un retiro interesante y eficaz. Precisamente esta parte de soluciones concretas es a la que más espacio se le ha dedicado, lo que nos parece aumenta el valor del volumen. J. GARCIA CENTENO.

SUZANNE PESET.—*L'éducation et son climat*. Collection «Points d'Appuis». Les Éditions ouvrières, 12, Avenue Soeur-Rosalie. Paris (13<sup>e</sup>), 19,5 × 14, 226 pp.

He aquí un nuevo libro sobre el tan discutido y preocupante tema de la educación. Ofrece la particularidad de ser presentado por una madre de familia, que va tejiendo con su autorizada voz unas consideraciones que insisten sobre todo en la trascendencia en la educación del ambiente familiar. Se ha dado cuenta porque lo ha vivido muy de cerca de un serio problema en el que se ve ordinariamente afectada la educación: que se está llevando regularmente a efecto en una atmósfera artificial o, al menos, bastante diversa de aquella en que el niño debe crecer y desarrollarse. Para que la educación resulte eficaz ha de partir de una situación real y desde ella comenzar, si no la total, al menos la principal orientación para que el niño vaya acostumbrándose a asumir las responsabilidades que le son anejas en su vida y en su personalidad. Con este criterio por delante se van tocando en el presente volumen todos los puntos que juegan un papel más o menos importante en la educación: al amor, autoridad, desconfianza, evolución, educación sexual, etc. Los educadores, y especialmente los padres de familia, podrán encontrar en sus páginas consejos que orienten y faciliten en ocasiones su ardua labor.—J. GARCIA CENTENO.

HEINZ LODUCHWSKI.—*La coeducación de los adolescentes y el problema de los «Teenagers»*. Editorial Herder. Barcelona, 1963, 20 × 12, 146 pp.

Un libro que aborda un problema de importancia capital y que por consejo expreso de su autor no debe ponerse en manos de los adolescentes. La Editorial recoge la advertencia en la primera página. La educación de la juventud, siempre difícil y llena de laberintos, presenta hoy aspectos que en algunos países acusan síntomas de gravedad, sobre todo cuando se hace caso omiso en nombre de una libertad mal entendida, que mejor pudiera llamarse libertinaje, de los más elementales principios de la ética. La coeducación de los adolescentes, a pesar de los paladines a ultranza, tiene de suyo muchos y muy graves inconvenientes. Loduchwski afronta directamente el tema con abundantes datos y estadísticas como argumento elocuente, y al mismo tiempo irrefutable, ante el cual hay que reconocer al menos la fuerza probativa que quizá no se reconoció a argumentos de razón. Cierto que el autor en su examen parte de Estados Unidos y se sabe que no en todos los países son exactas las condiciones en que dicha juventud se encuentra y se educa. En todo caso estará bien enterarse con serenidad de los pros y los contras de una teoría que puede en la práctica causar tan desastrosos daños en la juventud y en la sociedad.

La obra está escrita para educadores: padres, maestros, pedagogos... A todos puede prestar excelentes servicios.—J. GARCIA CENTENO.

JEAN-JACQUES LARIVIÈRE, C. S. V.—*Connaissances catéchistiques et contrôle objectif*. Editions Saint Viateur, 132, rue Saint Charles Nord. Joliette, Canadá, 20 × 15,5, 167 pp.

No se trata simplemente de un libro más sobre el tema tan de moda hoy, como es el de la catequesis, sino de un volumen que se aparta de lo común y merece por lo mismo especial atención, porque especial es el planteamiento y el enfoque de las cuestiones catequísticas que en él se tratan. Volumen de carácter experimental escrito con una doble intención: constatar datos, en cuanto es posible de medir objetivamente el conocimiento religioso de los niños, y analizar luego las deficiencias y lagunas más frecuentes en dicho conocimiento. A ello se dedican los capítulos cuarto, quinto, sexto y séptimo del volumen, que constituyen la segunda parte del mismo y que comienza con el estudio del control objetivo de los conocimientos catequísticos. A esta parte, alma del libro, preceden tres capítulos de tipo más general donde se aportan los rasgos históricos de la enseñanza religiosa, fin de dicha enseñanza y preparación de los catequistas.

El autor muestra a lo largo de su concienzudo y bien tramado estudio los resultados de encuestas llevadas a cabo por especialistas en la materia con datos de inestimable valoración para quienes por razón de su ministerio o inclinación personal se sienten en la necesidad de atender una forma de apostolado tan sublime como es la catequesis.—J. GARCIA CENTENO.

LUBIENSKA DE LENVAL, HÉLÈNE.—*La educación del sentido religioso*. (Versión castellana de Antonio Segarra, sobre la edición original francesa de la obra *L'éducation du sens religieux*, publicada en 1957 por Editions Spes, París.) Editorial Herder, Sociedad Anónima. Barcelona, 1963, 20 × 12, 284 pp.

En un delicado problema como el de la educación de los niños en los primeros momentos de su despertar al mundo y a las cosas, la experiencia de Lubienska, recogida en parte en este volumen, supone sin duda una muy estimable contribución y una buena ayuda a los educadores que se ven agobiados por esta dura tarea. En verdad la mano experta de la autora se deja sentir en la diversidad de cuestiones suscitadas a través de sus doscientas ochenta y cuatro páginas. Es bien claro el acierto con que da normas y modo de proceder, fijándose en toda la personalidad del niño y teniendo muy en cuenta tanto las facultades naturales como las sobrenaturales. Está todo el libro saturado de sugerencias atinadas en este campo tan difícil como es el despertar religioso de los niños para dar una orientación certera en la educación de la fe. Para este logro sigue el camino de la plasticidad, único modo diente bajo la égida de la Iglesia católica. Es un hermoso libro, muy interesante de que el niño llegue realmente a comprender las ideas abstractas y asimilarlas por medio del gesto, la conducta, la actitud...

Si es cierto que el libro lo componen notas sueltas sobre diversos temas o puntos, no lo es menos que forman un todo que corresponde a un pensamiento pedagógico uniforme y unitario. Creemos sinceramente que será muy útil a cuantos se ven precisados a tratar con la delicada y tierna planta de los niños en tan corta edad.—J. GARCIA CENTENO.

AGNARD, ANNE-MARIE.—*Cours de Pedagogie Catechistique*. Première et Deuxième Serie. Direction diocésaine de l'Enseignement religieux. 19, rue de Varenne. Paris 7<sup>e</sup>, 24 × 16,5.

En dos folletos distintos ha recogido la autora parte de las lecciones de Pedagogía Catequística, desarrolladas bajo el patrocinio de la Dirección Diocesana religiosa de París, para ofrecerlas al público.

En ellos bien podemos decir que se tocan todos los puntos que pueden interesar desde el punto de vista catequístico. Los frecuentes esquemas y subdivisiones con que nos encontramos a cada paso tiene un carácter eminentemente práctico, pues a la vez que delatan la lección de escuela, pueden ser ampliados por el profesor, dejando amplio margen a su iniciativa para que pueda acomodarse a las circunstancias del momento. Al mismo tiempo, a esta exposición en forma de apartados y divisiones claras, acompaña selecta bibliografía al final de cada tema tratado, lo que ayuda sin duda a estudiar al que interese ese mismo punto en las obras más caracterizadas. Los folletos están presentados sin encuadernación y cada uno de ellos consta de varios fascículos separados e independientes cuyo manejo, por lo mismo, es más cómodo en cualquier circunstancia.—J. GARCIA CENTENO.

ALPHONSE FRÈRE.—*La leçon de Catéchisme*. Legel. 77, rue de de Vaugirard. Paris VI<sup>e</sup>, 21 × 13,5, 85 pp.

En un folleto de ochenta y cinco páginas este hermano de las Escuelas Cristianas expone lo que debe ser en su estructura y desarrollo una lección de catecismo conforme a las actuales exigencias de una catequesis viva y eficaz. No se trata sólo de presentar el esquema de una simple sección, como pudiera pensarse por el título, sino que ofrece todo un estilo, un espíritu y una orientación completa de las dimensiones y alcance de una lección. Y es digno de notarse, sobre todo, el interés con que insiste en poner de relieve aquello que debe ser como la médula de todo catecismo.

Por eso ha dividido su trabajo en dos partes. En la primera trata de las orientaciones acerca de catecismo, de los métodos, puesto central de Cristo en la catequesis y papel de la Biblia y de la Liturgia en la catequesis. La segunda es la puesta en práctica o aplicación concreta de la teoría, con dos tablas-resumen que hacen perfectamente comprensibles las ideas expuestas.—J. GARCIA CENTENO.

*Pastoral du Péché*, por Ph. Delhayé, J. Leclercq, B. Häring, C. Vogel, Ch.-H. Nodet. Bibliothèque de Théologie. Serie II. Théologie Morale. Sous la direction de Ph. Delhayé, J. C. Didier y P. Anciaux. Vol. 8. Desclée Tournai (Belgium), 23,5 × 16, 269 pp.

El presente volumen viene a ser como el complemento de «Théologie du péché», aparecido hace un par de años. Si en aquél se estudia el pecado en su realidad objetiva, en éste se completa aquel estudio considerando al pecado dentro de la perspectiva de rotura de un diálogo del hombre con Dios. El estudio del pecado del lado del hombre es necesario para una visión completa del mismo. Esa rotura de amistad con Dios tiene dos polos: el divino y el humano, y se hace, por tanto, necesaria la consideración de la vertiente humana en sus vicisitudes de preparación y separación. Y, aunque ha sido mucho lo que se ha escrito sobre el pecado, no cabe duda que en muchas ocasiones han sido olvidados aspectos interesantes para una total comprensión del mismo, como son la tentación, la conversión y la penitencia.

J. Leclercq estudia la tentación como drama cristiano y nos hace ver por medio de una metafísica de la tentación que, a pesar de las apariencias, el hombre se adhiere al mal bajo el aspecto que tiene de bien. Nos recuerda que los valores creados tienen una apreciación relativa siempre, pero que puede arrastrar al pecado. Es digna de notarse la revisión psicológica de las tentaciones con pinceladas llenas de experiencias de la vida cristiana. Se ocupa luego de los remedios y del lugar que ocupa la tentación dentro de la vida moral, el sentido de la misma y el fruto que de ella se debe sacar, como prueba del amor.

El P. Häring trata el problema de la conversión con sus actos principales, sus dimensiones personales y sociales, los momentos esenciales de la misma: arrepentimiento, confesión, reparación... Predicar el sentido del pecado a los hombres es ante todo hacerles comprender que se han alejado de Cristo y que son esclavos de la injusticia. Es necesario considerar las condiciones esenciales del penitente para restaurar la imagen de Cristo deformada por la separación.

C. Vogel estudia el desarrollo de la institución penitencial en una exposición histórica de gran valor, en una síntesis magnífica desde la *penitencia eclesialística primitiva*, así como las directrices para su eficaz aplicación.

Finalmente, Nodet enfoca sus reflexiones sobre el psicoanálisis y la culpabilidad, refutando errores vigorosamente para terminar con unas páginas dedicadas a la culpabilidad neurótica y sentido del pecado.

Se trata, en definitiva, de un libro que, junto al de «Théologie du péché», no podrá faltar en las bibliotecas pastorales.—J. GARCIA CENTENO.

RAHNER, KARL.—*Lo dinámico en la Iglesia*. Versión castellana de Alejandro Ros, sobre la edición original de la obra alemana «Das Dynamische in der Kirche», Editorial Herder. Barcelona, 1963, 22 × 14,5, 181 pp.

El conocido teólogo alemán Karl Rahner, tan de moda en nuestros días, ha recogido en su solo volumen —que ahora presenta Herder a sus lectores de habla castellana— tres artículos sobre la ética individual. Los artículos dentro del libro conservan su estructura, correspondiendo a cada uno de ellos una de las tres partes en que está dividido. El contenido del conjunto nos lo declara el mismo autor con palabras suficientemente claras como para no dejar lugar a dudas: «Los dos primeros escritos —nos dice— contienen cierta aplicación de la ontología de lo concreto en la vida de la Iglesia. El tercero, en cambio, representa una modesta tentativa de añadir a los dos precedentes una teoría del conocimiento».

Aunque lógicamente se ha de notar el distinto enfoque en cada una de las partes, sin embargo, todas ellas contienen una unidad suficiente como para ser presentadas en un solo volumen. El autor, fiel a su estilo, sigue en esta obra la misma trayectoria peculiar que le caracteriza dentro del movimiento teológico actual.—J. GARCIA CENTENO.

F. J. SHEED.—*Sociedad y Sensatez*. Ed. Herder. Barcelona, 1963, 21 × 14, 242 pp.

La Editorial Herder nos presenta ahora traducida al castellano la obra de Sheed titulada *Sociedad y Sensatez*, obra ligada a la del mismo autor que lleva por título

«Teología y sensatez» y cuya recensión se hizo en esta misma revista. El autor, a través de las 242 páginas del volumen, se esfuerza en demostrar cómo ante todo se debe tener en cuenta lo que es el hombre para que éste pueda llegar a conseguir esa felicidad por la que tanto sufre y trabaja. La vida se ha complicado demasiado, sin duda, en parte, porque se ha olvidado lo elemental que es considerar al hombre en su realidad, tal como es, y, con tan lamentable olvido, se ha pretendido darle una felicidad que en definitiva termina por venirle un poco grande. Se impone, pues, una reflexión. El autor la intenta y creemos que en parte la consigue, examinando en tres capítulos diversos la situación del hombre y sus relaciones con los semejantes y con la sociedad que le circunda. En la primera parte sus argumentos intentan definir concretamente lo que es el hombre. En la segunda lo estudia en sus relaciones con la familia, partiendo de esos principios, y la tercera, en sus relaciones con la sociedad y el Estado. El libro termina con un índice que facilita el manejo de la obra. Se trata en general de principios básicos y fundamentales no pocas veces olvidados lamentablemente por esposos, padres y gobernantes, a quienes el autor ha querido con estas páginas bien ponderadas hacer una llamada a su conciencia.—J. G. CENTENO.

JUNGMANN, J. A., S. J.—*Tradition liturgique et problème actuels de pastorale*. Edit. Xavier Mappus. 11, rue Ste-Hélène. Lyon, 1962, 23 × 15, 350 pp.

El P. Jungmann sigue en este volumen la trayectoria que anima todos sus escritos y que no es otra que una pastoral renovada a la luz de una auténtica tradición cristiana. Después, una presentación de la tradición litúrgica muestra diversos aspectos de la liturgia, expresión de la oración de la Iglesia y sus posibilidades de educación en orden a una verdadera vida litúrgica de la Iglesia. Por la variedad de los temas tratados, la obra interesa tanto a historiadores como a pastores de almas.

Para más detalles remitimos al lector al núm. 2 del año en curso, de nuestra revista, donde se hizo la recensión del original alemán.—J. G. CENTENO.

A.-M. ROGUET.—*La vie sacramentelle dans l'année liturgique*. Les Editions du Cerf, 29 boulevard Latour-Maubourg. Paris, 1962, 18 × 10,5, 143 pp.

El conocido autor Roguet ha querido reunir en este volumen una serie de artículos que había dado a la luz pública a través de la revista *Notes de Pastoral Liturgique* y escritos con miras a la predicación. Todas las reflexiones del pequeño volumen están orientadas en un sentido plenamente sacramentario, ilustrando a través de sus páginas el sentido, la significación y el puesto de los diversos sacramentos en la presente economía de la redención. Exposición que ha sido efectuada de un modo, si no nuevo, sí peculiar y de forma original a base de los distintos textos de la liturgia de cada domingo. Las consideraciones son de suyo breves, pero suficientemente precisas, y pueden sin duda prestar una excelente ayuda para enfocar la predicación dominical con una orientación nueva de mucha importancia en la vida espiritual.—J. G. CENTENO.

SOUFIGOU, LOUIS.—*Lectio Epistolae*. Ed. Paulinas. Madrid, 1963, 21 × 14,5, 267 pp.

Con el título *Lectio Epistolae* nos presenta Ediciones Paulinas la traducción de la obra francesa «Prêchons et méditons les Epîtres de St. Paul».

Es un volumen de carácter eminentemente práctico, de indudable interés, sobre todo para los predicadores de la palabra divina, ya que en él se recogen las epístolas de todos los domingos del año, desde Adviento a Pentecostés inclusive, con sus correspondientes comentarios. El criterio que ha prevalecido en estos comentarios es el de hacer resaltar la unidad centrándose sobre una idea básica cada uno de los días. Las explicaciones que acompañan a las epístolas de S. Pablo son generalmente breves, pero al mismo tiempo suficientes para una buena orientación en orden a una ulterior exposición al pueblo.

Aparte de esta finalidad concreta, el libro puede resultar interesante como temario de meditaciones litúrgicas para clero y seglares, sobre todo hoy, que quizá más que nunca se está intentando vivir entre el pueblo cristiano la piedad eminentemente litúrgica en toda su maravillosa realidad.—J. G. CENTENO.

AUBIN, PAUL, S. J.—*Le problème de la «conversion»*. Beauchesne et ses fils. Rue de Rennes, 117. Paris (VI<sup>e</sup>), 1963, 23 × 14,5, 236 pp.

La Facultad de Teología del Instituto Católico de París, bajo la dirección del conocido Danielou, nos presenta el primer volumen en la sección de Teología Histórica, tras del cual irán apareciendo otros como fruto del estudio y esfuerzo de los profesores de dicha facultad.

Como indica el subtítulo de la presente obra, se trata en ella de analizar el alcance del término «conversión» en el mundo helénico y cristiano en los tres primeros siglos. A través de todo el estudio se van señalando convergencias y divergencias, diversidad de sentidos concretos en filósofos paganos y padres cristianos. El término conversión es estudiado por el autor en su sentido físico, intelectual y moral dentro de esta perspectiva, partiendo desde los LXX, y, antes de Platón, para pasar luego a los primeros empleos de la palabra en el NT en los gnósticos, en Clemente de Alejandría, Orígenes, Plotino. La trayectoria es amplia y el tema de innegable interés, y además está tratado con amplitud, si no de un modo exhaustivo, con amplísima documentación y manejo constante de las fuentes, lo que constituye una garantía de competencia. A través de estas páginas puede apreciarse la diversidad de aplicaciones, acepciones y empleo del término tal como el autor se ha propuesto.—J. G. CENTENO.

- *Le don de la vie est magnifique*. Expliquez-en les merveilles à vos enfants. C. N. P. F. n.º 1.
- *Bébé 1<sup>er</sup> fait son entrée dans le monde...* Va-t-il unir ses parents ou els diviser? C. N. P. F. n.º 2.
- *La moral conjugal*. Chanoine Pierre de Lochot, Directeur du Centre National de Pastoral familiale. C. N. P. F. n.ºs 3-4.
- *Gardons notre sérénité*. La moral détruit-elle le bon moral? C. N. P. F. n.º 5. Bruxelles, 1963.

El Centro Nacional de Pastoral Familiar de Bruselas ha iniciado la publicación de una serie de folletos de carácter eminentemente práctico como orientación a los padres de familia sobre puntos concretos de marcado interés. Son múltiples y de toda índole los problemas a los que debe hacer frente en este mundo de hoy la familia cristiana, y con frecuencia son muchos los cristianos de buena voluntad que, queriendo cumplir la de Dios, se encuentran en ocasiones desorientados y perplejos ante situaciones concretas. En cada uno de estos folletos se plantea un problema y se da una solución. Todo siempre de una manera sencilla y práctica, a tono con su carácter divulgativo. Concretamente, el primero responde a la cuestión de la necesidad de informar al niño acerca de las leyes de la transmisión de la vida e iniciación en el amor. El segundo, el trato que se debe dar al niño y actitud de los padres frente a él desde los primeros momentos. El tercero y cuarto, en un solo fascículo, versan sobre orientaciones acerca del amor conyugal, el problema de los hijos, amor entre los esposos. El quinto responde al problema de la necesidad de responsabilizarse en los momentos de las decisiones aún más pequeñas de cada momento de nuestra vida.—J. G. CENTENO.

MESEGUER Y MURCIA, DAVID, S. J.—*Juventud y Moral o Moral de jóvenes*. Prólogo del R. P. Ángel Ayala, S. J. 2.<sup>a</sup> ed. Ediciones Studium. Bailén, 19. Madrid, 1961, 20 × 13,5, 362 pp.

El P. David Meseguer ha dado claras pruebas de su competencia en un campo en el que no resulta nada fácil alcanzar el equilibrio a que él ha llegado. Los múltiples problemas que afectan hoy a la juventud, tan heterogéneos y tan susceptibles de alternativas, con frecuencia han sido tratados con bastante ligereza y superficialidad, aun en muchos libros con etiqueta de orientación. Quizá por eso, libros como el presente, llenan de satisfacción. Porque en él, desde las primeras líneas, destaca una doctrina sólida y clara al mismo tiempo soslayando el apuntado defecto de tantos folletines en boga, que, más que orientar y esclarecer, lo que consiguen es quizá aumentar el despiste y la zozobra. *Juventud y Moral* es un libro serio, de denso contenido doctrinal que sabe afrontar con valentía cristiana todos los proble-



mas que apasionan e interesan a los jóvenes del siglo xx. Y al lado de este planteamiento encontramos lo que tal vez sea el mérito mayor de la obra, es decir una solución adecuada a cada una de las cuestiones que se han suscitado. Solución o soluciones en las que es palpable el buen criterio, la equilibrada prudencia y, en definitiva, la aplicación concreta de la moral cristiana con todos sus múltiples aspectos positivos en orden a una manifestación en la conducta de la vida práctica. Los jóvenes pueden estar seguros de encontrar en sus páginas una orientación que tal vez en tantos aspectos necesitan.—J. G. CENTENO.

MALDONADO, LUIS.—*Biblia y Año Litúrgico*. Taurus Ediciones. Madrid, 1963, 22 × 15, 515 pp.

Ediciones Taurus sigue fiel en su línea de actualidad e interés que ha caracterizado la tónica general de casi todas sus últimas publicaciones. Y actualísima e interesante es esta obra que nos ocupa y que acaba de presentar al público.

*Biblia y Año Litúrgico* es un libro que une, a la oportuna presentación de toda su temática en esta hora de renovación y vigorización litúrgica, el gran mérito de un decidido propósito que el autor puede estar seguro de haber logrado y que no es otro que el expresado en sus breves palabras de presentación: «Con las páginas de este libro he pretendido simplemente ayudar a que todos lleguen a la experiencia de esta última y simple unidad de los dos grandes libros del cristianismo; dicho de otra forma, del misterio de Cristo y su Palabra». El autor se refiere en estas palabras al Misal y a la Biblia, recalcando su unidad y desechando toda idea que pueda llevar a catalogarlos como dos libros distintos, aunque se presenten de distinto modo.

A pesar de estar concebido sin pretensiones exhaustivas, no por eso se deja de ver la mano experta tanto en la elección como en el engarce de los textos de ambos testamentos, que va presentando a tenor de las distintas épocas del Año Litúrgico. Y, aunque no numerosos, están adecuadamente seleccionados, recobrando a través de todo el libro plena actualidad la Palabra de Dios.

Una breve y oportuna explicación aclaratoria y orientativa en los diversos tiempos facilita la comprensión y el sentido de los pasajes aducidos. En definitiva, creemos se trata de una notable contribución en lengua castellana al movimiento litúrgico, que tanta actualidad tiene en la Iglesia.—J. G. CENTENO.

FAERBER, KARL: *Brevier zum inneren Leben*. Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1963, 272 págs.

FAERFER, KARL: *Neues Brevier zum inneren Leben*. Frankfurt a. Main, Verlag Josef Knecht, 1963, 15 × 11, 288 págs.

Una delicada colección de textos de los más destacados maestros espirituales o de hombres de ciencias o de espíritu, de valores humanos o divinos, capaces de hacer reflexionar a las personas. En un mundo, nervioso de prisas, la delicia de unas frases entresacadas y trenzadas con acierto significan un alto en el camino de la vida. El coleccionista no quiere que se tomen como meditaciones en el sentido estricto de la palabra, son «ensayos» de la vida interior. Su éxito ha sido manifiesto en los ambientes alemanes y su mérito extraordinario. Se sorbe aquí la delicadeza de los textos y la maestría espiritual de quien los ha compilado con tal tiento que deja entrever algo de lo que en su potente vida interior florece.

Este Breviario para la vida interior nos introduce insensiblemente en la fe, la esperanza y la caridad, en la vida con y en Cristo, en la cruz, en la humildad, en la oración y en la mística, ayudándonos a vivir con más intensidad el encuentro del hombre con Dios y la respuesta del hombre, y adentrándose por otros misterios de la vida piadosa. Su lectura fácil y provechosa es aconsejable por la valia selecta de sus textos y la visión total del espíritu que los anima.—J. MORAN.

FREIHERR VON GAGERN, FRIEDRICH E.: *Selbstbesinnung und Wandlung*. Band I der Reihe «Seelenleben und Seelenführung». Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1961, 19 × 12, 160 págs.

FREIHERR VON GAGERN, FRIEDRICH E.: *Glückliche Ehe*. Band II. Frankfurt a. Main, 1962, 144 págs.

FREIHERR VON GAGERN, FRIEDRICH E.: *Harmonie von Seele und Leib*. Band III. Frankfurt a. Main, 1962, 76 págs.

FREIHERR VON GAGERN, FRIEDRICH E.: *Die Zeit der geschlechtlichen Reife*. Band IV. Frankfurt a. Main, 1962, 200 págs.

Estos cuatro volúmenes, con unidad interna entre ellos, pertenecen a un todo que el autor titula «Vida y Dirección de almas». El autor, médico y profundo conocedor de las intimidades del hombre, pretende dar una visión clara y vigorosa de la vida humana en su múltiple desarrollo como dirección a los principales problemas que acosan al hombre en el transcurso de su existencia. El mismo nos previene en el breve prólogo, que precede a los volúmenes y los presenta, que «no quiere hacer obra científica, sino un trabajo de dirección». Su lema queda palmario en una frase de contenido pleno: «Una ayuda para la comprensión del alma y para la reflexión del misterio del hombre.» Y a fe que como ayuda lo ha conseguido. Desde el conocimiento personal y la evolución en los diversos estados y épocas de la vida hasta el problema de las generaciones y de la generación, desarrolla temas precisos y abundantes con claridad de maestro y con táctica de pedagogo. Aborda en la obra, en sus diferentes tiradas, los temas más espinosos, y lo hace con maestría inigualable. Desde los problemas del amor y la educación al mismo, pasando por las relaciones entre el cuerpo y el alma, el matrimonio con sus variadas implicaciones, y la pubertad con su instinto de generación y la conciencia de las generaciones hasta el sentido preciso, humano y religioso en su aspecto más amplio, de la educación a todos esos contornos, no quedan puntos sueltos en su profunda investigación, de experiencia y de hombre de ciencia.

La crítica ha acogido complacida esta aportación al conocimiento de las almas y a su dirección y se ha prodigado en elogios de la obra. El Dr. Freiherr v. Gagern la presenta con cariño y como contribución a una mejora de la sociedad en todos los sentidos. En la convicción de su valía se ha iniciado el curso por las naciones con sus traducciones y esto sólo serviría para colocarla en la biblioteca del investigador sobre el misterio del hombre, del pedagogo y del director de almas. Presentación externa de la obra y valor intrínseco la hacen acreedora a la más amplia promesa de éxito en el mundo a que se dirige.—J. MORAN.

MISCELLANEA MEDIAEVALIA, 2: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und Ihre Bedeutung*. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August-6. September 1961. Im Auftrage der Société Internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale (S. I. E. P. M.). Herausgegeben von Paul Wilpert unter Mitarbeit von Wiellhad Paul Eckert. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1963, 24 × 16,5, XXII-795 págs.

Nos encontramos nuevamente lanzados a la investigación medieval, y esta vez le ha tocado el turno, como en el Congreso de 1961, a la Metafísica en la Edad Media. Este Congreso Internacional de Filosofía Medieval está tomando altura y las Actas del Segundo nos lo demuestran con evidencia. Si las Actas del Primero suponían un tomo no muy numeroso en páginas, aunque no de menor valía en lo doctrinal, éste, al valor intrínseco de la doctrina, añade la colaboración de más autores y amplía la temática. Como toda obra de conjunto y especialidad no es fácil dar una reseña de su contenido. Las firmas son todas ellas acreditadas en el campo de la investigación filosófica y medieval. Los temas se dividen en «preguntas generales sobre la metafísica medieval», la «alta escolástica», de la «lógica a la metafísica», «platonismo y neoplatonismo en la metafísica medieval», «Santo Tomás y los más antiguos dominicos», «filosofías árabes, averroíistas y enemigos», «la filosofía franciscana», el «tardo Medioevo, resabios de la filosofía medieval», «manuscritos y ediciones de la metafísica medieval». Los especialistas en cada una de estas ramas han aportado su saber a la obra común y de este modo puede presentarse con plenas garantías.

Destacamos para lo agustiniano dos artículos: uno de Branko Bosnjak, *Augustins dialektisch-eschatologische Lebensauffassung*, 240-248, y otro de Jean Pépin, *Les Symmetria Zetemata de Porphyre et le De Trinitate de St. Augustin*, 249-254.

El influjo de Porfirio en S. Agustín se va descubriendo cada día más abundante y rico en perspectiva. Pépin, ya conocido en el estudio de S. Agustín, quiere ver esa influencia en el libro IX, *De Trinitate*, ampliando su estudio, todavía en proyecto hacia nuevos campos. Son «ejemplos sorprendentes de la manera profundamente original en que el obispo africano sabía utilizar las fuentes filosóficas griegas, desprendiéndolas de su portada original para incorporarlas a su propia construcción teológica» (pág. 253).

Con la misma complacencia que el primer volumen recibimos este segundo, contribución extraordinaria al conocimiento de la problemática filosófica en la Edad Media. Esperamos que en el futuro se añadan a esas colaboraciones las de otros hombres especialistas que aportarán su estudio a insertar en el contexto histórico medieval la escuela de los filósofos agustinos.—J. MORAN.

CASEL, ODO: *El hombre auténtico*. Trad. del alemán por E. Ladrón de Cegama (Col. «Cristianismo y hombre actual», 46). Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, 19 x 12, 226 págs.

No pueden enjuiciarse en valor objetivo estos capítulos aquí reunidos como obra póstuma de Odo Casel. No los ha corregido él y, por tanto, aunque expresen su pensamiento, el cuadro en que se enmarcan no era el más apto para una profundización en el tema, si bien es cierto que abunda la enseñanza bíblica y la tradicional o patristica mejor. Estas charlas «fueron pronunciadas para servir un día de ayuda y de orientación a una comunidad monástica en su esfuerzo por grabar en sí cada vez mejor la verdadera imagen del hombre, puesta la mirada en el modelo divino que nos ha sido dado en Cristo. Sus circunstancias están constituidas por marco de los «Santo Ejercicios» que se practican anualmente en los monasterios benedictinos» (pág. 16). Así escribe el P. Burkhard Neunheuser en la presentación de la obra, haciendo notar que son «meditaciones de Ejercicios» y que se atienden a la *Regla* de San Benito. Por este mismo hecho, aunque sean de Odo Casel, no encuadrarían en la amplitud y en el horizonte de miras de una Colección como la presente. Están aquí y basta. La lectura es fácil, aunque la comprensión sea difícil, quizá por tratarse de guiones en algunas ocasiones. Guadarrama prodiga su publicación y nos va dando manjar, a veces exquisito, otras no tanto, para nuestro alimento espiritual.—J. MORAN.

GOENAGA, JOSÉ ANTONIO: *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia*. Estudio de Teología espiritual agustiniana en las «Enarraciones in psalmos». Madrid, Librería-Editorial Augustinus, 1963, 208 págs.

Entre la variada producción agustiniana que aparece anualmente, este libro merece un puesto de honor. Es una tesis doctoral, pero no por eso pierde el mérito a que es acreedora. La dirección del P. Antonio Orbe es ya una garantía, cuando se trata de trabajos patristicos. El autor ha logrado aquí un análisis profundo y meditado de los textos y entrando con pie firme en las *Enarraciones* ha resuelto ciertos enigmas de la cristología y de la eclesiología agustinianas, que a esta luz quedan iluminados. La espiritualidad eclesial agustiniana y su implicación en lo cristológico, adquieren un matiz y un realismo tal que nos hace vivir el misticismo realista de San Agustín. Su conclusión es clara en lo agustiniano: «Legó a la posteridad un doble punto de vista muy rico para la cristología, y la espiritualidad eclesial. La *Previvencia* de la Iglesia por el Cristo histórico. Es el misterio del sacramento grande por el cual, en la unidad misteriosa de un cuerpo más allá del tiempo y del espacio, Cristo y la Iglesia viven «en una carne y una voz». Y la *pervivencia* de Cristo por la Iglesia a través de los siglos, en marcha hacia la eternidad» (págs. 199-200).

La obra está conducida con inteligencia, y el paralelismo de los texto, estudiados en su contexto, cronológico, histórico y doctrinal. Así las debilidades y enfermedades del Cristo, sus dolores y sus quejas, reciben justo marco en el realismo vital de la cristología agustiniana, en un Cristo que *previve* los dolores de sus miembros y sigue *perviviendo* en los mismos. No faltan tampoco detalles comparativos con otros Padres, y un capítulo nutrido de convergencias y divergencias

entre S. Hilario y S. Agustín. Saludamos, pues, esta obra en el campo de la agustinología como un sabroso fruto maduro y una promesa trocada en realidad. En la limitación está el fruto maduro y una promesa trocada en realidad. En la limitación está el éxito. Cristología, eclesiología y espiritualidad agustinianas se han enriquecido con esta nueva aportación.—J. MORAN.

DEL RÍO, EMILIO: *Fe, inteligencia y teología*. La teología a la luz de la Encarnación. Congar-Chenu-Deman (Biblioteca «Razón y Fe», de Teología, 1). Madrid, Editorial Razón y Fe, 1963, 282 págs.

El problema abordado aquí por el autor es de una actualidad palpitante y su solución válida en líneas generales. Somete a un análisis minucioso y consciente los artículos de Congar, Chenu y Deman, o sus obras, que pretenden la renovación del tomismo, juntamente con la integración o menos de S. Agustín en Santo Tomás. Esos tres autores quieren «respondernos lo mejor posible a esta delicada cuestión fundamental: ¿por qué la Teología tomista (escolástica, digamos) no tiene más eficacia en la vida espiritual de la Cristiandad y en la evangelización del mundo que nos rodea?» (pág. 19). Y luego de entrar en análisis del contenido y de la intención de los tres autores citados, pasa a ver cómo ha de entenderse el método teológico como encarnación de la teología en cada momento histórico y a extraer una conclusión, aparentemente fuerte, pero real. El fundamento de la «cientificación de la teología» se hallaba en que se pensó, como dice Santo Tomás, que el «modus proprius cognoscendi» del hombre era éste. «Es ahí —continúa nuestro autor, y permítasenos la amplia cita— donde se nos plantea un angustioso problema actual: ¿es verdad que el modo propio de conocer del hombre es científico (por definición, división y razonamiento)? Y si esto es verdad, dentro de límites evidentes, ¿es aún tan evidente para el hombre que la metodología aristotélica (la concepción del hombre y de la vida y el mundo, que Aristóteles aporta a la interpretación de la revelación) es «la» verdadera filosofía o, ciertamente una filosofía, un esquema, por definición parcial de la realidad a la que muchos pensadores se han acercado de otros modos, con otras perspectivas, con otros resultados, válidos también?» y entonces, ¿podremos aún quedar simplemente fieles a la victoria aristotélica? Agrega nuestro autor: «Planteado desde otro punto de vista: si el esquema de las dos ciencias no era del todo verdad, ya que fue posible, y lo sigue siendo, una versión racional de la doctrina sagrada, ¿no es verdad, con todo, que preexisten antes *separadas*?, ¿que la revelación se hizo de un modo propio de conocimiento humano, aunque no era el científico aristotélico?, ¿que la ciencia sagrada está por encima de la ciencia aristotélica que en un determinado tiempo la encarnó? Es que entonces se sigue..., que en tanto deberemos someternos a Aristóteles hoy, cuando Aristóteles puede pesar en el conocimiento del hombre y el mundo, para los hombres de hoy, para nosotros mismos, hombres de hoy. De todos modos, una suprema soberanía de la fe nos ha de dejar en absoluta libertad, cuando la revelación nos pide —por la misma fuerza de su encarnación que exigió su versión aristotélica— que la presentemos, en su virginal fuerza de fermento, primero a las culturas que en tantas partes de la tierra no son aristotélicas ni tienen necesariamente por qué serlo» (págs. 246-247).

La razón de nuestro autor es palmaria y no es necesario insistir en ello. La Teología debe ir encarnándose en cada momento histórico y la revelación se ha hecho a los hombres y en favor de los mismos, de suerte que en su explicación habrá que usar de las categorías inteligibles para los hombres de un determinado momento histórico. La encarnación obligó a un Santo Tomás a aristotelizar el mensaje, y esa misma ha de obligarnos hoy a hacerlo en consonancia con nuestro mundo. Y a este respecto, De Río no creará en su obra que el método de San Agustín y su contenido quede integrado en el de Santo Tomás, como pretenden los tomistas que comenta, sino que es «irreemplazable» y que «la investidura (de los valores modernos) hace tanto más fácil —si lo puedo decir— la *teología existencial agustiniana*, que no la tomista» (pág. 188). San Agustín, que hace vibrar a todo el hombre en torno a la verdad y le inquieta hacia ella, es apto para nuestros días y maestro irreemplazable, «es por lo que hemos insistido, con un poco de

violencia quizá, en la actualidad irremplazable de la actitud agustiniana» (página 263).—J. MORAN.

KARRER, OTTO: *El Reino de Dios hoy*. Trad. del alemán por José Luis Bellines Covician y Santiago Velasco Arteché (Col. «Cristianismo y hombre actual», 53). Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, 387 págs.

La Colección «Cristianismo y hombre actual» que Ediciones Guadarrama ha comenzado a difundir bajo la dirección del P. José Muñoz Sendino, se ha enriquecido con esta nueva obra. En la Introducción nos dice su autor que «los capítulos reunidos en el presente libro proceden, en su mayoría, de conferencias y coloquios habidos en los últimos años». Otto Karrer es una de las grandes antenas del cristianismo en su época actual y su colaboración en el mundo de la ciencia y de la cultura a la creación de «una visión cristiana de la realidad» ha dejado sentir sus efectos en muchos ambientes. Es un hombre empeñado, a quien no escapan los detalles en lo bíblico, en lo teológico, en lo piadoso y en lo devocional, y que va señalando metas y desviaciones con garantía y con un juicio equilibrado.

Al reunir en esta obra diversos artículos, trenza un programa en torno al «Reino de Dios de hoy» y así penetra con pie firme en temas como «las religiones a la luz del cristianismo», «preparación al encuentro con Cristo», «la preparación de Dios en la historia de la salvación», «los primeros pasos de la primitiva predicación cristiana», el «Hombre-Dios en la Biblia, en la fe y en la piedad», «el Reino de Dios en la Sagrada Escritura y en la historia», la Iglesia, el sacerdocio de los fieles, la Comunión de los santos, etc., etc. Y como en toda esa corriente si no abundan las citas al texto, si abunda la erudición y la insinuación sugestiva, la nota de reflexión y de llamada profunda. Vibra al compás del espíritu y se siente responsable del mundo que trae entre manos. Conferencias y coloquios que atraen y distraen la atención de nuestro mundo hacia lo único necesario. Una obra como la presente se saluda siempre con regocijo y se recibe con aplauso, porque confiere un sabor dulce al mundo ansioso de altura y de mirada limpia. Y aquí puede mirarse nuestro mundo.—J. MORAN.

*Guía para el apostolado vocaciones (Consejo Episcopal Americano)*. Edit. Herder, 1963, Barcelona - Bogotá - Buenos Aires - Santiago de Chile - Sao Paulo, 14 × 20, 296 págs. Rústica, 86 ptas.

La América latina, por sus dimensiones, por su población, por la robustez de su fe y por el porvenir espléndido que presagia, representa hoy en todos los órdenes, pero especialmente en el religioso, una de las grandes esperanzas del mañana. A todos es bien patente cómo las fuerzas del mal procuran por todas partes y por todos los medios asaltarla para hacer en ella su presa. En esta histórica coyuntura, una de las mayores urgencias está en proveer a aquel inmenso continente de un clero proporcionado en el número y debidamente preparado en cuanto a su formación.

La Santa Sede, por medio de Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, se dignó elaborar una serie de textos vocacionales destinados a inspirar, orientar y facilitar la intensa labor que para el fomento de las vocaciones se desarrolla en nuestros tiempos por doquier. Para que esta obra fuese de mayor provecho en el apostolado vocacional de América latina, el Emmo. Cardenal Pizzardo confió al CELAM la adaptación de dichos textos a las circunstancias peculiares de la América latina.

El presente volumen, fruto de largas y exhaustivas reuniones, es de carácter doctrinal. Después de una introducción a la pastoral de las vocaciones, se pasa revista a las condiciones y requisitos para una acción de conjunto en favor de las vocaciones y se apuntan las directrices y normas canónico-morales para el incremento y desarrollo de las mismas.

La necesidad de la oración y sano ambiente familiar, los criterios y métodos de selección, la defensa contra los peligros y el constante cuidado y empeño para su floración y perseverancia, son los temas centrales del libro en cuestión. Son dignos de mencionarse los apéndices sobre bibliografía vocacional y el elenco de documentos y encíclicas papales sobre la vocación.

Formadores, maestros de espíritu, reclutadores de vocaciones, almas con corazón de apóstol, aquí tenéis un libro cuyas páginas son un grito angustioso, un reclamo incesante y un auxiliar eficaz para el fomento y cultivo de las vocaciones, empresa grave, urgente y capital en la que todos debemos estar empeñados y comprometidos.—A. LOYZAGA.

DE BRUYNE, E.: *Historia de la Estética*. 2 tomos. Edit. B. A. C., Madrid, 1963, 21 × 14, 486 y 776 págs.

Aunque partidarios de la visión artística de Eugenio d'Ors respecto al establecimiento de ciertas constantes universales, sentimos necesidad de retornar a un pasado más sereno. En un tiempo en que la «hybris» parece haber suplantado toda mesura y armonía, es dulce sumergirse en la contemplación de periodos en los que el arte perseguía la «catarsis» del alma. En ellos nos es dado abstraer de toda perspectiva engañosa, como lo quería Platón, y buscar la purificación y quietud de espíritu. La obra de Edgar nos brinda este oasis en el que ya aparece la «skigrafía» sin los excesos de nuestro tiempo.

Partiendo de Grecia nos lleva hasta los albores del Renacimiento. Y puede el lector figurarse la gama de matices variada que nuestro autor ha captado en el estudio directo de las fuentes para ofrecernos una visión de todos los sistemas filosóficos de otro modo incompleta. Y nos admira especialmente su exposición de la historia estética, en la que se advierte gran empeño y objetividad, diría un mimo depurativo, pues el Prof. De Bruyne es consciente de la trascendente influencia de la Hélade en la cultura de Occidente. Su conocimiento exacto nos ahorraría muchos descubrimientos del Mediterráneo de autores de nuestros días.

Es evidente que De Bruyne ha utilizado fuentes, ¡cómo no! Pero su personalidad es bien manifiesta a través de las apretadas páginas, fruto de veinte años de especialización. Por eso la B. A. C. no ha dudado en incorporar sus experiencias al caudal ya crecido de sus aportaciones a la cultura. La obra tiene dos tomos: I) *La antigüedad greco-romana*. II) *La antigüedad cristiana. Edad Media*. El orden seguido: por escuelas, sistemas, tendencias, etc., y dentro de ellas, el cronológico. Invitamos a nuestros lectores a comprobar por sí mismos lo vasto de los conocimientos y racional erudición del Prof. E. de Bruyne, puestos al servicio de la flor y nata de la cultura de Occidente. La edición, como de costumbre, esmerada.—J. LANCHAS.

GREENSLADE, S. L.: *The Cambridge History of the Bible*. Cambridge University Press, 1963, 25 × 16.5 cm. 590 págs.

Conocido es el verso referente a la emulación existente entre las Universidades de Oxford y Cambridge, en el que aparecen graciosamente colocados Fisher y Moore. Pues bien, he aquí una obra en la que se demuestra que la emulación de estas «stone universities» va poco más allá de la «Cambridge Boat Race»... Un profesor de Oxford, en colaboración con prestigiosos investigadores de Cambridge, Yale, London, Nottingham, Copenhagen, etc., ha reunido el fruto de muchos anhelos comunes. La colaboración presenta ventajas enormes. Y buena prueba de ello es la exhaustiva Historia de la Biblia, obra de grandes dimensiones. El primer volumen abarca desde la Reforma hasta nuestros días; la obra de G. W. H. Lampe, casi terminada, comprende desde S. Jerónimo al Renacimiento. En terminología usual pueden incluirse dentro de la Propedéutica Bíblica. Y en este campo pasa a ser una obra representativa y definitiva, utilísima como libro de consulta.

Desde los albores mismos de los primeros estudios bíblicos serios hasta la crítica textual moderna, han ocurrido muchos percances y se han cambiado muchos conceptos. Todos estos matices son aquí recogidos con un criterio científico inmejorable. El estudio de las versiones múltiples llevadas a cabo en Occidente son la base de esta completa obra de colaboración, cuyas secciones han sido encomendadas a los respectivos especialistas.

No menos apreciable es el criterio depurador seguido en la colección de planchas de las más valiosas ediciones. Entre ellas: las primeras ediciones impresas alemana, holandesa, etc... Igualmente aparecen las famosas políglotas. El manejo

es notablemente facilitado por completos índices. En una palabra: toda la tradición de las más prestigiosas universidades del Viejo Mundo vertida en una obra que será clásica para todo estudioso de la Biblia.

La Cambridge University Press se ha esforzado, con éxito, por estar a tono con el contenido. El resultado es una presentación clarísima y de óptimo gusto artístico.—J. LANCHAS.

**PADRE MANUEL CANÓNIGA.**—*Pilar de Jesús. Una apasionante historia sobre la santa vidente de nuestros días.* Bogotá (Colombia) 1963.

Esta biografía de la Madre Pilar de Jesús Izquierdo y Albero, que el P. Manuel Canóniga editó hace unos años, se reimprime enriquecida para solaz de sus hijas y admiradoras y, en último extremo, para contribuir a la gloria de Dios, vértice de toda cultura y de toda especulación sapiente. La vida de Pilar de Jesús Izquierdo es una vida de radicales contrastes, forjada en una lucha sin tregua, desde el momento en que la asistencia de Dios la destaca con sus dones, haciéndola brillar en todos los medios sociales donde había de desenvolver sus actividades. Cumple consignar ante todo su humilde cuna, y pese a los factores negativos que constituyen la base de su vida humana para acusar su personalidad, la existencia de esta mujer es una constante ascensión que la constituyen en meta de la curiosidad, del respeto, de la admiración o de... la censura y el vejamen.

Todas las etapas que jalonan esta vida están constituidas fundamentalmente por la tribulación y por las cruces, ya de la enfermedad, ya de la persecución; y ofrecida su vida en holocausto, vemos las cruces convertidas en acciones recónditas y maravillosas de curaciones providenciales, testimoniadas por documentos notariales que evidencian irrecusablemente el favor de Dios hacia su alma escogida, batida en los moldes del dolor, en una humilde buhardilla de la ciudad aragonesa que la vio nacer y que se convertiría pronto en un centro palpitante de peregrinaciones por las portentosas curaciones de la enferma, y por el ambiente de santidad que animaba y vivificaba allí, en el número 24 de la calle zaragozana de Cerdán, todo acontecimiento y toda historia. Allí se formó lentamente bajo sus influencias bienhechoras el llamado «Rebañito de Jesús», integrado por una selección de personas cada día más extensa y afianzada en la admiración y reconocimiento de los dones y favores de Pilar Izquierdo. El día 8 de diciembre de 1939, y durante el santo sacrificio, la ciega recobraba la vista, la sorda captaba los sonidos, los quistes desaparecían y los miembros frágiles y exangües florecían en carnación sana y delicada.

El capítulo más interesante de la vida de Pilar Izquierdo hace referencia a sus actividades de fundadora de la «Obra de Jesús», extendida por barrios y suburbios, en aras del ideal misionero y de la fraternidad del Evangelio del Amor y hostilizada brutal y sangrientamente. En la actualidad, la obra de la Madre Pilar ha sido consagrada con el beneplácito de la Sagrada Congregación de Religiosos, aprobadas y sancionadas sus Constituciones y la Providencia sigue inspirando a las «Misioneras de Jesús y María», aquende y allende los mares.

El P. Canóniga, autor de este libro, pone en él sus dones de artista de ricos sentimientos humanos. El teje y levanta todos los hilos de este drama humano y divino que se repite por designios de Dios de vez en vez para edificar las grandes empresas del espíritu, casi siempre realizadas y labradas entre el fango de las pasiones y la mediocridad espiritual, que obstaculizan el vuelo de las almas desbordantes y caudalosas. El P. Canóniga aporta en la empresa noble sus conocimientos indiscutibles en la materia, su generosidad de ideales, su arte espontáneo y bello que contribuyen a exaltar y honrar esta apasionante y hermosa historia de nuestros tiempos.—PADRE MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE.

**POCH, J.:** *Don Gaspar Juan de la Figuera, Obispo y Visitador. Sus relaciones con San José de Calasanz.* Separata de *Analecta Calasanciana*, n. 8, julio-dic. 1962, Madrid, 353-463 págs.

Fruto de investigación lenta y paciente es el presente trabajo que nos ofrece el escolapio P. José Poch acerca del obispo ilerdense De la Figuera, quien tuvo por secretario predilecto al futuro S. José de Calasanz. Ha dedicado el autor tanto tiempo a buscar y reunir documentos con el fin de ofrecer la biografía lo más

completa posible de dicho ilustre prelado y notar «su influyente proyección en la personalidad de un sacerdote, fundador de Orden docente y Santo de la Iglesia Católica».

Afortunado ha sido el trabajo del P. Poch en este doble aspecto, como lo prueban los numerosos documentos inéditos reproducidos en buena parte en dieciséis páginas, la copiosa bibliografía, las extensas y completísimas notas. Lástima que éstas, contra la voluntad del autor, vayan al final del trabajo, lo que dificulta su consulta.

Entre los documentos alegados juega un papel importante la declaración que firmó en 1637 S. José de Calasanz, relatando lo actuado en las Cortes de Monzón (jun. - oct. 1585) con relación a los agustinos. Consignamos las siguientes líneas aclaratorias de este punto, sobre el que pensamos volver con más detención. Queda aún sin identificar totalmente la persona del P. Francisco Aguilar, nada extraño, ya que «por aquellos años hubo tres agustinos homónimos (*Ensayo* I, 47); sin duda es el que pasó a la Reforma de la Provincia de Aragón, y que en aquel entonces era catedrático y prior de Lérida. No creemos deba tomarse la palabra Congregación en un sentido estricto; se trataría más bien de conversaciones entre los personajes citados por el Santo, el cual sólo actuó como amanuense, en su calidad de Secretario del Obispo. Fruto de las conversaciones fueron los despachos al Rey, a su Confesor, etc. Tema: la Reforma de la Provincia de Aragón, iniciada por Fr. Rodrigo de Solís en 1569, quien moría a primeros de 1583. Los celantes, temiendo el fracaso de la Reforma, consiguieron del P. General, por mediación del Rey, el nombramiento de un Vicario General en la persona del Padre Francisco Mansilla. Celebrado el capítulo en el mes de mayo del mismo año, salió elegido Provincial el P. Satorre, cuyo primer cuidado fue enviar delegado a Roma con la misión de conseguir, como sucedió, la supresión del cargo de Vicario General. Vuelto el P. Mansilla a su Provincia, los celantes, entre los que se contaba el P. Aguilar, reunieron las acusaciones y cargos contra el P. Satorre, y esto es lo que se trató en Monzón con vistas al Capítulo que había de celebrarse en 1586. El Rey, desde Monzón (sept. 85) pide al P. General nombre un Vicario General y le señala tres nombres: PP. Mansilla, G. de Saona y H. de Peralta; el P. General accedía en principio a nombrar Comisario al P. Saona (nov. 85); luego le nombró Presidente del futuro Capítulo (jul. 86); pero el Presidente fue el portugués Fr. Agustín de Castro, «Vicario General y Comisario Apostólico de las Provincias de España» (oct. 86), siendo elegido Provincial el propio P. Saona, que ya había ejercido el cargo en vida del Reformador. Con esto se calmaron los ánimos de los celantes. Este fue el fruto de las gestiones realizadas en Monzón por el P. Aguilar, que bien se ve ninguna relación tienen con la Recolección, y prueban la no intervención de S. José de Calasanz en los inicios de la misma.—I. ARAMBURU CENDOYA.