

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VIII



Fasc. III

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE

1973

SUMARIO

| ARTICULOS | págs. |
|--|-------|
| LOPE CILLERUELO, <i>III.- ¿Quién es Dios?</i> | 401 |
| FERNANDO CAMPO, <i>Antecedentes de la Ley fundamental de la Iglesia</i> | 449 |
| FIDEL VILLAROEL, <i>Fray Jerónimo Román, historiador del siglo de oro</i> | 489 |
| | |
| TEXTOS Y GLOSAS | |
| JULIÁN EZCURRA, <i>Panorama actual de la música litúrgica</i> ... | 499 |
| TEÓFANES EGIDO, <i>San José y el Evangelio de la Infancia</i> | 513 |
| | |
| LIBROS | 517 |

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Fernando Campo
ADMINISTRADOR: Fidel Casado
CONSEJO DE REDACCIÓN: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCION - ADMINISTRACIÓN
Estudio teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfono 227678 y 227679
Valladolid (España)

SUSCRIPCION:
España: 250 ptas.
Extranjero: 5 dólares U.S.A.
Números sueltos: 100 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. legal: VA. 423 - 1966

Impresos en los talleres de Ediciones Monte Casino
Benedictinas.- Zamora

III.- ¿Quién es Dios? ¹

VIII. SEMEJANZA E IMAGEN

Bibliografía.

1. ALLERS, R., "Les Idées de Triade et de Mediation dans S. Augustin". en *Augustinus*, 5 (1958) 244-524.
2. BERLINGER, R., *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt, 1962.
3. BIGELOW, C., "Mirror of the Trinity, en *Priestly Studies*, 24 (1955) 20 s.
4. BOYER, C., "L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne", en *Gregorianum* 27 (1946) 173-199; 333-352.
5. DELAHAYE, K., "Die "memoria-interior": Lehre des Hl. Augustinus und der Begriff der "transzendentalen apperception" Kants, Würzburg, 1936.
6. EIJKE, J., "St. Augustine's Commenta on *Imago Dei*", en *Classical Folia*, Supplement, III, Worcester (Maas), 1960, p. 95.
7. GARDEIL, A., *La Structure de l'âme et l'expérience Mystique*, Paris, 1927.
8. HADOT, P., "L'Image de la Trinité dans l'âme, chez M. Victorinus, et chez St. Augustin", en *Studia Patristica* VI (Berlin, 1964) 409-442.
9. KRETSCHMAR, G., *Studien z. frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956.
10. LADNER, G. B., "St. Augustine's Conception of the reformation of man to the image of God", en *Aug.Mag.*, I, 867-878.
11. GABRIEL, L., "Sinn und Wahrheit", en *Symposion* (public. por R. Wisser, Tübingen, 1960.
12. LEWIS, G., *Le Problème de l'Inconsciente et le Cartesianisme*, Paris, 1950.
13. MADER, J., *Die logische Struktur des personalen Denkens* (bei Aur. Augustinus, Wien, 1965.
14. MCCOOL, G. A., "The ambrosian origin of St. Augustine's theology of the Image of God in man", en *Theol. Studies*, 20 (1959) 62-81.

1. Cfr. *Estudio Agustiniano* 8 (1973) 271-296.

15. MARKUS, R. A., "Imago and Similitudo in Augustine", en *Rev. Et. August.* 10 (1964) 125-145.
16. MAYER, C. P. *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969.
17. NEDONCELLE, M., "L'intersubjectivité humaine, est-elle pour St. Augustin une image de la Trinité?", en *Aug. Mag.* I, 595-602.
18. PAULEY, W. C., "St. Augustine, on the image of God", en *Hermathena*, 45 (1950) 403-422.
19. POEHLMANN, H. G., *Analogia entis, oder Analogia fidei?* Göttingen, 1965.
20. SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.
21. SCIACCA, M. E., "Trinité et Unité de l'Esprit", en *Aug. Mag.* I, 451-462.
22. SOMERS, H., "Imagen de Dieu, et illumination divine: sources hist. et élaboration augustinienne", en *AugMag.* I, 451-462.
23. Id., "L'Image, como Sagesse", en *Rech. August.* III, 403-414.
24. SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, München, 1927.
25. TREMBLEY, R., "La théorie psychologique de la Trinité chez St. Augustin, en *Études et Recherches*, 8 (1952) 85-109.
26. TURRADO, A., "Nuestra imagen y semejanza divina" en *Miscell. Patristica*, (*La Ciudad de Dios*, Escorial, 1969, p. 358-385. El P. Turrado tiene otros estudios anteriores y complementarios.

a) *El punto de partida.* En tiempo de Agustín, nadie dudaba: el hombre es "semejanza e imagen de Dios", de un modo u otro¹. Agustín mismo había discutido ese punto². Pero, al incorporarse al "movimiento platónico", se vio forzado, como los demás Padres, a traducir el mensaje cristiano a una mentalidad y a un lenguaje platónicos. El Platonismo estaba dominado por dos principios fundamentales: el *principio de la Idea* y el *principio de la jerarquía*. El primero quedaba planteado en el *mito de la Caverna*: en este mundo sensible no vemos realidades originales, sino sólo imágenes, sombras; pero en esas imágenes se oculta y al mismo tiempo se revelan las ideas; por ende, es posible llegar por la imagen a la realidad original.

Esa presencia real del original ideal en la imagen permite la Comunicación o mediación; este es nuestro principio de redención y de salvación. Tal es la importancia de la *contemplación*: lo invisible es inaccesible; en cambio, "ver" es experimentar, recibir la comunicación, participar. Ver el rostro de Dios significa estar cerca de Dios, culto, piedad, etc.³. Podemos muy bien, como en el caso de los otros Padres, hablar de un "cristianismo platónico", ya que Agustín nos da una versión platónica, a su modo, del mensaje bíblico y tradicional de la Iglesia, al aceptar ese mundo simbólico que es imagen y semejanza del mundo ideal y original.

Lo mismo acontece con el segundo principio fundamental de los platónicos. El Mundo es una Jerarquía ontológica y lógica al mismo tiempo. En la cima de la Pirámide reina el Sumo Bien (Dios). Después vienen el Mundo de las Ideas, las almas, los cuerpos vivos, los cuerpos azoicos. Según se va descendiendo en la escala, la participación en el Bien Supremo es cada vez más tenue; pero siempre hay algo de participación. En cuanto al hombre, como espíritu caído, está en el mundo en una "región de deseme-

1. MERKI, H., "Ebenbildlichkeit", en *Reallex.f.Ant. und Christ.* IV, 453; THEILER, W., *Porphyrius und Augustinus*, Halle, 1933; HUBER, G., *Das Sein und das Absolut*, Basilea, 1955. Cfr. Ciceron *De natura Deorum*, libro II.

2. El maniqueo se sentía imagen y semejanza de Dios, porque era divino, parte de Dios; además, por la *participación* en la luz y en la gnosis. La interpretación que S. Ambrosio daba del hombre como imagen y semejanza de Dios influyó en la conversión de Agustín.

3. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 21.

janza”: tiene que regresar a la “Alma Región luciente”, valiéndose de la mediación y participación de la escala óptica, que marca la paralela escala lógica. Es el método de las “ascensiones”; es la contemplación, que es participación.

Sería un craso error hablar de “platonismo cristiano”, como si Agustín hubiese traducido el mensaje platónico al lenguaje y mentalidad cristianos. Precisamente la teoría de la *imago* nos libera de ese error. Agustín no parte ya de una “ontología griega”, sino de una “antropología cristiana”; no parte del Ser, sino de la Persona, aunque trata de reunir ambas categorías: la imagen de Dios es el hombre exclusivamente. Los demás objetos son sólo semejanzas analógicas.

En efecto, en oposición al platonismo, Agustín nos implanta en una Creación, en un Mundo creado y no en un Mundo *natural*. Aunque en principio se diría que el espíritu humano es imagen de Dios en cuanto tiene de sí mismo memoria, entendimiento y voluntad inmanentes⁴, sin embargo, al analizar más profundamente el problema, la imagen de Dios se nos disipa; sólo podemos conservarla, si ese espíritu humano logra unirse al Dios absoluto y necesario, al Dios eterno⁵. La “ontología cristiana” no es “cósmica”, sino “personal”, en cuanto que nos presenta la persona humana como expresión de la relación entre la Idea y su imagen, entre Dios y la criatura⁶. Tenemos, no una *analogía entis*, en sentido griego, sino una *analogía mentis* en sentido cristiano. Es una analogía que busca por todas partes la unidad y la integración, y de ese modo nos obliga a afrontar el problema de una ontología personal, de la unión de la Persona con el Ser, que la Edad Media disoció y la Edad Moderna disoció más aún. Volver a S. Agustín representa volver a enlazar con la antigua tradición cristiana de los Padres.

Podemos hablar de un Agustín platonizante al principio de su carrera. Nos declara que el alma humana es divina⁷, dejándonos

4. Cfr. MADER, J., *Die logische Struktur des personalen Denken*, p. 134.

5. Id., p. 136ss.

6. Id., p. 201-221.

7. *Divinum animum mortalibus inhaerentem. C. Acad. I. 1, 1 PL 32, 905; Impetremus ut te tibi reddat (Ibid); Illud ergo, illud tuum... illud ipsum, quod in te divinum nescio quo vitae huius somno veteraque sopitum est... excitare decrevit. Ibid. I, 1, 3 col. 907.*

apenas dudar de que se trata del *Unum in nobis* de los Platónicos⁸ aunque tenga de Dios un concepto cristiano. Su teoría del conocimiento parece inclinarlo hacia la anamnesia⁹, lo que implica una preexistencia¹⁰, si bien nunca se pronuncia con firmeza total. Su teoría del “sabio” parece también inclinarlo a admitir, con los clásicos, que el sabio posee un fondo permanente e inalterable, que equivale al *quid divinum*¹¹. Todo eso no es difícil, si se trata de un Dios inmanente. La dificultad sobreviene, cuando se habla de un Dios cualitativamente trascendente, como acontece entre los cristianos. ¿Es posible todavía afirmar que en el hombre hay un *quid divinum*? Pasamos de la emanación a la creación, y sólo nos es ya permitido hablar de una “imagen de Dios” estampada en el alma humana por una voluntad trascendente¹².

b) *La Imagen perdida*. La tesis de que la imagen de Dios se perdió en el pecado original, va ligada a la polémica antimaniquea. Dios creó bien todas las cosas; los males no provienen de Dios, sino del hombre. No se trata pues de la imagen que se estudiaba en el Clasicismo, sino que se trata de una imagen que existía en el hombre antes del pecado, y no existía en él después del pecado. Como veremos, se trata de una imagen “sobrenatural” o bíblica, pero no se trata de la “imagen formal” con que Dios creó al hombre en cuanto hombre¹³.

A esta polémica pertenecen las papeletas de las 83 *Questio-*

8. *Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit agnoscit. Solil. I, 1, 4 PL 32,871.*

9. *Disciplinas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt dicendo, et quodammodo refodiunt... Solil. II, 20, 34 col. 902; Non sinet ille, cui me totum dedi, quem nunc recognoscere caepit. C. Acad. II, 1, 2 PL 32, 920*

10. *Tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. De Quant. animae, 20, 34 PL 32, 1055.*

11. *C. Acad. III, 14, 32 PL 32, 951.*

12. En el *De Moribus Ecclesiae* pregunta Agustín qué es lo mejor que hay en el hombre y responde que la virtud, a la manera que en los *Soliloquios* respondía que la verdad. Se trata del mismo problema, a saber, de la “inhabitación” de un valor en el alma, sobre el que se pregunta si es inmanente o trascendente. En los *Soliloquios* se hacía Agustín la ilusión de la inmanencia, que podría demostrar la inmortalidad del alma (*Solil. II, 19, 33 PL 32, 901*). Aquí, por el contrario, opta por una virtud trascendente, que sólo puede ser Dios (*De Mor. Eccl. I, 6, 9s PL 32 (1315)*). El mismo método emplea para demostrar la existencia de Dios en *De lib. arb. II, 15, 39 PL 32, 1262*.

13. *Insuflatio conversa est in animam viventem. Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere... Tunc enim spiritualis factus est, cum in Paradiso... Dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. Id., II, 8, 10 col. 201.* El pasaje aludido es *I Cor. 15, 44ss.*

nes (año 388). En la q. 51, la pérdida de la imagen va ligada a un texto paulino¹⁴ y se distinguen dos hombres, el *terreno* y el *celes- te*, cada uno de los cuales tiene su correspondiente imagen, aun- que se den juntas en el mismo sujeto¹⁵. No sólo no se perdió la imagen del hombre en cuanto hombre, sino que Agustín en ese pa- saje mantiene todavía el argumento tradicional, que se venía uti- lizando desde los sofistas: el hombre es imagen de Dios incluso en cuanto al cuerpo, ya que camina erecto, y tiene los ojos en la frente mirando al cielo. Se distinguen finalmente en ese pasaje la "imagen" y la "semejanza". Semejanza es el género, e imagen es la especie¹⁶. Todas las cosas las creó Dios a su semejanza, pero sólo al hombre lo creó a su imagen. De este modo tenemos dos tipos de semejanzas: a) aquella por la que todas las cosas son semejantes a Dios; b) aquella por la que el hombre espiritual imi- ta la santidad y sabiduría de Dios. En la q. 67 se dice claramente que la imagen perdida en el pecado, fue la filiación, la forma de hijos¹⁷.

No podemos extrañarnos del modo con que habla de la ima- gen de Dios en el *De Quantitate Animae*, escrito poco después de su bautismo. Dios es el Creador y la mente humana es una cria- tura: sería mero orgullo pensar que la mente tiene la naturaleza divina; precisamente nos unimos a Dios por medio de la mente, es decir mediante una *subjunctio*¹⁸. La imagen tiene pues carác- ter cristiano y equivale a una "impresión"¹⁹. Ya no es aquella ima-

14. *Ei (Adamo fuisse cadere, imaginem Dei et similitudinem amit- tere. Ac per hoc ipse renovatur. De Div. QQ. 83, q. 51, 1 PL 40, 32.*

15. *Cum hommo possit particeps esse sapientiae secundum interio- rem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formatur. Id., id.* Por eso el espíritu humano es imagen "for- mal".

16. *Id.* col. 33s.

17. *Homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso re- mansit tantummodo creatura... ipsa quae nondum vocatur filiorum for- ma, sed tantum vocatur creatura, liberabitur a servitute interius. De Div. QQ. q. 67, 4 col. 67.* Muchos creen que Agustín en su primera época tiene como fuente continua y general a S. Ambrosio. Cfr. R. A. MARKUS, "Imago and Similitudo", en *Rev. Et. August.* 10 (1964).

18. *Fit Deo similis quantum datum est, dum illustrandum illi atque illuminandum se subjicit (animum). Et si maxime ei propinquat sub- jectione ista qua similis fit, longe ab eo fiat necesse est audacia, qua vult esse similior. De Mor. Eccl. I, 12, 20, PL 32, 1320).* Así establece Agustín bien la trascendencia cualitativa de Dios, enfrentándose con la dificultad de la imagen: *omne quod est, aut Deus, aut creatura est. Ibid. I, 13, 23 col. 1321).*

19. *Dicit Paulus, conformes fieri nos imaginis Filii Dei (Rom. 8,*

gen de los Soliloquios, que cada cual descubre dentro de sí mismo, si entra en sí mismo; pero ahora se crea Agustín una nueva dificultad, al mezclar la imagen de la Biblia con la imagen de la Filosofía. Para definir su concepción cristiana, se coloca en la perspectiva de la creación; pero está bien informado por la Filosofía de los dos problemas diferentes, la imagen y la semejanza, la primera sustancial y la segunda cualitativa, tal como presentaban los estoicos el *quid vinum* y el *sequere Deum*:

“Con razón se le preceptúa en nuestros Misterios que desdén todo lo corpóreo y renuncie a todo este mundo al que desea llegar a ser tal cual fue hecho por Dios, es decir, semejante a Dios²⁰.

Me parece que el alma es semejante a Dios... ¿Piensas que era difícil para Dios hacer algo semejante a El, cuando ves que nosotros podemos hacerlo en tanta variedad de imágenes?...

No hay que admirarse de que el alma no tenga tanta potencia como Dios, a cuya imagen fue hecha²¹.

Que se retire de los sentidos, que se regocije en sí misma, y se rejuvenezca para Dios... Lo cual es imposible, si no se reforma según la imagen de Aquel, que nos dio esa imagen para que la custodiáramos como un tesoro precioso y carísimo... Por eso, el hombre tiene que ser por la clemencia divina reformado, pues por su bondad y poder fue formado²².

El panorama cambia, al enfrentarse con un pecado original “histórico” en el *De Genesi contra Manichaeos*. Guiado por S. Ambrosio, y arrastrado por su dialéctica contra los maniqueos, tiene que confesar que en el pecado de Adán se perdió la imagen de Dios: así comenzaron todos los males de la tierra! La situación no deja de ser curiosa, ya que en este libro Agustín repite que el mismo cuerpo humano es imagen de Dios²³ como lo es el alma por su propia definición²⁴: sin embargo, la imagen se perdió en el pe-

29); *dicit Propheta, Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ps. 7, 4). Id., I, 16, 32 col. 1323).*

20. *De quant. animae, 3, 4 PL 1037.*

21. *Ibid., 2, 3 col. 1037.*

22. *Ibid., 28, 55, col. 1067 “Cfr. TURRADO, l. c., p. 362s.*

23. *Per peccatum hominis terra maledicta est... De Gen. c. Manich. I, 13, 19 PL 34, 182; Corpus nostrum sic fabricatum est, ut indicet nos meliores esse quam bestias. Omnium enim animalium corpora... inclinata sunt ad terram, et non sunt erecta sicut hominis corpus. De Gen. c. Manich. I, 17, 28 col. 187. Cfr. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 8.*

24. Así lo habían entendido los platónicos. Así lo entiende S. Agustín; al decir a continuación: *Quo significatur etiam animus nostrum in superna sua id est, in aeterna spiritualia erectum esse debere. Ita intelligitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei. Id, id.).*

cado²⁵. ¿Qué se perdió, pues, en el pecado? La semejanza con Dios, la inmortalidad, la perfección, es decir, una imagen "sobrenatural". Estamos así en S. Ambrosio, el cual toma de Filón esos dos tiempos de la creación del hombre, primero *de limo terrae* y segundo *ad imaginem suam*²⁶. En el párrafo que aquí citamos, Agustín rechaza la opinión que tienen los maniqueos, a saber, que según los católicos, Dios es antropomorfo:

"Sepan que los fieles espirituales, educados en la disciplina católica, no creen que Dios quede definido en una forma corpórea; y que cuando se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, se dice según el hombre interior, en el que residen la razón y el entendimiento; por eso, tiene potestad en los peces del mar... Cuando dijo, Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, añadió al momento: y domine en los peces del mar... dándonos a entender que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto a esa potestad, con que domina a todos los brutos²⁷.

En el *De vera Religione* se marca la relación imagen-semejanza de este modo: El Hijo es Semejanza total del Padre, ya que procede de El, y es la Forma no formada; las demás cosas son sólo semejanzas, en cuanto son creadas según esa Forma y participan de ella: no son *ex ipsa, sed per ipsam*. Pero la criatura racional fue creada *ad imaginem et similitudinem*, pues percibe la verdad. Tenemos entonces tres expresiones: *ex ipsa, ad ipsam, per ipsam* (el Hijo, el hombre, los brutos)²⁸. De ahí deduce Agustín que las mismas tres concupiscencias radicales son rasgos "divinos en el hombre", ya que aunque desviados por el pecado original, conservan su tendencia verdadera²⁹.

Un texto extraño sirve a Agustín para afirmarse en su pensamiento. Al explicar la miseria humana, a pesar de que el hombre es imagen de Dios, cita un texto del Salmo 38,7: *quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur*. Pero por un truco ingenioso, Agustín invierte los términos y replica: *quamquam*

25. Agustín conoce ya la distinción de Filón. Cfr. *De Gen. c. Manich.* II, 7, 9, col. 201.

26. *Id., id.*

27. *Id., I, 17, 28 col. 186. Id., q. 68, 2, col. 71.*

28. *De vera relig.* 44, 82 PL 44, 159.

29. *Invicti esse volumus, et recte, habet enim hoc animi nostri natura post Deum, a quo ad eius imaginem factus est. Id., 45, 85, col. 160; Si nostra natura in praeceptis et imagine Dei manen, in ipsam corruptionem non relegaretur. Id., 46, 88 col. 161.*

homo vane conturbatur, in imagine ambulat. De Trinitate, XIV, 4, 6, PL 42, 1040. El hombre perdió muchas cosas en el pecado original, pero no perdió la imagen. Así se libera de lo que parecía una contradicción. En suma, Dios creó al hombre sabiendo que iba a pecar, pero no a deshacer enteramente la obra de Dios, aunque el “hijo de Dios” se convirtiera en “hijo del diablo”. Por eso se retractará de haber hablado con excesiva exclusividad, al afirmar que el hombre había perdido la imagen de Dios.³⁰

El carácter específico de la imagen es su relación de origen, su causalidad, en el espejo, en un retrato, en un hijo: hay siempre un *principium coniunctum*. En cambio, dos gemelos son semejantes, pero no hay derivación del uno al otro. En cuyo caso, la creación cristiana exige un nuevo tipo de participación y de mediación, pues ya no nos sirven ni la participación ni la mediación platónicas. Se trata ahora de impresión-expresión³¹.

La imagen que se busca ha de ser una imagen “formal”, es decir, que refleje la racionalidad espiritual de Dios. Tal imagen sólo podrá ser el espíritu humano, el alma; ese espíritu humano o alma es ya participación formal en Dios y mediación³². Además, el texto sagrado, al expresarse en plural, indica que la imagen ha de ser “trinitaria”³³. En el *Contra Adimantum*, escrito dentro de la misma polémica antimaniquea, insiste Agustín en la pérdida de la imagen, pero relacionándola ya claramente con el Bautismo y con la imagen del diablo: dicen los maniqueos que el N. y el A. Testamento se contradicen: el Génesis habla de la imagen de Dios, y S. Juan habla de los hijos del diablo (Jo. 8, 44). Entiende Agustín

30. *Retract.* I, 25 PL 32, 628: *Non ita accipiendum est, quasi totum amisserit homo quod habet quod habet imaginis Dei. Nam si omnino amississet... Sed si totum amississet...*

31. *Imago tunc est, cum de aliquo exprimitur.* De Gen. ad litt. imp. I. 16, 57 PL 34, 242.

32. *Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius, sicut in speculo, pictura filio... Imago tunc est, cum de aliquo exprimitur... Quapropter etiam similitudo Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo; quia non participatione alicuius similitudinis.* De Gen. ad litt. 16, 57 PL 34, 242.

Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est, et ad ipsam... Recte igitur secundum hoc quod interius et principale hominis est, id est secundum mentem accipitur Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Id., 60, col. 243.

33. *Non dictum intelligamus singulariter, sed pluraliter Faciamus... quia non ad solius Patris, aut solius Filii, aut solius Spiritus Sancti, sed ad ipsius Trinitatis imaginem factus est homo.* Id., 61 col. 244.

que el Génesis habla *ante peccatum* y S. Juan habla *post peccatum*, refiriéndose a los pecadores e infieles:

“De tres modos se toma en las santas Escrituras el nombre de hijos: primero, según la naturaleza, como Isaac es hijo de Abraham...; segundo, según la doctrina, y así decimos de alguien que es hijo de quien le enseñó la doctrina; el Apóstol llama hijos a los que enseñó el Evangelio (*I Cor 4,14s*); y tercero, según la imitación, como el Apóstol nos llama a nosotros hijos de Abraham... Los pecadores son, pues, hijos del diablo en cuanto aprenden de él y lo imitan... Así el Apóstol habla de una “espiritual conformación”, al decir que el hombre fue hecho a imagen de Dios. Nos invita a desnudarnos del hombre viejo y a revestirnos del nuevo, porque perdimos la imagen y hay que renovarla. ...Hijos de Dios son, pues, los hombres renovados según su imagen, los que se han hecho semejantes a él hasta amar a sus enemigos... La misma Escritura atesta que eso está en nuestro poder, ya que dice, propuesto por Dios: Les dio poder de hacerse hijos de Dios (*Jo, 1,12*).³⁴

Aunque está claro que en todos estos textos no se trata de la imagen formal de Dios, cabe todavía una cierta confusión. A veces, como en los textos citados, nos habla de una filiación (sobrenatural) que se perdió en el pecado original. Pero a veces dice que se perdió el Paraíso, no de virtud o gracia sobrenatural, sino en el sentido de inmortalidad o felicidad, que se presentan ya como *natura prima*, ya como privilegio: Así en el Sermón 259, que suele datarse en estas fechas, nos dice:

“Como el hombre fue formado en el día sexto a imagen de Dios, así en el tiempo actual, que es como el día sexto de la Historia, somos renovados en el Bautismo... Y terminadas las etapas de los siglos, volveremos a aquella inmortalidad y bienaventuranza, de la que el hombre cayó³⁵.”

A partir de aquí puede continuarse en la obras de Agustín el estudio de esos diferentes aspectos de la llamada “imagen de Dios”, ya en cuanto análisis filosófico, ya como exégesis bíblica. En realidad, ya no se halla novedad alguna; todo depende de las interpretaciones que se den a los textos paulinos, o de las fuentes que utilice Agustín. Por otra parte, ese punto no interesa apenas para nuestro estudio de “ver a Dios”. En cambio, nos interesa mucho más seguir la indicación que Agustín nos daba siguiendo a S. Hilario y S. Ambrosio, al considerar la imagen como “analogía

34. *C. Adimantum*, 5,2 PL 42, 138.

35. *Serm.*, 259, 2 PL 38, 1198.

de la Trinidad" según el término *Faciamus* en plural, identificado con el *ad imaginem Dei fecit*. La imagen será pues una y trina, como Dios ³⁶.

c) *La imagen trinitaria*. Agustín había propuesto diversas tríades, según el espíritu del Neoplatonismo, y por ende de carácter filosófico y no bíblico. Así tenemos:

Modus - Sapientia - Admonitio, o bien: *a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connecteris summo Modo* ³⁷; *quod sit omnium rerum principium sine principio, —quantusque in eo maneat intellectus—, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit* ³⁸;

Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit ³⁹;

Ut sit, ut hoc ve illud sit, ut in eo quod est maneat; causa, species, manentia ⁴⁰;

Esse, species et ordo ⁴¹;

Moderata, formata, ordinata ⁴²;

36. Hadot (l. c., p. 424) estima que Agustín no distingue entre imagen y semejanza, porque en cada pasaje no hace las distinciones oportunas; en ese sentido tiene algo de razón. Pero en realidad existen tales distinciones, como se ve siempre que es necesario apurar un concepto. Al marcar las diferencias entre M. Victorino y Agustín insiste Hadot en la "ontología" de M. Victorino (ontología griega), mientras Agustín se reduce a la Mente y aun a la parte superior de la misma; va hacia un subjetivismo. M. Victorino busca "sustancias", mientras Agustín busca "relaciones dentro de una sustancia". Schindler, por su parte, se pregunta si, según Agustín, el hombre es *imago* o más bien *ad imaginem*, inclinándose a favor de la segunda fórmula. En realidad, Agustín afirma las dos cosas, ya que las fórmulas son complementarias: el hombre es imagen porque fue creado *ad imaginem*; además, la *vocatio-conversio-formatio* es general para todas las criaturas.

37. *De Beata Vita*, 4, 32-35 PL 32, 975s. Cfr. *Solil.* I, 8, 15 PL 32, 877 y 869ss.

38. *De Ordine*, II, 5, 16 PL 32, 1002.

39. *De div. QQ.* 83, q. 18 PL 40, 15. Con frecuencia anotan los autores la imperfección de estas primeras fórmulas, que unas veces parecen perjudicar a la doctrina de la Encarnación con su *actio inseparabilis ad extra* y otras veces parecen superar la doctrina de las atribuciones, dando a cada Persona una acción distinta, y utilizando el término *Dios tripotente*, aunque sin llegar a un triteísmo; también parece exagerada la pretensión de llegar a una verdadera "demostración" de la Trinidad. Cfr. SCHINDLER, l. c. p. 15-19. La influencia neoplatónica parece notoria, si bien Agustín utilizó en adelante mucho mejor a los autores cristianos.

40. *Ep.* 11, 3 PL 33, 76.

41. *De Vera Relig.* 7, 13 PL 34, 129.

42. *De lib. arb.* III, 12, 35 PL 32, 1288.

De la constancia con que Agustín sigue estas líneas directrices, se deduce que constituyen la base de su ontología. Si nunca las presentó como "categorías" fundamentales, hizo de ellas un uso continuo y científico. El "ser" de Dios le servía siempre para referirse al "ser" de las criaturas, como la Forma y el Orden constituían siempre una analogía fundamental, con la ventaja de tener innumerables aplicaciones y términos sinónimos o semejantes. De ese modo, tenía ya una base filosófica profunda para interpretar las fórmulas que la Biblia le ofrecía en ese campo. Las dos fórmulas principales son Sap. 11, 21 (*Omnia disposuisti in mensura, et numero et ordine*) y Rom. 11, 36 (*Ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia*). Tenía además una base para interpretar las relaciones entre Dios *analogans* y las criaturas *analogatas* por vía causal, tomando el concepto de creación en sentido amplio. Así, por ejemplo, cuando quiere explicar a Nebridio la relación de la Trinidad con la Encarnación, recurre a estas, digamos, categorías fundamentales, porque las cree seguras: y se engaña, precisamente por querer aplicar su lógica o dialéctica de un modo filosófico y riguroso.

Importancia especial tiene quizá un texto de los Soliloquios, en que Agustín parece anunciar un aspecto especial de su pensamiento ulterior: comparando a Dios con el Sol⁴³, apunta al problema de la iluminación: *quod est, quod intelligitur et quod cetera facit intelligi*⁴⁴. Hay que mencionar también el texto en que Agustín verifica la unidad íntima del alma humana dentro de las tríades: *natura, disciplina, usus*, o bien *ingenium, virtus, tranquillitas*⁴⁵. Es curioso notar que, al plantear la analogía *memoria-entendimiento-voluntad*, repita Agustín esta tríade *ingenio-doctrina-uso*, como si hubiera una relación interna, que no aparece con claridad.

En el libro *De Fide et Symbolo* nos presenta una analogía lejana, que apenas merece ya el nombre de *analogía attributionis*⁴⁶ renunciando a sus categorías fundamentales. Nos habla de la tríada *Fuente-Río-Bebida*, alegando que todo es agua, y también *Raiz-Tronco-Rama*, alegando que todo es madera, pero sólo para mostrar, que pueden darse tres cosas diferentes que son comprendi-

43. R. JOLIVET., *Dieu, Soleil des Esprits: L'Illumination*, Paris, 1934.

44. *Solil.* I, 8, 15 PL 32, 877.

45. *De div. QQ. q.*, 38 PL 40, 27

46. Schindler, *l.c.*, p. 27.

das en un solo y único nombre⁴⁷. Ese cambio se debe a las circunstancias de Agustín: ya antes de su presbiterado estudiaba mejor la Biblia y quizá otros libros de teología. La preparación del libro *Sobre la Fe y el Símbolo* le exigió nuevas lecturas. No se ha podido precisar cuáles fueron esas lecturas de Agustín pero sobre el hecho de que aparezcan nuevas influencias, y que estas son de carácter teológico, nadie duda. Sin embargo, el libro *De Trinitate* está ahí para demostrar que Agustín no renuncia a su pretensión de buscar analogías íntimas entre Dios y el Mundo, y sobre todo entre Dios y el alma. Las primeras analogías, a pesar de su pretensión ambiciosa, nos dan idea del interés de Agustín, al decir *Deum et animam scire cupio*. La conclusión general y prudente es: Agustín trató de aplicar el Neoplatonismo al Cristianismo; pero de manera que quedara excluido siempre todo elemento que no se acomodara al Cristianismo; se ponían de relieve los elementos comunes. De ese modo era fiel a su propósito inicial: *apud platónicos me interim quod Sacris Nostris non repugnet reperturum esse confido*⁴⁸. El que la lectura de la Biblia y de los teólogos cristianos modificara su pensamiento, no quita para que mantuviera su ideal de “explicar racionalmente” su fe.

Mayor importancia tiene el libro de las Confesiones. El libro XIII, se termina cuando Agustín está comenzando el libro *De Trinitate*. Aparecen de nuevo las categorías fundamentales en la forma *Esse-Nosse-Velle*. Sobre la exacta correspondencia con las categorías fundamentales, sólo podría sorprender el tercer elemento, el *velle*. Pero no sorprenderá a quien haya leído a Agustín: en efecto, desde el *De moribus Ecclesiae* se venía perfilando una teoría del *amor-pondus-ordo*, que constituye una completa teoría adyacente. La única novedad consiste pues en reducirse a la Antropología para situar la analogía en el interior del hombre mismo, según el método que exigen las mismas Confesiones⁴⁹. Esa interiorización aparecía ya en el *De Diversis Quaestionibus*, q. 38, ya

47. *De Fide et Symbolo*, 9, 17 PL 40, 189. S. Hilario propone otras metáforas, también lejanas, por ejemplo, Vida (*De Trinitate*, VII, 28 PL 10, 224) y Fuego (*Id.*, VII, 29, col. 224s.). S. Hilario es utilizado en la primera parte del *De Trinitate*, de Agustín; pero para la segunda parte, estamos sin un conocimiento preciso, y parece que la fuente de Agustín es el mismo Agustín.

48. *C. Acad.* III, 20, 43 PL 32, 957.

49. *Confess.* X, 6, 9s PL 32, 783.

citado⁵⁰. Además, la interiorización es una consecuencia de la "Confessio", tomada como perfección del *Soliloquium*: la tendencia viene ya desde *Los Soliloquios*. Lo que parece ya clara es la intención de Agustín: aunque avisa de que el conocer el *analogatum* (hombre) no significa ya conocer el *analogans* (Dios), nos presenta la perichóresis (*sum sciens et volens, scio esse me et velle, et volo, etc.*) como un auténtico descubrimiento. También podríamos decir lo contrario: aunque la analogía parece tan íntima, hay enorme diferencia entre el hombre y Dios. Eso mismo nos dirá Agustín en el *De Trinitate*. Se comprende bien por qué las Confesiones, en que Agustín analiza al hombre interior, son una ejercitación para buscar el camino de conocer a Dios.

Los críticos llaman la atención sobre la importancia del libro XI del *De Civitate Dei*. Parece que Agustín escribió ese libro entre los libros XI y los XIV-XV del *De Trinitate*. Aprovecharía pues las analogías de los primeros y prepararía las analogías de los segundos: de ese modo, nos daría una nueva pista⁵¹. De hecho, se parte ya del hombre, porque es la mayor analogía con Dios, aunque sea todavía distante⁵². La perichóresis se va repitiendo en una zona, en que es ya imposible engañarse⁵³. Agustín reduce aquí a la *memoria sui* el famoso argumento de la certidumbre psicológica, que le sirvió para superar *de facto* a los Académicos. Al mismo tiempo el *ser-amar-conocer* aparecen como aquellas tres concupiscencias fundamentales, que aun desviadas por el pecado original, anuncian tres rasgos divinos en el hombre⁵⁴. Finalmente, se nos da la

50. Cfr. pág. 11. El texto de las confesiones dice así: *Vellem ut haec tria cogitarent homines in seipsis... Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim novi, et volo, sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire. In his igitur tribus, quam sit inseparabilis vita et una vita, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest. Certe, coram se est. Attendat in se et videat et dicat mihi. Sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet invenisse illud... Confess. XIII, 11, 12 PL 32, 849s. Tenemos, pues, aquí el antecedente del *De Trinitate*: y no sólo, por el estudio de la memoria, que es esencial para explicar la increíble originalidad de Agustín, sino también por la relación del Espíritu Santo, con el *Amor-Pondus-Ordo*, que aquí aparece. *Confess. XIII, 9, 10 col. 949.**

51. SCHINDLER, *l.c.*, p. 38.

52. *De Civ. Dei, XI, 26 PL 41,339.*

53. *Sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat... sine ulla phantasmatum vel phantasmatum imaginatione, mihi esse me, idque nosse, et amare certissimum est... Id., id.*

54. *De Vera Relig. 45, 85ss PL 34, 160ss.*

clave para entender por qué en el *De Trinitate* se comienza por una tríade del amor⁵⁵. Vemos por un lado, que necesitaba Agustín el argumento de la *memoria sui* para lanzarse al asalto de la última y más preciosa posición, que es la *memoria Dei*; y vemos, por otro lado, por qué en el *De civitate Dei* deja de hablarnos de la Trinidad: continuaba en el *De Trinitate*.

d) *Hacia la imagen "formal"*. Los críticos no han podido llegar a certidumbre alguna sobre las fuentes de *De Trinitate*. Entre las fuentes filosóficas se han estudiado Mario Victorino, Plotino, Porfirio, los *Oracula Chaldaica*; entre las fuentes retóricas han sido estudiando Cicerón y Quintiliano; entre las fuentes teológicas, sobre todo S. Ambrosio y San Hilario, aparte las posibilidades sobre influencias griegas.

Las conclusiones nos llevan a admitir sólo posibilidades. Además, Agustín sigue su camino: se vale de todo lo que encuentra al paso, pero para incorporarlo a su propia concepción; de ese modo, las fuentes tienen una función material y accidental, ya que son siempre reelaboradas. Sin duda, el Neoplatonismo y la Biblia son las dos fuentes básicas; en este sentido hay que admitir una influencia siempre creciente de la Biblia y una influencia siempre decreciente del Neoplatonismo, elaborado por él mismo Agustín. El tema de la "pérdida de la imagen" que suscita la polémica antimaniquea, no significa cambio alguno ni tampoco contradicción alguna en el pensamiento de Agustín. Los textos continuaron siempre repitiendo que Adán perdió la imagen, y que no perdió la imagen, y eso sin contradicción alguna, porque el problema consiste en saber qué perdió Adán. Ya dijimos antes que Adán perdió dos cosas: la *filiiación* divina, ligada a la semejanza con Dios, y el estado paradisiaco. En el famoso

55. *Utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatatur autem... Quoniam igitur et homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara. Trinitas, neque confusa neque separata... in nobis ipsis eius imaginem contuentes... ad nosmetipsos reverti surgamus. De Civ. D., col. 342.*

56. R. SCHMID (M. Victorinus und seine Beziehungen zu Augustinus, Kiel, 1895) creyó que Agustín había conocido el *Adversus Arium* de M. Victorino; los críticos modernos lo niegan; tampoco admiten que conociera los comentarios paulinos de M. Victorino, como creían Harnack, Loofs y van der Lof.

57. *Lumine, cuius participatione anima rationalis quodammodo accenditur, ut sit etiam ipsa factum creatumque lumen. De Spiritu et littera, 7, 11 PL 44, 206.*

y discutido texto *De Spiritu et littera*, dentro ya de la polémica pelagiana, no hubo cambio alguno, sino una aclaración definitiva⁵⁷. Agustín insiste una vez más en que el hombre disfruta los valores por participación⁵⁸. Dentro de ese problema de la participación, Agustín da cuenta de la sapiencia de los paganos⁵⁹, afirmando que el pecado no anuló la imagen, sino que quedaron las *reliquias* de la misma⁶⁰. Este es el famoso problema de las reliquias de la imagen, que tanto preocupó a los Reformadores⁶¹. De ese modo, la pretensión pelagiana de invocar el argumento de la piedad del impío, como testimonio de la presencia de la gracia divina, obliga a Agustín a definir con mayor claridad lo que venía diciendo siempre.

No se crea que esa fórmula "reliquias de la imagen" signifique una imagen unívoca, que se perdió, quedando, como los restos de un naufragio, las reliquias. Sería ridículo pensar que se perdió casi toda la racionalidad, y sólo nos quedó un resto de la misma, o un resto de naturaleza intelectual, etc. Tal pretensión, que a veces apuntan los críticos protestantes, carece de sentido. En un texto paralelo, Agustín se enfrenta con Juliano; este le acusa de entregar la imagen de Dios en poder del diablo. Agustín define todavía con mayor claridad su pensamiento: la naturaleza humana no es vicio, sino que está viciada; conserva intacta la sustancia, pero está accidentalmente alterada⁶². En toda la discusión con Juliano la ima-

58. *Unde illis esse potuerit cognitio veritatis, quibus Deus legem non dederat?... Per visibilia, dixit. Ibid. 12, 19 col. 212.*

59. *Quandoquidem hoc Gentes naturaliter habeant... Fideles N. T. unde discernuntur a Gentibus, quae habent opus legis scriptum in cordibus suis, quo naturaliter quae legis sunt faciunt; quasi iam illo Populo Vetere potiores, qui legem acceperunt in tabulis, et Novo Populo priores, cui hoc praestatur per T. N., quod his natura iam praestitit? Ibid., 26, 43 col. 227.*

60. *Non usque adeo in anima humana imago Dei Terrenorum affectio labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint... Non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impressum est... Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per T. N., quam non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, quae justificatio est... Id., 28, 48 col. 230.*

61. *Quantulacumque legis opera naturaliter insita non invenirentur in eis, qui legem non acceperunt, nisi ex reliquiis imaginis Dei. Id., 28, 49 col. 231.*

62. *Opus imp. c. Jul. III, 45 PL 45, 1268; iustum erat ut imago De nullo fuscata et obsoleta peccato... Id., VI, 39 col. 1598.*

gen se identifica con el alma misma, y por ende las distinciones no vienen en forma "partitiva", como si el pecado hubiera arrebatado al hombre casi toda el alma, y le hubiera dejado algunos restos, sino en forma "sistemática", en cuanto que en el alma hay diferentes aspectos y unos fueron eliminados, otros tocados, y otros quedaron intactos. Y el hecho de que el *De Trinitate* insista, diríamos audazmente, en apurar la analogía entre el hombre y Dios todo lo posible, indica que Agustín avanza triunfalmente, seguro de sí mismo, y ávido de apurar sus investigaciones, a igual distancia de ambos extremismos, el maniqueo y el pelagiano.

Sin negar que tiene harta importancia estudiar la teoría de la trinidad anterior al *De Trinitate*, y en los demás libros de Agustín, no es tarea nuestra insistir en ese punto: nos remitimos a la simple observación que pone de relieve Schwindeler⁶³, lamentándose de que los críticos presten a ese punto escasa atención. Tampoco nos detenemos en los primeros libros *De Trinitate*, ya que las analogías quedan muy lejanas y el mismo Agustín las va abandonando. Las intuiciones esparcidas en las *Confesiones* y en el *De Civitate Dei* le permitían ahora, al analizar la naturaleza íntima de la sensación y de la imaginación, juntamente con la naturaleza del conocimiento en general y del amor, penetrar en un horizonte maravilloso del que podía sacar un gran provecho. Pensamos, pues, que, a semejanza del Libro X de las *Confesiones*, se trata aquí de un "Camino hacia Dios por dentro del alma": es la búsqueda del verbo interior.

En cuanto al concepto de partición, no se trata de "emanación", sino de "creación". No hay *principium conjunctum*, sino trascendencia cualitativa. ¿Cómo es posible la participación? En tanto, en cuanto sea posible la misma creación, ya que esa creación es participación. El "ejemplarismo platónico" del *Topos Noetós* es sustituido aquí por el Verbo, por un ejemplarismo cristiano, que aprovecha la tradición platónica para su propio uso. Y dentro de ese espíritu se interpretan las fórmulas bíblicas: *creavit ad imaginem et similitudinem suam*⁶⁴.

e) *La Tríada del amor*. El problema estaba planteado en las

63. SCHWINDLER, *l. c.*, p. 73s.

64. G. KOCH, *Augustins Lehre von der Teilhabe*, Freiburg, 1958, citado por G. P. Mayer, *Die Zeichen* p. 277.

Confesiones y sobre todo en La Ciudad de Dios⁶⁵; pero ahora se presenta de otro modo: *amamos al Apostol Pablo*. Esto significa que amamos a un hombre u objeto empírico, porque suponemos que participa de una bondad o santidad, que nos es conocida también. Vemos pues al hombre en nosotros mismos; y vemos la bondad en la Verdad. Es más, cuando vemos nuestro propio amor, vemos ya a Dios, puesto que Dios es amor⁶⁶. Tenemos así la tríada: *Amans - Amatum - Amor*⁶⁷.

Nos apoyamos en la fe: verificamos que esa Fe no constituye la *imago*, puesto que es *temporal*⁶⁸. Nos apoyamos en la ciencia: pero también comprobamos que no constituye la *imago*, ya que es *adventicia*. La *imago* ha de ser "natural", es decir, sustancial o consustancial, identificable con el alma misma de algún modo, ya que nos ha de revelar ese fondo que Dios depositó en cada alma. Pero, al unificar aquí la fe y la ciencia, Agustín se hace un tanto confuso⁶⁹. Nos da citas bíblicas; pero pretende mostrar una "necesidad", como si nuestro conocimiento de la Trinidad fuese necesario o natural. La fe y la ciencia, más que complementarias, parecen dos paralelas independientes; parecen dos demostraciones, cada una de las cuales se basta a si misma⁷⁰.

Parece imposible entrar en la famosa discusión sobre la identidad real entre el alma y sus potencias, tal como la planteó Pedro

65. *Utrum et ipse amor ametur, non dictum est... De Cic. Dei, XI, 28 PL 41, 341s.*

66. *Imo vero, vides Trinitatem, si charitatem vides. Sed communebo, si potero, ut videre te videas. De Trinit., VIII, 8, 12 PL 42, 958.*

67. *Ibid.*

68. *Sed imago Dei nondum in ipsa est. Ibid., XIII, 20, 26 col. 1036.*

69. La necesidad de la fe es clara: *Nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad Deum videndum sit aptum et idoneum. Ibid., VIII, 4, 6, col. 951.* También la necesidad del amor es clara, según el principio "*Fecisti nos ad te*" (Confess. I, 1, 1 PL 32, 661), que corresponde al *amor Unius inextinguibilis* (Proklo) de los neoplatónicos.

70. Schmaus, según el título de su libro, estimó que Agustín presenta una "doctrina psicológica de la Trinidad". En cambio, los modernos, con mejor acuerdo, estiman que Agustín se apoya en el dogma de la Trinidad para desarrollar una doctrina psicológica profunda. Se han originado discusiones extrañas, sobre *intelectualismo* y *voluntarismo*, como si estuviésemos en Aristóteles, o bien en problemas de iluminismo, ontologismo, inneísmo, panteísmo, etc. Tales problemas son "aristotélicos", no reales. (Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster, 1927; E. GILSON, *Introduction a l'étude de St. Augustin*, París, 1929 (2 ed. 1943; 3 ed. 1949). Aludimos a la segunda edición, p. 128, etc.

Lombardo, y la mantuvieron Guillermo de Auvergne ⁷¹, Hugo de S. Caro y el Canciller Felipe. No faltan hoy quienes estiman que la identidad real del alma con sus potencias es una tesis de S. Agustín. Sto. Tomás dio otra interpretación diferente. Pero tal discusión supone de antemano que hay que ser previamente aristotélicos, y aceptar las deficiones de Aristóteles, sobre sustancia, potencias, hábitos, actos, etc. En ese sentido, insistían modernamente Gallus María Manser ⁷² y de Wulf ⁷³. En sentido contrario se han manifestado algunos escritores ⁷⁴. Tomado el problema en general, tiene razón Aróstegui, ya que la tesis de la Identidad real contradice directamente a los textos más claros de Agustín.

Pero, en realidad, el problema no es ese. Gilson y los que han recurrido a M. Schmaus, para atribuir a Agustín la tesis de la identidad, no han advertido la cautela con que se pronuncia Schmaus, al decir: "Augustinus kennt kein real von der Seele verschiedenen akzidentellen Potenzen im Aristotelischen thomistischen Sinn" (M. Schmaus, *l. c.*, p. 272). El acento va al final "en sentido aristotélico-tomista", es decir: el problema consiste en saber, no si el alma se identifica realmente con sus potencias, sino en saber si el alma y las potencias de Agustín tienen sentido aristotélico-tomista. Porque si tienen otra definición, será preciso saber cuál es el problema real, por ejemplo, dentro del Freudismo ⁷⁵.

La tríada *Amans-Amatum-Amor* resulta imperfecta. Puede faltar uno de los términos; y de hecho falta, cuando el amor es inmanente, cuando yo me amo a mí mismo. En efecto, el Amante y el Amado son la misma cosa, y no hay tríada, sino díada: el alma y su amor. Se me dice que, cuando amo a otra persona, mi amor y esa persona son

71. C. BOYER, "L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne", en *Gregorianum*, 27 (1946) 182.

72. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, p. 157.

73. M. DE WULF, *Historia de la Filosofía medieval*, Méjico, 1945, I, p. 88.

74. Cfr. A. AROSTEGUI, "La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias", en *Rev. de Filos.* 9 (1952) 43-64.

75. Un sistema que no habla del inconsciente, no podrá nunca entender el sistema platónico o platonizante de Agustín. Hablará de sus propias potencias, pero no de esas potencias de Agustín, que penetran en la sustancia del alma, y de esa sustancia del alma que va a identificarse con una Consciencia-inconsciente. Es lo mismo que ocurre con el "compuesto aristotélico de alma y cuerpo". El problema carece de sentido, si se acepta "un Yo que tiene un alma y un cuerpo", y que es espíritu o persona. Por eso, no cabe opción: o se estudia el problema de raíz, o es mejor no entrar en el problema

cosas diferentes, y que eso demuestra que, aunque me ame a mí mismo, hay una distinción entre el amor y el objeto, y así una cosa es que yo me ame a mí mismo, y otra cosa diferente es que yo ame el amor con que me amo a mí mismo⁷⁶. Tengo que reconocer que el amor no es el término, y que siempre se necesita un término, para que haya amor⁷⁷.

Eso mismo podríamos decir del Sujeto, del Amante. Aunque yo me ame a mí mismo, Yo y mi Amor son cosas diferentes. Yo soy el principio del amor que me tengo a mí mismo: produzco pues ese amor teórico, con que me adhiero a mí mismo y así el amor es diferente de mi Yo⁷⁸. Pero volvemos siempre a la misma dificultad: si me amo a mí mismo, y yo soy el Sujeto y el Objeto, tengo una diáda, no una tríada.

Hay todavía otra dificultad, a saber: si el amor es una relación ¿cómo podrá ser una sustancia? Yo mismo confieso que mi amor es diferente de mí, ya como Sujeto, ya como objeto: es pues una actividad mía, una potencia pero nunca una sustancia.

Por eso se recurre a otra Tríada, más convincente: *Mens-Notitia-Amor*. En cierto modo, ya estaba implícita en la anterior, ya que "nadie ama lo que no conoce", pero ahora se presenta explícita y evidente. El estudio que se había hecho del amor, vela ahora para aplicarlo a la *Notitia*. Se reduce el horizonte, pero se profundiza más. Subsiste, sin embargo, la confusión, que proviene ahora del empleo del término *Mens*, lugar de la *Imago*. ¿Es sustancia o accidente? Si consideramos a la *Mens* como sustancia, se identifica con el Amante y el Amado del amor a sí mismo, en la tríada anterior.

En las primeras tríadas metafísicas, Agustín imitaba a Plotino; pero se veía colgado del aire, al no contar ya con una emanación o participación causal: apoyarse en una voluntad creadora era apoyarse en una razón externa. Esto cambiaba totalmente el problema. Ahora se proponían tres elementos, como siempre. Se oponían a otros tres elementos creadores, pero no aparecía un *principium coniunctum*. Algo semejante se repite ahora. Supongamos que la *Mens* es una sustancia, o "sustancia del alma". ¿Cómo podremos entonces admitir al mismo tiempo que es una relación? En cuanto

76. *De Trinitate*, IX, 2, 2 col. 962.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

al amor, ya vimos antes que no podíamos demostrar su carácter sustancial: tenía que ser potencia, o hábito o acto. Pues bien, si el estudio del *Amor*, ha de servirnos de norma para estudiar la *Noticia*, nos hallamos ante las mismas dificultades: 1) si el objeto de la noticia es extraño, hay diferencia, pero no consustancialidad; 2) si el objeto de la noticia es el mismo sujeto, las dificultades se aminoran por una parte, pero se acentúan por otra, ya que no hay tríada, sino diada; ya que Cognoscente y Conocido son la misma cosa; 3) también se aminoran las dificultades personificando la *Notitia* y el *Amor*; en efecto, se logra una apariencia de sustancia, en cuanto el alma misma aparece como “conocida” y “amada”; además se logra una *perichóresis* casi perfecta; finalmente, las supuestas “potencias” se abisman en el inconsciente, en la “sustancia del alma”, y de ese modo se logran un conocimiento y un amor sustanciales, es decir, preconscientes⁷⁹.

Este punto interesa vivamente a Agustín, pues dedica la segunda parte del libro IX a estudiarlo. Trata de superar todas las dificultades, advirtiendo que esta *Notitia* y ese *Amor* vienen de Dios de ese modo, nos impide abismarnos en una psicología profunda, y nos obliga a mantenernos en un nivel teológico, objetivo. Pero de ese modo se nos abre un horizonte nuevo, y tenemos que abandonar la tríada *Mens - Notitia - Amor*, ya que tampoco aquí encontramos la *imago*: no la encontramos en una inmanencia, sino en una trascendencia, según el famoso texto de la iluminación divina⁸⁰.

IX. *Evidens Trinitas*

a) *La Memoria Sui*: Nos recluimos en la inmanencia. Abandonamos la tríada de la “sensación”, por ser una analogía excesiva-

79. Nos vemos obligados a utilizar palabras extrañas, como categorial (Kant), prelógico (Heidegger), prerreflexivo (Sartre), inconsciente (Freud), preconsciente (científicos), para designar una realidad profunda o misterio de la consciencia. Cfr. G. LEWIS, *Le problème de l'inconscient et le cartesianisme*, Paris, 1950. No hace falta discutir problema histórico de Agustín como fuente de Descartes; tampoco hace falta discutir problemas biológicos, teológicos, etc., que sólo contribuyen a oscurecer el problema radical y único, a saber: *mihī esse me, certissimum est. De Civ. Dei IX, 26 PL 41, 339*. La certidumbre puede ser subjetiva u objetiva, pero jamás se confundirá con problemas históricos, biológicos, etc.

80. *De Trinit. IX, 7, 12, col. 967*.

mente lejana⁸¹. Abandonamos también la de la "imaginación" por el mismo motivo⁸². Abandonamos finalmente la tríada del "amor" e incluso la tríada *Mens - Notitia - Amor*, por insuficientes, como acabamos de ver. Pasamos al hombre interior, a la razón⁸³. Y todavía añadiríamos que abandonamos las tríadas de la fe y de la gracia divina, porque son "adventicias", sujetas a las vicisitudes de los tiempos⁸⁴.

Este es el problema de la llamada *Memoria Sui*, cuyos variados aspectos tenemos que eliminar para atender tan sólo al elemento esencial, al Yo. No nos interesa pues el "contenido del Inconsciente" a no ser en ese punto central: *mihi esse me, certissimum est*. Tal es la forma elemental del *Cogito agustiniano*, gracias al cual había superado *de facto* su propio escepticismo. De hecho la certidumbre se identifica con un hecho, con una *presencia* del alma ante sí misma: *cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius* (ibid., X, 3,5 col. 975). No se trata pues aquí como creen algunos autores modernos, de tipo cartesiano (para buscar diferencias entre el Santo y Descartes), de preocupaciones teológicas, como si Agustín dedicase su estudio a los problemas exclusivamente teológicos o como si lo dedicase a preocupaciones biológicas y empíricas, pues habla del *vivere* y de la zona psicológica. Nosotros en cambio, creemos, que fue Descartes, quien desvió el problema de su sentido natural: coincidió con Agustín en el *Cogito*, pero luego trató de aplicarlo con excesiva arrogancia, arrastrado por sus pretensiones "modernas". Pretendió sacar de una *Memoria sui* una *Memoria Dei*, de un campo psicológico un campo lógico, de un empirismo una absolutez y necesidad. Para lograr lo que el tema no daba de sí, tuvo que valerse de artificios extraños, que sus sucesores nunca lograron superar. No ocurre eso en la *Memoria Sui*, de Agustín, que renuncia a salir fuera de sí misma, y queda

81. *De Trinit.* XI, 5, 8, col. 990. Algunos autores estiman que Agustín se apoya en Aristóteles, al tratar de la sensación, ya que se habla de imagen y de impresión de un anillo en la cera. Cfr. R. SCHNEIDER, *Seele und Sein*, Stuttgart, 1957, p. 185-192; P. C. MAYER, *Die Zeichen...* p. 24. Pero la comparación se halla en Plauto, bien conocido de Agustín; además ni Aristóteles piensa en la naturaleza trinitaria de la sensación, ni la sensación agustiniana es aristotélica.

82. *Ibid.*

83. *Ibid. Ibid.*, XII, 2, 2, col. 999 y 1000.

84. *Ibid.*, XIV, 2, 2, col. 1038. Véase el último apartado sobre la Imagen sobrenatural.

emparedada en un campo psicológico e interior, en un Solipsismo totalitario.

La tradición clásica había insistido en el *Conócete a tí mismo*, que gracias a Platón, se convertía en un misterio. Plotino defendía que “entrar en sí mismo” significa cobrar consciencia de que somos “dios”, por nuestra participación en *Lo Uno*, que es el fondo de nuestro ser. Los estoicos lo habían repetido y Agustín podía verlo en Cicerón y en Séneca. De hecho lo había afirmado en *Los Soliloquios*⁸⁵ con excesiva precipitación. De ahí que en principio reina aquí también la confusión, pues *la Mente es imagen de Dios*. Para evitar la confusión, tenemos que ceñirnos al pensamiento de Agustín.

Se trata ahora, al decir *Mens*, de un *Nosse* natural, preconsciente, ya que lo tienen los niños recién nacidos. Sólo se distingue del que tienen los animales en que el de los hombre es “racional”, por ser la Mente racional⁸⁶. Tenemos pues que hablar del Inconsciente. Pero, al hablar así, no queremos decir “ausencia de conciencia, o de mente, o de alma, sino “ausencia de pensamiento actual”. El proceso ulterior muestra que el “ser consciente” suponía ya una capacidad de serlo, un *Cogito*, un principio y fundamento de lo que llamamos “pensar” o pensamiento actual⁸⁷.

Hay pues un *Nosse*, principal y fundamental, que es punto de partida del pensamiento, de la atención y de una reflexión, que se prolonga hasta el infinito⁸⁸. Agustín identifica ese *Nosse* con el alma misma, es decir, con la sustancia del alma⁸⁹: presencia del alma ante sí misma en unidad y dualidad: el alma se mira a sí misma, es sujeto y objeto.

85. *Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem suam, quod qui se ipse novit agnoscit. Solil. I, 1, 4 PL 32, 871.*

86. *Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Ibid. X, 9, 12 col. 980; “Aliud sit non se nosse aliud non se cogitare. Ibid. XIV, 5, 7 col. 1041.*

87. *Cum homo de anima sua cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus (mihi esse me), cum omnia quae scimus, non nisi mente nescimus? Ibid., XIV, 5, 8 col. 1041.*

88. *Scio me scire me vivere... et similiter in infinitum. Ibid., XV, 12, 21 col. 1074.*

89. *Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum. Ibid., XIV, 6, 8 col. 1041.*

Al surgir el pensamiento actual, el alma se coloca en un punto de mira, en el que antes no estaba, pues no pensaba: ha sido obligada por la fuerza del pensamiento o de la reflexión. Diríamos también que el alma nunca es objeto de sí misma, sino cuando la fuerza a ello el pensamiento⁹⁰. Este *Nosse*, principal y fundamental, en el que todavía no se ha desencadenado el pensamiento, en el que no hay todavía reflexión, es el que Agustín llama *Memoria Sui*⁹¹.

Una vez que hemos distinguido bien entre *Nosse* y *Cogitare*, es preciso pasar de primero al segundo, iniciar un proceso, que puede compararse a la generación de un verbo. En Dios la generación del Verbo es eterna, pero en el hombre ha de ser temporal. Y ya hemos visto que la *Cogitatio* hace las veces de una *Vocatio*, para que el alma se vuelva hacia quien la llama y sea iluminada o formada por quien la llama, que en este caso es ella misma en virtud de una *animaversio*, que viene de fuera, como por ejemplo el oír *Conócete a ti mismo*. Tal ocasión sirve al alma para que reflexione sobre sí misma, saliendo de su estado inconsciente en virtud de una *intentio* o *attentio*.

El verbo, que el alma va a engendrar, se llama *Notitia sui*. Se plantea pues el problema de la igualdad de la *Notitia* con la *Mens*: para que haya igualdad, esa noticia no será *mayor*, como si el alma se tuviera por Dios, ni menor, como si el alma se tuviera por una cosa o animal. Y como esa *notitia* se identifica con el alma misma, en cuanto "conocida", se logra por lo menos una apariencia de consustancialidad. En el fondo, subsiste la ambigüedad⁹². En efecto, *Notitia* viene de *nosse* y se identifica con ese *nosse*: existe pues antes de la generación del Verbo y sólo se *revela*; era conocimiento habitual, que se hace ahora actual; pero por otra par

90. *Tanta est cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. Ibid., ibid.*

91. *Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se non cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Ibid., XIV, 6,8, col. 1042.* Agustín reduce la *cogitatio* a una *Vocatio*, como se ve en ese texto.

te, es verbo, y por ende implica pensamiento, proceso, generación. Algo semejante nos ocurre con la "procesión del amor". Pero precisamente aquí se revela la imperfección de la tríada, ya que se cambia el vocabulario y no hay "generación de otro verbo". Además, aquí se hace más evidente todavía la diferencia con la divina Trinidad, en cuanto que, para evitar el "psicologismo", Agustín recurre a Dios, de quien procede la *Notitia* y el *Amor*, originalmente; pero eso no puede decirse de Dios, como si necesitase de un principio extraño para superarse a sí mismo⁹². Esa intervención de Dios en el alma humana muestra a Agustín que esta tríada es todavía muy imperfecta, aunque abre nuevas perspectivas⁹⁴.

"Si vemos esto, vemos la trinidad; no todavía la divina, pero sí una imagen de Dios. La memoria no ha recibido de fuera lo que posee, ni el intelecto recibe de fuera lo que contempla... ni a ambos los ha juntado una voluntad forastera⁹³. En la mente no ocurre eso, como si la mente fuera adventicia para sí misma... Desde que empezó a existir, nunca cesó de recordarse, conocerse y amarse a sí misma... Por eso, cuando por la cogitación se vuelve hacia sí misma, aparece una trinidad, en la que descubrimos ya un verbo: es formado de la misma cogitación, y la voluntad une al verbo con la cogitación⁹⁵."

M. F. Sciacca dedicó a la *Memoria Sui* de S. Agustín un estudio magnífico⁹⁷. Y en él se afirma que esta *Memoria sui*, ligada al *intellectus sui* y *Amor sui* es "imagen de Dios". Agustín también lo afirma. Pero Agustín afirma también lo contrario, como hemos mostrado aquí. La *Imago* no es la *Memoria Sui*, sino la *Memoria Dei*. Para evitar esta contradicción, es preciso dar aquí unas dis-

92. *Ibid.*, XIV, 5, 7 col.1042 y 1043.

93. *Deus, lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae. Confess.*, I, 13, 20 PL 32, 670.

94. *Ideo trinitatem sic commendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus; ipsam vero conformationem, tanquam imaginem quae inde imprimitur; et illud quo utrumque coniungitur, amorem seu voluntatem... Gignit ergo hunc intellectum et cogitationem suam... Haec autem duo gignens et genitum, dilectione tertia copulatur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ibid.*, XIV, 6, 8, col.1042.

95. *Ibid.*, XIV, 11, 11, col.1042s.

96. *Ibid.*, XIV, 11, 13 col.1047. En cuanto a la naturaleza de la *memoria sui*, Cfr. L. Cilleruelo, "La memoria sui", en *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 478-492.

97. M.F. SCIACCA, "Trinité et unité de l'esprit", en *Aug. Mag.* I, 521-533.

tinciones obvias, pero al parecer necesarias. En efecto, ya que Agustín va limitando cada vez más los campos, para buscar concretamente la *scintilla*, el *quid divinum* en el hombre, podremos ir nosotros limitando el campo en el mismo sentido.

1. Podemos decir que el hombre es imagen de Dios, hablando en general.
2. El espíritu, en oposición al cuerpo, es la imagen de Dios.
3. La Mente, en oposición a otras potencias "sustanciales", es la imagen de Dios, porque de ella nacen el intelecto y la voluntad.
4. La imagen está en la Sapiencia, en oposición a la ciencia.
5. La imagen no está en la zona psicológica (*Memoria Sui*), sino en la zona lógica, en que reinan la necesidad y la absoluta (*Memoria Dei*).
6. La imagen es el órgano de contacto con Dios, si podemos hablar así; por eso, implica una trascendencia, un sacar al alma de sí misma.
7. Dios es trascendente y no es posible el contacto directo del hombre con Dios. Dios significa, pues, los Valores y concretamente el Valor Supremo, del que participan todas las cosas. Es el Valor Creador, libre y personal del Cristianismo.

Queda pues en claro que la *Memoria Sui*, no es la imagen de Dios, que busca Agustín. Cuando dice que es imagen, hay que sobreentender que se toma al alma en conjunto, sin contraponer la zona psicológica a la lógica o a la "metafísica del conocimiento"⁹⁸. Los textos podrían multiplicarse⁹⁹. En ese sentido habla el profesor Sciacca. Pero de ahí no hay que deducir que la *Memoria Sui* sea la imagen de Dios, ya que no supera la zona interior o psicológica. La imagen de Dios en el hombre es la *Memoria Dei*, ventanai abier-

98. *Cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationem in temporalibus a contemplatione aeternorum... Facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei. De Trinit. XII, 4, 4, col. 1000; Ibid., XIV, 4, 6 hasta 8, 11 col. 1010-1014.*

99. *Prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius... Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tan magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest. Ibid., XIV, 8, 11 col. 1040.*

to a la trascendencia, mientras que la *Memoria Sui* vive emparedada en la inmanencia¹⁰⁰. Un extremismo consiste, pues en colocar la Inmanencia como "imagen de Dios", al modo del individualismo moderno, e incluso al modo del pensamiento medieval, fiel al aristotelismo, aunque moderado por el Cristianismo. Pero otro extremismo fue iniciado con la Reforma, al rechazar el "in se" como blasfemia y absurdo. K. Barth se colocó en una postura auténticamente luterana, al rechazar toda ontología y condenarse a un puro actualismo. Defiende que el hombre no es "in se" ni siquiera persona, sino esencialmente *social*: no puede estar en sí mismo, ya que en el "actualismo" su *in se* es mero "aislamiento" y ese es el pecado capital. Después de vacilar entre una Homología y una Antiología, opta al fin por una Analogía entre el hombre y Dios. Pero, si el hombre es siempre *in actu* y no *in se*, la imagen no es una "propiedad", sino un don; no es una natura, sino un accidente contingente: no es un *status*, sino un dinamismo histórico. Por eso, se irritó contra la teoría de la Imago, de Emilio Brünner¹⁰¹.

Defiende Barth que la Imago consiste en una *relación* (Coexistencia; relación Yo - Tú: (*analogia relationis*): Es pues ante todo relación del hombre con Dios. Esto nos lleva a un Cristocentrismo, ya que Cristo es cabalmente esa Relación íntima y suprema entre el hombre y Dios, relación de libertad y de amor. La segunda forma fundamental de analogía es el matrimonio, ya que Dios creó al varón como enfrente con la mujer y viceversa: sólo juntos constituyen la analogía con la Trinidad divina que no es soledad sino comunión. Tenemos así: relación Dios - Dios; relación Dios - Hombre; relación Hombre - hombre. Luego viene la Iglesia y el Estado, como relación Hombre - Dios¹⁰².

No vamos a detenernos en la crítica de la opinión de K. Barth, que por otra parte está muy bien analizada en Pöhlmann¹⁰³. Pero sí es preciso recordar que actualmente se hacen mil ensayos pa-

100. *Haec igitur trinitas mentis non propterea est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest "etiam" meminisse, et intelligere et amare a quo facta est. Ibid., XIV, 12, 15, col. 1048.*

101. POHLMANN, H.G., *Analogia entis, oder Analogia Fidei?*, Göttingen, 1965, p. 51-66.

102. BARTH, K., *Die Kirch. Dogm.*, III, 2; BRUNNER, E., *Dogmatik.* II, Zürich, 1950, p. 32; *Natur und Gnade*, 2 ed., Zürich, 1935.

103. POHLMANN, l.c., p. 120-133: exposición de una ontología estado-dinámica en la Biblia, en la teología, en la filosofía y distinción de las imágenes "formal", "material" y "analogía mundi".

ra buscar una Ontología Personal, apoyada en categorías personales y relacionales. Sería pues abusivo anular del todo la postura de K. Barth, que repite la de Lutero. Lutero trató de liberarse de la Ontología cósmica y consista de la Edad Media y en eso tenía razón; pero cometió el error de anular toda ontología, y condenarse a un actualismo, que Zuinglio puso de relieve a pesar de todas las protestas de Lutero. Pero Zuinglio abrió definitivamente un abismo entre el Acontecimiento y el Ser, entre la persona y el ser. Hoy parece superado ese estado: se busca una Ontología Personal. Es preciso evitar los dos extremismos: quizá Agustín es el mejor maestro, aunque también él se corrió no poco hacia el platonismo.

b) *Evidentior trinitas*. Pasamos ahora al problema definitivo, que es conjugar la inmanencia con la trascendencia. La tríada será ahora *Memoria, Entendimiento y Voluntad de Dios (Memoria Dei)*. El problema, que se había dejado pendiente en el libro VIII es recogido al fin¹⁰⁴. La *Memoria sui* nos ha revelado un *nosse* pre-reflexivo y habitual, que ahora es aplicado convenientemente. Tenemos pues en principio un conocimiento de Dios que llamaremos *Memoria Dei*, conocimiento "impreso" e inconsciente, que se irá revelando y expresando quizá. Por ende, esa Memoria es un principio y fundamento, dentro de su ambigüedad, pues es al mismo tiempo *sustancia* y *potencia*. Psicológicamente, debería ser acto o potencia; pero ya hemos visto que se identifica con el alma, en cierto modo, en cuanto que es una potencia que se sumerge en el inconsciente, en la "sustancia del alma".

Podríamos hablar de una simple capacidad de ver a Dios, ya que todavía no han intervenido el pensamiento (*Cogitatio*) y la atención (*Intentio*) o reflexión, la *Vocatio* eficaz. El misterio nos lo presenta Agustín en una bella fórmula¹⁰⁵.

La Mente o Memoria humana tiene dos funciones diferentes,

104. *Nondum videmus Deum facie ad faciem; quem tamen nisi nuncia, diligamus, nunquam videbimus? Sed quis diligit quod ignorat?... Nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. Ibid., VIII, 4, 6, col. 951.*

105. *In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manente, ministerium vocis adhibeamus... Ibid., IX, 7, 12, col. 967.*

porque mira a dos frentes diferentes, según la tradición platónica¹⁰⁶. Esa duplicidad obliga a Agustín a distinguir entre el hombre exterior e interior, no en el sentido paulino, sino en el sentido platónico¹⁰⁷. Distingue pues entre la Contemplación y la Acción (*Vir et femina*), entre *Sapientia* y *Scientia*¹⁰⁸. Y entonces, en la Ciencia descubrimos una tríada, pero no la imagen de Dios; en cambio en Sapiencia hallamos la tríada y la imagen. Y la razón es que la Ciencia es sólo un *adiutorium* para la Sapiencia¹⁰⁹. La *Memoria Dei* se refiere sólo a la Contemplación de las cosas eternas¹¹⁰. Agustín admite que todos los hombres tienen acceso a la *Sapientia*¹¹¹, es decir, que todos los hombres pueden participar de ellas¹¹², a lo menos por las "reliquias de la imagen", que tanto preocuparon a los Reformadores :

"No se deterioró tanto en el alma humana la imagen de Dios por la mancha de los afectos terrenos, que no se conservaran en ella como ciertos rasgos fundamentales... No se borró del todo lo que Dios imprimió en ella al crearla... Lo que se escribe en ella al renovarla, es lo que no borró del todo en el deterioro"...¹¹³.

No ocurriría eso... a no ser por las reliquias de la imagen"...¹¹⁴. Ya vemos que el concepto de participación ha de entenderse en sentido cristiano, dentro de la trascendencia cualitativa de Dios.

106. *Ibid.*, XIII, 20, 25, col.1034s; *Ibid.*, XIV, 2, 2, col.1038; *Ibid.*, XII, 4, 4, col.1000.

107. *Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possimus iudicare de corporalibus. Judicamus autem...* *Ibid.*, XII, 2, 2, col.999.

108. *Ibid.*, XII, 3, 3, col.999.

109. *Ibid.*, XII, 4, 4, col.1000; *Ibid.*, XII, 7, 10, col.1003s.

110. *Discernendum a sermone sapientiae ad quam pertinent ea, quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt; et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse, et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.* *Ibid.*, XII, 14, 23, col.1010.

111. *Lumine, cuius participatione anima rationalis quodam modo accenditur, ut sit etiam ipsa factum creatumque lumen.* *De Spiritu et littera*, 7, 11, PL 44; 206.

112. *Unde illis esse potuerit cognitio veritatis, quibus Deus legem non dederat?... Per visibilia, dixit...* *Ibid.*, 12, 19, col 212: *Quandiquidem hoc Gentes naturaliter habeant... Fideles N.T., unde discernuntur a Gentibus, quae habent opus legis inscriptum in cordibus suis, quo naturaliter quae legis sunt faciunt" quasi iam illo Populo Veter potiores, qui legem accepit in tabulis, et Novo Populo priores, cui hoc praestatur per T.N. quod his natura iam praestitit?* *Ibid.*, 26, 43, col.227.

113. *Ibid.*, 28, 48, col.230.

¿Cómo es entonces posible la participación? En tanto, en cuanto sea posible la creación. Es "ejemplarismo cristiano". Dentro de ese espíritu "creacional" han de interpretarse, incluso las fórmulas bíblicas. Si Agustín acusa a los filósofos griegos, atribuye sus errores, no a la contemplación, sino a la ciencia, es decir, a los afectos terrenos, intereses, pasiones, etc.¹¹⁵. Ya hemos visto que la imagen exige eternidad, carencia de temporalidad¹¹⁶.

Como no hay todavía *noticia de Dios*, ni *cogitatio*, estamos reducidos a una "impresión" dinámica, a una capacidad¹¹⁷.

"En tanto es su imagen, en cuanto es capaz de El y puede participar de El. Un tan gran bien no se da, sino porque es imagen de El¹¹⁸.

Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios porque se acuerda de sí y se entiende y se ama; sino porque puede recordar, entender y amar a su Creador. Y cuando lo hace, se hace sabia; y cuando no lo hace..., es estulta. Recuerde, pues, a su Dios, a cuya imagen fue hecha, entiéndale y ámele. Y para decirlo más brevemente, dé culto a ese Dios increado, que la hizo capaz de El, y de quien puede participar. Por eso está escrito: el culto de Dios es sapiencia (Job, 28,28). Será sabia, no por propia luz, sino participando de aquella suma luz... Tal sabiduría es divina y humana... Se llama justicia de Dios, no sólo aquella por la que Dios es justo, sino también la que otorga al hombre, cuando justifica al impío¹¹⁹.

La consideración de que "en Dios vivimos nos movemos y somos (Act. 17, 27 sugiere a Agustín la repetida paradoja triste de los que están en Dios pero no están con Dios¹²⁰.

La Imagen exige que el hombre se vuelva hacia Dios, hacia el que ya está inconscientemente vuelto, para participar de su iluminación¹²¹. Se supera así la zona de la psicología y de la ciencia y se entra en la zona de la lógica y de la sapiencia¹²². Entramos de

114. *Ibid.*, 28, 49, col. 231.

115. *De Trinit.*, XII, 14, 21, col. 1009s; *Ibid.*, XIII, 19, 24, col. 1032s.

116. *Nondum Dei iam imago dicenda est: ne in rebus temporalibus constituta videatur, quae constituenda est in aeternis. Ibid.*, XIV, 2, 4, col. 1038.

117. *Ibid.*, XIV, 8, 11, col. 1044.

118. *Ibid.*

119. *Ibid.*, XIV, 12, 15, col. 1048.

120. *Magna hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, proculdubio sine illo non est; et tamen, si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est. Quod autem cuiusque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest. Ibid.*, n.16, col. 1049.

121. *Id.*, XIV, 12, 15, col. 1048 y 1050-1052.

122. *Id.*, col. 1061.

llo en el problema de la "iluminación", que aquí sin embargo no podemos discutir ¹²³.

"A la sapiencia pertenecen aquellos objetos que ni fueron ni serán, sino que son. Si se dice que fueron, son y serán, eso se debe a la eternidad en que son, sin mutación alguna de tiempo. Fueron, pero sin cesar serán, pero sin comenzar a ser: siempre tuvieron y tendrán el mismo ser: perduran simplemente. Pero no fijos en un determinado sitio, como los cuerpos, sino en una naturaleza incorporeal. Son los inteligibles, que aparecen presentes a la mirada de la mente, a la manera como estos objetos sensibles se ofrecen en sus sitios a los sentidos corporales. Pero no hay sólo razones inteligibles e incorporeales referentes a objetos sensibles; las hay también de movimientos sensibles. Es difícil comprender esto"... ¹²⁴.

De un golpe nos hace comprender Agustín tres puntos esenciales de su sistema interno: 1) la imagen es el lazo de unión con Dios; los animales no tienen ese lazo de unión; 2) la imagen sufrió el deterioro del pecado pero no desapareció; si se dice a veces que desapareció, o se habla de restos y reliquias, etc., se trata de otra imagen "sobrenatural" que llamamos semejanza, filiación, gracia santificante, justicia original, inmortalidad, perfección, paraíso, ideal, etc. 3) Cabe establecer en el hombre interior una "dialéctica" semejante a la que el dogma nos presenta de Dios: "El Padre por el Hijo en el Espíritu Santo: "Así podríamos apuntar: "La Memoria por el Entendimiento en la Voluntad": y entonces distinguiríamos dos órdenes: el orden descendente, que va desde Dios al hombre, y el orden ascendente, que va desde el hombre a Dios. Se exige un vocabulario harto complicado, que da lugar a confusiones, ya que Agustín no utiliza el vocabulario *técnico*. Cabe además estudiar la relación de la Imagen sobrenatural con la natural, de manera que Grecia sea reducida a la Biblia, es decir, de manera que el orden "natural" sea incorporado al plan bíblico de Dios.

La devolución de la Imagen en el Bautismo se realiza precisamente en la *Memoria*, es decir, en el lazo de unión del hombre

123. *In eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei (inveniatur). Ibid., XII, 4, 4, col. 1000, "Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeas et sempiternas; quae nisi supra mentem humanam essent incommutabiles profecto non essent; atque his, nisi sui iungeretur aliquid nostrum non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Id., XII, 2, 2 col. 999 y Id., XII, 7, 10 col. 1003.*

124. *Id., XII, 14, 23 col. 1010.*

con Dios. Así dice Sto. Tomás que la gracia divina es recibida en "la sustancia del alma" en oposición a las potencias. Todavía más, podría estudiarse la relación que cada una de estas "potencias del alma", que se hunden en el inconsciente y se reúnen en la *Memoria-Mens*, tiene con cada una de las Personas divinas, por lo menos en el orden de las atribuciones. Se abre así ante nosotros un abanico de problemas que requieren estudios especiales. Aquí sólo podemos referirnos al ensayo de Berlinger, quien pretende fundar la antropología de Agustín, no en la Subjetividad, sino en la Personalidad¹²⁵. La personalidad sería relacional, dialógica, el fundamento de una relación del hombre con Dios, e implicaría una trascendencia potencial, tal como hemos visto en la doctrina de la Imagen. Algunos críticos rechazan esa interpretación¹²⁶. Sin embargo, sus objeciones son demasiado parciales: acusan a Berlinger de dar a muchos textos concretos una interpretación caprichosa, de no sujetarse al sistema propio de Agustín, y explican el parentesco de pensamiento entre Agustín y Berlinger por influencias platónicas comunes.

Poco importa que Berlinger no acierte en muchos casos, en muchos textos, en muchos comentarios, pues no se trata de eso: se trata de saber si acierta en un solo punto principal: en el carácter dialógico de la antropología de Agustín. Por lo que hemos dicho aquí, parece que Berlinger acierta. Agustín es el *Soliloquio*, perfeccionado luego en la *Confessio*; es llevado al extremo en el libro X de las Confesiones y en los últimos libros *De Trinitate*. En todo caso, habrá que revisar el ensayo de Berlinger, y realizarlo mejor que lo ha hecho él, ya que ha acertado con un buen camino fundamental.

"En Dios vivimos, nos movemos y somos": por eso, ver a Dios conscientemente es recordarlo¹²⁷. Vemos a Dios y no lo vemos, como vemos nuestra persona y no la vemos¹²⁸. En esta perspectiva

125. R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1962.

126. SCHWINDLER, I. C., p. 241ss.

127. *De Trinit.* XIV, 15, 21 col. 1052; *Et ideo reminisci eius potest. Id.; Sed commemoratur ut convertatur ad Dominum, tanquam ad eam lucem, qua etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem... Quibus tandem regulis?... Ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur.. Ibid.*

128. *Id.* XV, 9, 16 col. 1069. Por eso rechaza la anamnesia platónica. *Id.* XII, 15, 24, col. 1069.

hemos de colocar el problema típico del “deseo natural de ver a Dios”. Ese deseo es natural, inconsciente, anterior a todo acto, a toda atención, a todo pensamiento, a toda reflexión o proceso: es una mera concomitancia del “ver a Dios”. No es pues un problema teológico, ni tiene nada que ver con la gracia divina, o con un “deseo sobrenatural de ver a Dios”. El problema se oscureció con el aristotelismo, ya que fue necesario separar el orden natural del sobrenatural en un sistema extrabíblico, y hablar de *natura* independiente, de *natura pura*, de exigencias de la *natura* frente a Dios, de sustancia y potencias del alma, etc. Agustín no entra en tales discusiones. Deseamos pues a Dios, como deseamos la unidad, verdad, felicidad. Podemos equivocarnos en el tipo de felicidad o en el tipo de Dios; pero no nos equivocamos en la visión radical y general.

No puede darse la ignorancia completa de Dios. Agustín aprovecha una cita bíblica para repetirlo¹²⁹, pues ya lo había dicho en general acerca de los impíos¹³⁰. Estima Agustín que el mero hecho de que la Biblia diga “amarás al Señor tu Dios” (Deut. 6, 5) da por supuesto que todos conocen ya a Dios, pues nadie ama a quien ha olvidado enteramente y no recuerda en absoluto. En el mismo amor de sí mismo va implicado el amor de Dios.

“Quien tiene consciencia de su egoísmo, ama a Dios... Y ya no se ama perversa, sino rectamente, quien ama a Dios, por cuya participación aquella imagen, no sólo existe, sino que además es renovada de su deterioro, reformada por su deformidad, y beatificada de su infelicidad¹³¹.

Por esa imagen de Dios, que el hombre lleva en sí, es tan poderoso, que puede adherirse a Aquel de quien es imagen. Porque la mente ha sido ordenada, por el orden de las naturalezas, no de los lugares, de tal modo que por encima de ella no hay sino Dios. Y si se une totalmente a El, se hace un espíritu con El, como testifica el Apóstol, al decir: Quien se adhiere al Señor, es un espíritu (I Cor 6,17), pues toma parte en su

129. Se les recordará y se convertirán al Señor todos los confines de la tierra (Ps. 21, 28). Por ende estas gentes no se habían olvidado de Dios hasta el punto de que ya no lo recordaran, ni siquiera con la conmemoración. Se habían olvidado de Dios, como lo habían olvidado de su vida... Al recordarselo, se convierten, *tamquam reviscentes reminiscendo vitam suam, cuius eas habebat oblivio*. *Ibid.* XIV, 13, 17, col. 1.049.

130. *Ibid.* VIII, 6, 9, col. 954 y los textos arriba citados del *De Spiritu et littera*; *De Trinit.* XIV, 15, 21, col. 1052: *nam hinc est quod impi.*

131. *Ibid.*, XIV, 14, 18, col. 1050.

naturaleza, verdad y felicidad. En aquella naturaleza ...verá inmutable todo que vea... Y quedará saciada en la Trinidad de su Dios, cuya imagen es¹³².

Agustín cree haber llegado a la meta¹³³.

Hemos declarado tan sólo el primer elemento de la imagen, que es la memoria, pero nos falta ahora ponerla en movimiento para asistir a la generación de un verbo y obtener un *intellectus Dei* o una *voluntas Dei*. Algo se ha dicho ya, y además, el ejemplo continuo de la *Memoria sui* nos permite hacer paralelismo. Pero así como el egoísmo, aunque no puede faltar, puede ser recto o vicioso, también el verbo que nos formamos de Dios puede ser recto o vicioso, también el verbo que nos formamos de Dios puede ser correcto o incorrecto, si bien Agustín se inclina a pensar que un auténtico conocimiento sólo puede ser "verdadero"¹³⁴. También podríamos hablar en sentido inverso, afirmando que siempre que se dice la verdad, se dice como "*verbum cordis*", como iluminación de la *Memoria Dei*. Busca pues Agustín en el alma humana un "verbo" que pueda llamarse semejante al Verbo divino:

"Un verbo que no es proferido en sonidos, ni imaginativo como semejanza de sonido, que no pertenece a ningún idioma, que es anterior a todos los signos en que pudiera revelarse, que es engendrado de la ciencia que permanece en el alma (*memoria*), cuando esa misma ciencia es afirmada interiormente... Cuando lo que aparece en la noticia, aparece en el verbo, entonces tenemos un verbo verdadero, una verdad, tal como puede esperarse del hombre ...La semejanza de la imagen creada se acerca todo lo posible a la semejanza de la Imagen engendrada¹³⁵.

Lo mismo vale para las disciplinas normativas, y así se constituyen en principios de acción recta¹³⁶. Sin embargo, las diferencias profundas que Agustín encuentra, tanto al comparar el verbo humano (habitual o actual) con el verbo divino, como sobre todo, al com-

132. *Ibid.*, col. 1051.

133. "Dijo el Apóstol: Vemos ahora por espejo, en enigma; más tarde faz a faz (I Cor 13,12)... En el espejo no se ve sino una imagen. Y eso hemos tratado de hacer, ver mediante esta imagen que somos, a nuestro Creador, como por un espejo... En cuanto al enigma, es una alegoría oscura, que equivale a "semejanza" (*Ibid.*, XV, 8, 14-16), col. 1067ss.

134. *Ibid.*, XV, 10,17, col. 1070 y 1071.

135. *Ibid.*, col. 1072s.

136. *Ibid.*, col. 1073.

parar el amor humano con el Amor divino personal o Espíritu Santo, le lleva a acentuar el carácter de espejo y enigma en los últimos capítulos del gran libro *De Trinitate*. La imagen de Dios, a pesar de haberle mostrado tantas profundidades, le deja ahora un sabor de ceniza, al convertírsele en una "alegoría misteriosa", en un enigma. Pero es también verdad, que estas diferencias no impiden los logros del libro, y sobre todo el haber puesto en claro esa imagen impresa, que es divina y humana al mismo tiempo: divina porque Dios la imprimió y humana porque se imprimió en el corazón del hombre, y se llamó "memoria de Dios"¹³⁷.

X. ¿Imagen Sobrenatural?

Hemos distinguido entre una imagen formal o natural y otra imagen semejanza, que podríamos llamar "sobrenatural", aunque Agustín no utilice ese término. La polémica antimaniquea le empujó a aceptar algunos textos de S. Ambrosio, según los cuales Adán perdió la imagen. Pero ¿qué es lo que perdió? La naturaleza humana, la razón, o un estado paradisiaco, que se centraba en la filiación divina sobrenatural?¹³⁸ Es inútil recurrir al subterfugio de que Agustín cambió de opinión, al adentrarse en la polémica bíblica, en el *De Genesi contra Manicheos*, o en el *De Spiritu et Littera*, ya que nunca cambió: sólo distinguió mejor. Pretendió siempre demostrar que Dios no nos hizo como ahora somos: *non sic fuimus in Adam*¹³⁹: concupiscencia, ignorancia, dolor, son "consecuencias" de un pecado libre, no imposición divina¹⁴⁰. Eso lo mantendrá hasta el fin de la vida: cuando los pelagianos niegan el pecado original en sus consecuencias, Agustín los enfrenta con un mundo perverso, al que nos ha condenado Dios¹⁴¹. No hay cambio alguno en ese punto.

137. Sobre la naturaleza de la *Memoria Dei* Cfr. L. Cilleruelo, "La memoria Dei, según S. Agustín, en *Aug. Mag.* I, 499-509. Una interpretación tomista puede verse en C. Boyer, *l.c.*, p. 333-352.

138. Adán fue creado "semejante" a Dios, pero se hizo "desemejante" (*De Mor. Eccl.* I, 12, 20 PL 32, 871; Cfr. *Solil.* I, 1,1 PL 32, 871); la imagen es reducida a la semejanza (*De Quant. Animae*, 28, 55 PL 32, 1067; *De Gen. c. Manich.* I, 18, 28s. PL 34, 210s" *De Div. QQ.* q. 67, PL 40 66ss; *Serm.* 2 PL 38, 1198. Cfr. *Retract.* I, 26 PL 32, 626; *C. Faustum*, 22, 27 PL 42, 418s. *Id.*, 24, 2 col. 475; *C. Adimantum*, 5, 1 PL 42, 135s.

139. Esa fórmula valía tanto contra los maniqueos como contra los pelagianos. Cfd. *Opus imp. c. Jul.* VI, 14, PL 44, 1532.

140. *De Gen. ad. litt.* III, 20, 30-34 PL 34, 292s.

141. Repite mucho ese tema en el *Opus Imp. c. Julianum.* II, 90 PL 44, 1177, 1154, etc.

Hay sin embargo alguna confusión, ya que Agustín utiliza a la vez la filosofía y la Biblia. Hasta aquí nos hemos referido a la imagen formal y filosófica. Nos referiremos al término filiación: 1) porque originó el problema, preguntando si somos hijos de Dios o del diablo; 2) porque nos relaciona mejor con Cristo; 3) porque nos relaciona mejor con el Padre celestial; 4) porque recoge mejor el “espíritu de adopción”; 5) porque recoge mejor la semejanza con el Padre: sed perfectos como vuestro Padre celestial (Mt. 5, 48) ¹⁴².

Al distinguir entre *natura* y *vitium*, para adscribir todos los males al *vitium*, sospecha Pelagio que se trata de inventar una nueva *natura*, una *natura secunda*, para que cargue con los males ¹⁴³. Sin embargo, la distinción estaba bien marcada, al hablar de “dos gracias”, *gratia qua creati sumus* y *gratia qua christiani sumus* ¹⁴⁴. En el pecado original se perdió la segunda, no la primera. Cuando esa *gratia Christi* nos es devuelta, regresa a su propio hogar, no allana una morada ajena. Es verdad que penetra en una *natura*, pero en una *natura creata* y no en una *natura griega*. Penetra pues en una “potencia obediencial apta”, no en una *natura* displicente, que habla de exigencias y reclamaciones. Las naturalezas humanas, que Dios creó, son siempre redimibles, reparables, recuperables, aunque sean pecadores, libres y débiles ¹⁴⁵.

¿En qué categoría fundamental hemos de colocar la *gratia Christi*, cuando la recibimos en nuestro terreno humano? Al pare-

142. Sobre la reforma de la *Imago* nos habla en *De Trinit.* XIV, 16, 22, col. 1053, distinguiéndola de la “Renovación”. Sobre ésta nos habla en el capítulo siguiente, col. 1054s.

143. *Peccando, justitiam et sanctitatem veritatis amissit: propter quod haec imago deformata et decolor facta est; hanc recipit cum reformatur et renovatur.* *De Trinit.* XIV, 16, 22 PL 42, 1053 “Induite novum hominem, qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit eum. *Ibid.*, y col. 1054; “De gloria in gloriam” (II Cor. 3,18), *de gloria creationis in gloriam justificationis, de gloria fidei in gloriam speciei, de gloria qua filii sumus in gloriam qua similis ei erimus.* *Ibid.*, XV, 8, 14 col. 1068.

Peccante primo homine, vitium pro natura inolevit. Si vitium pro natura inolevit, secundum mentem omnis homo caecus natus est. *In Jo.* 44, 1 PL 34, 1713s.

144. *Ep.* 177, 7 PL 33, 768s; *Opus imp. c. Jul.* V, 24 PL 44, 1460; *Nunquid hominum naturae duae sunt? Absit. Si duae naturae essent, gratia ulla non esset: nulli enim daretur gratuita liberatio, si naturae debitum redderetur.* *De bono perseverantiae*, 8, 19 PL 44, 1003.

145. *Dedit quidem naturis... ut ex eis et haec fieri possent.* *De Gen. ad litt.* IX, 17, 31 PL 34, 405s.

cer, habremos de colocar en la categoría de "Luz", en la zona de atribución del Hijo, de acuerdo con la tradición tanto griega como latina ¹⁴⁶.

Es un tema que se repite continuamente en los libros anti-pelagianos, por ejemplo, *De Natura et Gratia*, *De Perfectione Justitiae*, *De Gratia Christi*, etc, cuando se habla en contra del "pecado moral" y de la "iluminación moral" de Pelagio ¹⁴⁷. Pero alcanza toda su profundidad y calor en los Comentarios a San Juan ¹⁴⁸.

Por un lado, la Gracia guarda paralelismo con la *Memoria Dei*; pero, por otro lado, esta hace de cabeza natural de puente, para recibir a la Gracia sobrenatural. La gracia no se recibe pues en las "potencias", sino en esa sustancia del alma que es la *memoria Dei*, la imagen natural o formal. Desde esa zona prereflexiva o inconsciente comienza a actuar tanto la gracia como la naturaleza en orden a la reforma y a la renovación. Basta un aviso o admonición, para que sea posible una *conversión*, y con esta se ofrecen la *iluminación y formación* o *reformación*.

146. *Si Deus lux est, et Deus charitas est, profecto charitas lux ipsa est, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis... Proinde infideles homines tenebrae sunt qui per fidem conversi ad Deum, quadam praemisa illuminatione, lux fiunt. In qua proficiendo... perfectam recipiunt imaginem Dei. Ep. 140, 22, 54 PL 33, 561, 2, 562, 572.*

147. *Per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae charitatis, non apparet in Pelagio. De gratia Christi, 35, 38 PL 44, 378: Natura, quae Deum deseruit... Quae in se sui Conditoris imaginem ab eius lumine contumaciter aversa violavit. Enchir. 27 PL 40, 245: Homo creatus est ad imaginem Dei... Quadam forma intelligibili mentis illuminatae... De Gen. ad litt. III, 20, 30 PL 34, 292.*

148. *Certam scientiam et victricem delectationem. De pecc. mer. et remiss. II, 19, 32 PL 44, 170, 167, 123, 130: Credere in eum hoc est manducare panem vivum. In Jo. 36, 6 PL 34, 1607: Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo. Ibid., col. 1608.*

Trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, beatitudine, justitia, sempiterna vita, quod totum Christus est? Ibid.

Ista revelatio ipsa est attractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur... Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? Id., col. 1609.

Quid facio ego modo, cum loquor? Strepitum verborum ingero auribus vestris. Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico aut quid loquor?... Videte quomodo trahit Pater: docendo delectat... Trahere Dei est. Ibid., col. 1609; Hoc lumen est totum hominis et verum bonum quod non oculis sed mente conspicitur. Signatum autem dixit in nobis tanquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei, quam peccando corrumpit. Bonum ergo etus est verum arque aeternum, si renascendo signatur... Quae admodum Caesar a vobis exigit impressionem imaginis suae, sic et Deus: ut quemadmodum illi reditur nummus, sic Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata. In Ps. 4, 8 PL 36, 81.

Es Dios quien inicia y completa la reforma¹⁴⁹. Por el pecado la *imago* había quedado *deformis et decolor*, deforme y descolorida. Se sigue pues aquí la dialéctica general de la situación *informis-vocatio, conversio-illuminatio formatio-reformatio*. En cuanto al concepto de "renovación, se alude al *hombre nuevo* (colos. 3, 9). Ese rejuvenecimiento se logra precisamente por la *reformatio*¹⁵⁰. En un momento se reforma y renueva la imagen sobrenatural en el Bautismo; pero la renovación ascética de la imagen formal es lenta y continua¹⁵¹. Pelagio trataba de evitar la confusión, eliminando todas estas distinciones. Pero con tales simplificaciones infantiles únicamente se destruyen tanto el Cristianismo como la Filosofía griega: la complejidad es siempre signo de progreso, de capacidad de clarividencia: en la escala de perfección de los seres, la complejidad es la perfección.

149. *De Trinit.* XIV, 16, 22, col. 1053.

150. *Fit ergo ista renovatio reformatioque mentis secundum Deum vel secundum imaginem Dei. De Trinit. Ibid.*, col. 1054. Cfr. LADNER, l.c., (bibliografía).

151. *Ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum. ...Aliud est carece febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare; ita prima curatio est causam removere languoris; secunda, iversum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis, ...quotidianis accesibus ...De die in diem proficiendo renovatur, transfer amore a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia... Tunc perfecta erit similitudo quando Dei perfecta erit visio. Ibid.*, XIV, 17, 23, col. 1054.

Textos complementarios. Complementamos la lista de SCHINDLER, A. *Wort und Analogie in Augustin Trinitatslehre*, p. 61. Aunque no sea numéricamente exhaustiva, lo es cualitativamente.

1. *Imitator Dei velut imago, sed non qualis imago est Filius. Nam etiam imagines in hominibus diversae sunt... aliter est imago tua in filio, aliter in speculo: in filio est imago tua secundum aequalitatem substantiae; in speculo autem quantum longe est a substantia, et tamen est quaedam imago tua, quamvis non talis, qualis in filio tuo secundum substantiam... Recipe ergo similitudinem Dei, quam per mala facta amissisti. Sicut enim in nummo imago imperatoris aliter est, aliter in filio: nam imago et imago est; sed aliter impressa in nummus Dei es, ut scias etiam cuius imaginem geras, et ad cuius imaginem factus sis: nam nummus nescit se habere imaginem imperatoris. Serm. IX, 8, 9. PL 38, 82.*
2. *Si Caesar quaerit imaginem suam in numo, Deus non quaerit imaginem suam in homine? Denis, 11, Micell. Agust. I, p. 48.*
3. *Imaginem in nobis Dei deformare potuimus, reformare non possumus... hoc unde bestias anteceditur, maxime in nobis excolere debemus, et resculpere quodam modo et reformare. Sed quis poteris nisi Artifex qui formavit? Serm. 43,3,4 PL 38, 255.*
4. *Si contempseris te in te, et imaginem Dei in qua fecit te...eris pecus Frangipane, 1, 8. Miscell. Agust. I, p. 176.*
5. *Quid habet amplius homo unde factus est ad imaginem Dei? Quia intelligit et sapit, quia discernit bonum a malo: in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei. In Ps. 29, 2. PL 36, 218.*
6. *Quamquam in imagine ambulat homo. In qua imagine nisi illius qui dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram? Ideo enim, Quamquam, quia magnum aliquid imago haec. Et hoc Quamquam secutus est Tamen. In Ps 38, 11. PL 36, 421.*
7. *Factus ad imaginem et similitudinem Dei, homo praelatus iumentis. In Ps 48, s. I, 16. PL 36, 554.*
8. *Considerate vos homines factos ad imaginem et similitudinem Dei. Imago Dei intus est, non est in corpore... Ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae veritatis, ubi est fides, ubi est spes vestra, ubi charitas vestra, ibi habet Deus imaginem suam In Ps 48, s. II, 11. PL 36, 564.*
9. *Memnisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu. In Ps 54, 3. col. 629.*

10. *Quaerit Deus imaginem suam: reddite... Non perdat Deus in vobis nummum suum. In Ps 57,11. col. 683.*
11. *Impressisti nobis vultum tuum, fecisti nos ad imaginem et similitudinem tuam, fecisti nos nummum tuum; sed non debet imago tua in tenebris remanere; mitte radium sapientiae tuae, expellat tenebras nostras, et fulgeat in nobis imago tua; cognoscamus nos imaginem tuam... Gestamus vultum ejus: quomodo dicuntur vultus imperatorum, vere quidam sacer vultus Dei est in imagine ipsius... In Ps 66,4 col 806.*
12. *Non ergo aliquid alienum est, si imaginem Dei tenemus in nobis: utinam eam per superbiam non amittamus... Ei cohaerendo signetur tamquam ex annulo cera, illi affixus habeat imaginem ejus, faciens quod dictum est. Mihi autem adhaerere Deo bonum est (Ps 72, 28); vere custodit similitudinem et imaginem ad quam factus est. Porro autem si perverse voerit imitare Deum, ut quomodo Deus non habet a quo formetur... In Ps 70, s II, 6-9. cols. 896ss.*
13. *Deus in civitate sua imaginem illorum ad nihilum redigat; quia et ipse in civitate sua terrena imaginem Dei ad nihilum redegerunt. In Ps. 72,26 col 926.*
14. *Factus es, oh homo, ad imaginem Dei; per vitam vero perver- sam et malam perturbasti in te et exterminasti in te imagi- nem Conditoris tui. Factus dissimilis, attendis in te, et dis- plices tibi. Ib. 75, 3. col. 959.*
15. *Anima humana, interior homo, recreatus ad imaginem Dei, quia creatus ad imaginem Dei; qui tanto erat longe factus, quanto ierat in dissimilitudinem. In Ps 99,5. col. 1273.*
16. *Factus ad imaginem Dei... accepit animam rationalem. In Ps 101, s. I, 11 col. 1302.*
17. *Fecit te ad imaginem et similitudinem suam. Noli quaerere quid ei retribuas; similitudinem ipsius retribue illi, non plus quaerit; nummum suum exigit. In Ps 102, 3. col. 1318.*
18. *Non exigo participationem sapientiae meae ab eis quae non feci ad imaginem meam; sed ubi feci, inde exigo, et usum ejus rei postulo, quamdonavi... Redentes Caesari imaginem suam, et reddentes Deo imaginem suam non ad se, sed ad artificem suum, et ad lumen unde sunt et ad ca- lorem quendam espirituaalem unde fervescunt, et unde re- moti frigescunt, et unde recedentes contenebrantur, et quo revertentes illuminantur... In Ps 103, s. IV, 2. Col. 1379.*
19. *Anima humana facta est ad imaginem Dei; nam dabit imagi- nem suam cani et porco (contra la metempsychosis). In Ps 146, 18. col. 1911.*

20. *Et ideo quomodo formatus est homo in Genesi sexto die ad imaginem Dei, sic et in isto tempore, quasi sexto die totius saeculi, renovamur in Baptismo, ut recipiamus imaginem Conditoris nostris. Ser. 259, 2. PL 38, 1198.*
21. *Magna quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis anima honore praecedit. De Doctr. christ. I, 22,20. PL 34, 26.*
22. *Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore... Animae hominis inest ratio, quae pecori non inest... In qua ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. C. Faustum, XXIII, 27. PL 42, 418.*
23. *Non duos homines Paulus dixit (el interior y el exterior); sed unum, quem totum Deus fecerit, id est, et id quod interius est, et id quod exterius est: sed eum ad imaginem suam nos fecit, nisi secundum id quod interius est, non solum incorporeum, verum etiam rationale, quod pecoribus non inest. Non itaque unum hominem fecit ad imaginem suam; fecit... secundum id quod habet rationalem mentem, qua cognoscat Deum... Secundum sui Creatoris imaginem reformatur, exuens se injustitiam et induens justitiam... Tunc autem cum resurget... etiam exterior percipiet coelestis habitudinis dignitatem... Ib. 24,2 PL 42,476.*
24. *Nisi supernae justitiae quaedam impressa vestigia teneremus... nisi aspergeretur desuper velut tenuissima quadam aura justitiae, citius aresceremur quam sitremus... Haec imago, vel vestigium de fastigio summo aequitatis impressum est. Ad Simplic. I, 2,16. PL 40,120s.*
25. *Et non noveram Deum esse spiritum... Et quid in nobis esset, secundum quod essemus similes Deo et recte in Scriptura diceremur ad imaginem Dei, prorsus ignorabam. Confess. III, 7, 12. PL 32,688.*
26. *Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis... gaudens erubui. Ib. VI, 3,4. Col. 721.*
27. *Demonstrante Te, probat ipse (homo) quae sit voluntas tua quod bonum et beneplacitum et perfectum: et doces eum jam capacem videre Trinitatem unitatis, et unitatem trinitatis. Ideoque pluraliter dicto, Faciamus hominem, singulariter tamen infertur. Et fecit Deus hominem; et pluraliter dicto, Ad*

imaginem nostram, singulariter infertur, Ad imaginem Dei. Ita homo renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit illum... Ib. XIII, 12,32 Col. 858.

28. *Videmus hominem ad imaginem et similitudinem tuam cuncti irrationabilibus animantibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc est rationis et intelligentiae virtute praeponi... Quemadmodum subjicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi solertiam. Ib. XIII, 32,47. PL 32. 866.*
29. *Renovasti ad imaginem et similitudinem tuam: prestantique intellectui rationabilem actionem, tanquam viro feminam, subdidisti. Ib. n. 49. Col. 867.*
30. *Fecit et hominem ad imaginem suam; ut quemadmodum ipse per omnipotentiam suam praeest universae creaturae, sic homo per intelligentiam suam, qua etiam Creatorem suum cognoscit et colit, praeeset omnibus terrenis animalibus. De Cat. Rud. 18,29. PL 40,332.*
31. *Cur et de homine non dictum est Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram secundum genus, cum et hominis propago manifesta sit? De Gen. ad litt. III, 12,20. PL 34,287.*
32. *Inteligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. Unde et Apostolus dicit; renovamini in spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem (Ef. 4,23s) qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus que creavit eum (Coloss. 3,10); satis ostendens ubi sit homo creatus ad imaginem Dei, quia non corporeis lineamentis, sed quadam forma intelligibili mentis illuminatae... Ipsa prima creabatur lux, in qua fieret cognitio verbi Dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua converti ad formantem Deum, et creari atque formari... Jam subinferitur, Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei: quia ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux, et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit... Sicut enim post lapsum peccati homo in agnitione dei renovatur secundum imaginem ejus que creavit eum; ita in ipsa agnitione creatus est, antequam delicto veterasceret unde rursus in eadem agnitione renovaretur. Ib. III, 20,30. PL 34, 292s. El "intellectus Dei" se rebajó a "memoria Dei" con el*

- pecado; en la restauración, la memoria Dei se hace "intellectus Dei" de nuevo, porque se actualiza el hábito.
33. *Rationales mentes, in quo genere homo factus est ad imaginem Dei, non habent veram lucem suam, nisi ipsum Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, cujus participes esse potuerunt ab omni iniquitate et errore mundatae. Ib. V, 13,30. Col. 331.*
 34. *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus... Quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei Creatus est. Quamquam et in ipso corpore... erecta statura factus est... Ib. VI, 12,22. Col. 348.*
 35. *Debet intueri quomodo explicet sexto die factum hominem ad imaginem Dei (quod nisi secundum animam recte intelligi nos potest) id est, in qua natura causalis ratio facta fuerit ejus rei quae nondum fuit. Ib. VII, 28,40. Col. 370.*
 36. *Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quam pertinet imago et agnitio Dei. Ib. XII, 7,18. Col. 460.*
 37. *In animo tuo est imago Dei, mens hominis capit eam. Accepit eam, et inclinando se ad peccatum decoloravit eam. Ipse ad eam venit reformator, qui erat ejus ante formator; quia per Verbum facta sunt omnia, et per verbum impressa est haec imago. Venit ipsum Verbum, ut audiremus ab Apostolo: Reformamini in novitate mentis vestrae (Rom. 12,2). In Ps. 32,s. II, 16. PL 36,294.*
 38. *Non ergo anima alloquitur carnem... nec caro anima... Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae... Intellectus ergo noster alloquitur animam nostram... Ut quid tristis es, anima mea, et utquid conturbas me? In Ps. 42,6 PL 36,480.*
 39. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Tria haec sunt in te, quae potes numerare, et non potes separare. Haec ergo tria, memoriam, intellectum et voluntatem, haec inquam tria anivadverte separatim pronuntiari, inseparabiliter operari... Ser. 52,7,19. PL 38,362.*
 40. *Anima itaque considerata, maxime humana et rationalis atque intellectualis, quae ad ejus imaginem facta est... non erit fortassis absurdum, ut eam ad suum quoque Creatorem intelligendum, ipso adjuvante, meditemur attolere. Ep. 120,2,12. PL 33,458.*

41. *Imaginem Dei quaerit? In se habet... Adorando imaginem hominis, quam fecit faber, conteris imaginem Dei, quam tibi impressit Deus. Denis, 24,7 Miscell Agost. I, 148. Cfr. Lactacio, quien insiste en este tema.*
42. *Nunquam explicant isti qua justitia, nullum peccatum habentes, imago Dei separetur a regno Dei. De pecc. merit. et remis. I, 30,58. PL 44,142.*
43. *Hoc enim agit spiritus gratiae, et imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est quod utique sanat gratia... Proinde naturaliter homines quae legis sunt faciunt: qui enim hoc non faciunt, vitio suo non faciunt. Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus: ac per hoc, vitio sanato, cum illic scribitur, fiunt quae legis sunt naturaliter: non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura... De Spiritu et litt. 27,47. PL 44,229.*
44. *Imago Dei, ad quam creati sumus, proficiendo resculpatur. Pecando enim obsoleta facta erat, attrita erat... cum fricatur ad terram... terrenis cupiditatibus teritur. Quamquam enim in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur (Ps. 38,7) Veritas quaeritur in imagine Dei, non vanitas. Amando enim veritatem imago illa, ad quam creati sumus, resculpatur, et proprius nummus Caesari nostro reddatur... Moneta Christi homo est. Ibi imago Christi, ibi nomen Christi, munus Christi et officia Christi et officia Christi. Serm. 110,10. PL 38,566.*
45. *Nam interior homo noster, quantulacumque imago ejus, non de illo genita, sed ab illo creata, quamvis adhuc renovetur de die in diem, jam tamen in tali luce habitat, quo nullus oculorum corporalium sensus accendit. Ep. 147,17,44. PL 33,616.*
46. *Homo, factus ad imaginem Dei, habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam. In Jo. 1,18. PL 35,1388.*
47. *Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? In mente, in intellectu. Ib III, 4. Col. 1398.*
48. *Rædi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce autorem ejus. Ib. XVIII, 10. Col. 1542.*
49. *Deus, postquam fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam sexto die... requieuit septimo die; sic et tibi requiem non speres, nisi cum redieris ad similitudinem in qua factus es, quam peccando perdidisti. Ib. XX, 2. Col. 1557.*
50. *De mente tua volo aliquam similitudinem dare ad Deum tuum;*

quia utique non in corpore, sed in ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei... Ecce in mente tua video aliqua duo, memoriam tuam et cogitationem tuam, id est quasi aciem quamdam et obtutum animae tuae... Vides aliquid et commendas memoriae. Cogitas aliunde, intentio tua alibi est... Cum vero reflexa est cogitatio tua ad id quod erat in memoria, inde formata est, et visio quaedam animi facta est... Ecce facta est a memoria demonstratio, facta est in cogitatione visio... cogitatio vidit quod memoria demonstravit. Ib. XXIII, 10s. Col. 1589.

51. *Moneta Dei sumus, numus a thesauro oberravimus. Errore detritum est quod in nobis fuerat impressum, venit qui reformat, quia ipse formaverat...Tunc ergo exprimetur veritas in nobis. Ib, XL, 9 Col. 1691.*
52. *Sicut quaerit Caesar in nummo imaginem suam, sic Deus quaerit in homine suam. Ib. XLI, 2. Col. 1693.*
53. *Habemus ergo et nos imaginem Dei; sed non illam quam habet Filius aequalis Patri. Tamen et nos pro modulo nostro si non sicut ille essemus, ex nulla parte similes diceremur. In Ep. Jo. IV, 9. PL. 35,2010.*
54. *Si ergo facti sumus ad imaginem Dei, quare non sicut Deus sumus? Non ad aequalitatem sed pro modo nostro. Ib. IX, 3. Col. 2047.*
55. *Nescit ab uno vero Deo atque optimo, et naturam nobis esse, qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam, qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati simus. De Civ. Dei, VIII, 10,2. PL. 41,235.*
56. *Qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est, summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse et nosse diligimus. XI, 28. Col 339.*
57. *Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cujus est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas... in nobis ipsis ejus imaginem contuentes... Ib. XI, 28. Col. 342.*
58. *Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior Ib. XII, 23. Col. 373.*
59. *Illud etiam quod ait, Praedestinos conformes imaginis Filii Dei (Rom. 8,29), potest et secundem interiorem hominem intelligi. Unde nobis alio loco dicit. Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae (Rom. 12,2).*

Ubi ergo reformamur, ne conformemur huic saeculo, ibi conformamur Dei Filio. Potest et sic accipi, ut quemadmodum ille nobis mortalitate, ita nos illi efficiamur immortalitate conformes: quod quidem et ad ipsam resurrectionem corporum pertinet. Ib. XXII, 16. Col. 778.

60. *Non in eo tamen penitus extinta est (peccato) quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei. Ib. XXII, 24,2. Col. 789.*
61. *Dictum est, ad imaginem nostram. Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. Ad Dei quippe imaginem sic reformamur. C. Serm. Arrian. 16. PL. 42, 695.*
62. *Faciamus hominem secundum imaginem et secundum similitudinem: quod multi codices latini habent, ad imaginem et similitudinem. Locut. in Heptat. I. PL 34, 485.*
63. *Quid intersit inter similitudinem et imaginem quaeri solet... Omnis imago etiam similitudo est, non omnis similitudo etiam imago est. Unde si gemini inter se similes sint, similitudo dici potest alterius cujuslibet in altero, non imago. Si autem patri filius similis est, etiam imago recte dicitur; ut sit pater prototypus, unde illa imago expressa videatur: quarum aliae sunt ejusdem substantiae, sicut filius; aliae non ejusdem sicut pictura... Quibusdam visum est similitudinem aliquid amplius esse quam imaginem, quod homini reformando per Christi gratiam postea servaretur. Miror autem si nos propterea postea imaginem solam voluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est. Quaest. in Heptat. V, 4. PL 34,749.*
64. *Qui renovatur secundum imaginem Dei: quomodo hanc recipiet qui jamsumpsit exterioris imaginem?... quomodo, eadem manente forma, quae impressa illi est vel expressa de corpore, potest reformari ad imaginem Dei? An duas habebit imagines, a summo quidem Dei, ab imo autem corporis; sicut in nummo dicitur, Caput et Navis? De anima et ejus orig. IV, 14, 20. PL 44,536.*
65. *Neque mirandum est, si caelestis hominis imaginem, quae sacra perfusione suscipitur, sibi vindicat Deus; imaginem vero terreni hominis terrena labe sordentem sinit esse sub diabolo: donec ad suscipiendam coelestis hominis imaginem renascatur in Christo. Contr. Jul. VI, 9,26. PL 44,838.*
66. *Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, et habeamus mentem rationales, qua intellige-*

- re valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus. De gratia et lib. arb. 13,25. PL 44,896.*
67. *Neque inscite distinguitur, quod aliud sit imago et similitudo Dei, aliud ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus (De div quest. 83, q. 41). Quod non ita intelligendum est, quasi homo non dicatur imago Dei, cum dicat Apostolus, Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei (I Cor. XI, 7): sed dicitur etiam Ad imaginem Dei, quod Unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est, non ad imaginem. Retract. I, 26. PL 32,626.*
68. *Adam imaginem Dei perdidisse peccato (De Gen. ad litt. VI, 27, 28). non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Retract. II, 24,2. PL 32,640.*
69. *Qui non condemnat nisi spretus, dic utrum spernat suam imaginem nisi spretus. Contr. Jul. imp. op. I, 49. PL 45,1065.*
70. *Homo misericors, miseraris imaginem Dei, ne dicas eam sub peccato carnaliter nasci... Et certe propterea est homo imago Dei, quia factus est ad similitudinem Dei... Cum ergo sit imago Dei omnis homo vivens, dic unde sit etiam vanitas omnis homo vivens. Op. Imp. Contr. Jul. I, 63. PL 45,1082.*
71. *Non erit saltem contumelia imaginis Dei, separari a regno Dei. Ib. n. 136. Col. 1136.*
72. *Cur nec tu admittis in regnum Dei... imaginem Dei. Ib. II, 30. Col. 1154.*
73. *Si non renati in parvula aetate morientur, cum sint imagines Dei..., in regnum Dei non suscipi. Ib. III 9. PL 45,1251.*
74. *Quid igitur meruit imago Dei, ut ad impedimentum rerum scendarum corruptibili corpore gravaretur, si nullum est originale peccatum?... Iniquissimum et stolidum est, ut mea res, mea imago, per infidelitatem vel negligentiam parentum ve quorumlibet inter quos vivit, vel per quamcumque necessitate, sine Baptismo de corpore exeat, et ad regnum meum non admitatur. Ib. III, 44. Col. 1268.*
75. *Unde ergo non exsufflatam, non exorcizatam imaginem suam non admittit ad vitam suam? Ib. III, 82. Col. 1280.*
76. *Nec tibi videatur indignum, quod subjecta est diabolo imago Dei... Ib. VI, 20. Col. 1547.*
77. *Si patiuntur, ea ipsa poena est imaginis Dei, conditioni pecorum comparari: poena porro imaginis Dei, nisi culpa praecederet, justa esse non posset. Ib. VI, 26. Col. 1563.*
78. *Justum ergo erat ut imago Dei, nullo fuscata et obsoleta pec-*

cato, tali insereretur corpori, quamvis de terrena materie creato atque formato. Ib. VI, 39. Col. 1598.

79. *De imagine terrestris, et de imagine caelestis hominis, satis iam superius disputatum est. Tibique respondimus quod imago caelestis nunc fide ac spe portari potest; portabitur autem re ipsa praesentata atque donata, cum resurrexerit corpus spirituale, quod nunc animale seminatur. Duae quippe istas imagines, terrestris videlicet hominis unam, caelestis autem alteram, singulis rebus attribuit: illam scilicet animali corpori, hanc spirituali. Ib. VI, 40. Col. 1601s.*

LOPE CILLERUELO

Valladolid 12 octubre 1973

Antecedentes de la Ley fundamental de la Iglesia

El esquema de *la Lex Ecclesiae Fundamentalis*, que en adelante se denominará LEF, ha tenido comentarios muy variados según las distintas tendencias. La abundante bibliografía de los años 1971 y 1972 está disminuyendo para dar paso a obras serias y de calidad teniéndose diálogos con una crítica constructiva, técnica y serena. Por tratarse de algo nuevo y fundamental, el proyecto ha evolucionado despacio y se está llegando a una especie de Constitución bastante perfecta. La redacción de estas notas está orientada a estudiar los antecedentes y problemática del esquema de la LEF, siguiendo un método histórico-jurídico y la información oficial, para presentar una síntesis de la evolución histórica, contenido y observaciones formuladas a la LEF, como proyecto de una ley orientada hacia el futuro¹.

La puesta al día del Derecho Canónico y especialmente la elaboración de una LEF es una prueba del dinamismo y de la misión salvífica de la Iglesia, en la que al lado de carismas hay instituciones jurídicas con una orientación pastoral. Si hoy se puede hablar de un Derecho natural de contenido variable, mudable o progresivo, conviene destacar que no es posible un inmovilismo canónico, porque es esencial al mismo Derecho una relatividad funcional al compás de la vida y del mundo actual en constante evolución. Hay normas que encierran valores permanentes y estables con proyecciones divinas y dogmáticas, como sería lo establecido por Dios, la tradición y el magisterio eclesial al margen de lo contingente y en forma definitiva. Pero al lado del Derecho divino y

1. La información oficial de la *Pontificia Commissio Codici Juris Canonici recognoscendo* sobre la LEF (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) ha ido apareciendo en *Communicationes* 1 (1969) 29-43 y 114-120; 2 (1970) 82-89 y 213-216; 3 (1971) 45-46; 50-69; 169-185 y 206-212; 4 (1972) 120-160, I; 5 (1973) 196-216.

natural hay leyes fundamentales elaboradas por los hombres, que las pueden modificar al ritmo de las circunstancias. En el Derecho eclesiástico habrá que formular las normas según la nueva doctrina teológica propuesta por la Iglesia.

No es esencial a la Iglesia la formulación de una LEF, sino algo necesario para estructurarse en el momento actual según los lineamientos del Concilio Vaticano II expresados en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Esta LEF debe contener no sólo los principios pertinentes de Derecho divino, natural y eclesiástico, sino también las costumbres fundamentales de toda la Iglesia para dar unidad orgánica a todo el pueblo de Dios.

I. ELABORACION DEL PROYECTO DE LEF

Como se ha llegado ya a una etapa de relativa calma, en la que cada uno puede formular y formarse libre y responsablemente una opinión sobre la LEF, es conveniente exponer las fases del fenómeno histórico, tal como se elaboró el proyecto hasta llegar a su divulgación sin la autorización oportuna, por lo que se creó un clima de hostilidad con una preclusión tendenciosa, que no era favorable ni para una información seria e imparcial, ni para formar una correcta opinión pública.

a) *Antecedentes y anuncio de Paulo VI:*

Un optimismo excesivo hizo pensar a no pocos en una pronta revisión del Código de Derecho Canónico, cuando el Papa Juan XXIII anunció la reforma canónica en enero de 1959 dentro de los condicionamientos históricos del Sínodo Romano y la convocación del Concilio Ecuménico. El 28 de marzo de 1963, el mismo Pontífice nombró una Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico, cuyo primer presidente fue el Cardenal Pietro Ciriaci, quien el 6 de mayo de 1965, en el *Palazzo dei Convertendi*, Sede de la Secretaría de la Comisión, propuso el estudio de varias cuestiones, entre las que se encontraba como primera la de redactar uno o dos Códigos: "*Utrum unus an duo Codices faciendi sunt, unus pro Orientalibus et alter pro aliis, praemisso Codice quodam Fundamentali*". Según las respuestas dadas, deberían constituirse

2. "Acta Commissionis": *Communicationes* 1(1969) 36-37.

otras tantas Comisiones con la anuencia del Papa. En aquel momento actuaba como secretario de la Comisión el jesuita R. Bida-gor, auxiliado por un adjunto, Mons. W. Onclin. Para su estudio fue nombrada una comisión preparatoria, en la que fue elegido relator D. Faltin. El veredicto fue favorable a la oportunidad de un Código constitucional o fundamental para toda la Iglesia, contestando al último inciso de la pregunta un poco compleja.

La idea de una LEF, según K. Mörsdorf, surgió como una solución para establecer relaciones canónicas y uniformidad entre la legislación latina y la oriental; si no fue expresada explícitamente en el Concilio Vaticano II, puede ser considerada esta aportación como una de sus consecuencias. La LEF no constituye algo completamente nuevo, porque la Iglesia, desde los primeros siglos posee las Constituciones Apostólicas y una Constitución material, cuyas fuentes son la Escritura, la tradición, algunas leyes y costumbres etc. La novedad estriba en dar forma legal a esa Constitución o Constituciones. Las normas constitucionales son superiores a las normas ordinarias y decretos. Las diferencias existentes entre el Derecho Canónico latino y el oriental se basan en una profunda unidad. La LEF permitiría conjugar la universalidad con la particularidad de las Iglesias, que deben estar relacionadas entre sí mediante una Constitución, que facilitaría las perspectivas ecuménicas y la formación de Derechos particulares adaptados a las necesidades peculiares de cada país. Esto traería, como consecuencias, una reorganización de la Curia, eventual posibilidad de subsumir algunas normas ordinarias para una revisión por tacha de inconstitucionalidad y delimitación administrativa de las funciones del Papa como cabeza de la Iglesia universal y como Patriarca de la Iglesia Latina³.

El 20 de noviembre de 1965, en la sala del Consistorio, Paulo VI propuso a la Comisión Pontificia para la revisión del Código, "la

3. K. MORSDORF, "Streiflichter zur Reform des kannonischen Rechts": *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966) 46-52. Anteriormente el mismo autor había escrito sobre "Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche": *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 329-348; Cfr. "Zur Neuordnung der Systematik des *Codex Juris Canonici*": *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 137 (1968) 11-19. La bibliografía hasta julio de 1972 ha sido recogida por J.M. GONZALEZ DEL VALLE, "La opinión de los canonistas": *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*. Redacción *Jus Canonicum* (Pamplona 1971) 10-20.

peculiar cuestión, ciertamente grave de duplicidad de Códigos, uno para la Iglesia latina y otro para la oriental, por lo que sometía a su consideración la oportunidad de redactar un Código común y fundamental para toda la Iglesia”⁴. Al ser su opinión favorable, pocos días después, el 25 de noviembre, se reunieron los miembros de la Comisión (39 Cardenales y dos Patriarcas), a quienes planteó la conveniencia de elaborar una LEF. La respuesta fue mayoritariamente afirmativa: 27 votaron a favor, seis en contra y los restantes se abstuvieron⁵.

b) *Elaboración del proyecto:*

Los trabajos de los consultores comenzaron inmediatamente y a los ocho meses de gestación, en los días 26 y 27 de julio de 1966, se presenta el primer esquema o anteproyecto a la consideración del *Coetus Centralis: Prima quaedam adumbratio Codicis Ecclesiae fundamentalis*, que no estaba bien desarrollado, por lo que el dictamen de los consultores centrales exigió una nueva reelaboración. Entre las observaciones principales, que se le hicieron, figuraba la siguiente: “La LEF debería ofrecer una genuina imagen e idea de la Iglesia de Cristo no sólo jurídica sino también teológicamente”. Este principio condicionará en adelante la estructura del proyecto y ocasionará serias dificultades porque, según observaba atinadamente T. García Barberena en el Coloquio Hispano-Germano de Canonistas (Salamanca 20 al 23 de enero de 1972), es imposible que la LEF refleje el rostro de la Iglesia, como no es posible que una Constitución estatal proporcione con su lectura una idea genuina o perfecta del país. El *Coetus Centralis* propuso también otras enmiendas para sintetizar la doctrina del Concilio Vaticano II y ofrecer los principios que regulan las relaciones entre la Iglesia y la sociedad humana. Atendiendo a estos principios y a la naturaleza de la Iglesia con su espíritu ecuménico, se redactó un segundo esquema más detenidamente y se sometió al examen de la Comisión Central, que lo aprobó *quoad substantiam* con algunas enmiendas durante los días 3 y 4 de abril de 1967⁶.

Como se requería todavía una revisión total según los criterios

4. AAS 57 (1965) 985-988; *Communicationes* 1 (1969) 114.

5. *Communicationes* 3 (1971) 54.

6. *Ibid.* 1 (1969) 115.

y las observaciones formuladas por escrito, el 27 de abril de 1967, bajo la nueva presidencia del Cardenal Pericle Felici se constituyó un *Coetus specialis* de consultores, en su mayor parte canonistas y teólogos de diferentes naciones y tendencias: R. Bidagor, Mons. W. Onclin (relator), Excmo. C. Colombo, K. Mörsdorf, C. Moeller, D. Faltin, W. Bertrams y P. Ciprotti, a los que se unieron posteriormente los Excmos. A. M. Charue, N. Jubany, M. Brini e I. Ziadé, el Rvmo. A. del Portillo y E. Lanne con un auxiliar de estudios: J. Herranz. Sus trabajos en forma de proyecto de LEF fueron presentados por el Cardenal Felici al Sínodo de Obispos reunidos el 3 de octubre de 1967. Fueron mayores las dificultades presentadas que las colaboraciones ofrecidas por los padres sinodales, quienes se pronunciaron en favor de la LEF como *Principia quae Codici Juris Canonici recognitionem dirigant*⁷.

En la discusión sinodal se preguntó de nuevo la conveniencia de un Código para la Iglesia latina y oriental o dos Códigos junto con la LEF. Aunque el arzobispo ucraniano de Winnipeg y el Cardenal Patriarca Meouchi se pronunciaron por un Código único para toda la Iglesia, sonó una voz de alarma cuando el arzobispo melquita Edelby expresó su temor ante el peligro de una latinización, incluso en el caso de una LEF y dos Códigos⁸.

Teniendo en cuenta las observaciones formuladas, se reunió el *Coetus* especial de consultores en los días 28 al 31 de octubre de 1968, 3-7 de marzo y 16-24 de mayo de 1969, dando lugar a un proyecto titulado *Schema legis Ecclesiae Fundamentalis cum relatione (sub secreto-reservatum)*. Lleva fecha de 24 de mayo de 1969 y la firma de W. Onclin (como relator). Hay una edición especial del 20 de septiembre de 1969: *Textus prior*. El día 21 de octubre de 1969 fue presentado a la asamblea extraordinaria del Sínodo Epis-

7. *Ibid.* 3 (1971) 55; cf. W. ONCLIN, "Relatio super priore schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis": *Schema Legis Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis* (Typis Polyglotis Vaticanis 1971) 60.

8. N. EDELBY, "Faut-il un Code spécial pour les églises orientales": *Concilium* 28 (1967) 41-49; cf. *Herder Korrespondenz* 21 (1967) 533; *Documentation catholique* 66 (1969) 962-963. Para ver la armonía y diferencias entre el Oriente y el Occidente durante la Edad Media puede verse St. KUTTNER, *Harmony from Dissanance. An interpretation of Medieval Canon Law* (Latrobe-Pennsylvania 1960); *Il codice di diritto canonico nella storia* (Roma 1967); A. GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho Canónico. El Primer Milenio* (Salamanca 1967) 159-203.

copal por el Cardenal Felici, en presencia del Papa, elogiando el trabajo realizado. El día 24 del mismo mes fue repartido el proyecto impreso entre los Cardenales pertenecientes a la Comisión de la reforma del Código y entre los miembros de la Comisión de Teología. La votación de los Cardenales miembros (34 en total) dio el siguiente resultado: 2 *placet*; 2 *non placet* y 30 *placet juxta modum*. La Comisión Teológica Internacional (consultados 30 de los que respondieron 22): 17 *placet juxta modum* y 5 *non placet*. Se envió el proyecto también a los miembros de la S. C. para la Doctrina de la Fe, que presentaron solamente enmiendas. Bajo secreto y con las debidas precauciones para evitar una publicación inoportuna llegó a todos los miembros de las distintas Comisiones para la Reforma del Código y a sus colaboradores.

El relator, Mons. W. Onclin, recogió en un volumen todas las observaciones hechas y se las presentó ordenadas sistemáticamente a los consultores del *Coetus specialis* los días 19-23 de mayo y 20-25 de julio de 1970 con la participación de algunos miembros de la Secretaría para la unión de los cristianos y observadores de comunidades cristianas no católicas. El tercer proyecto, que en la práctica se puede considerar como anteproyecto, *Textus prior*, corregido y un poco aumentado según las observaciones formuladas, dió lugar a un cuarto proyecto: *Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis* de la LEF (25 de julio de 1970). Una vez impreso fue enviado a todos los obispos con carta del 10 de febrero de 1971 para que estudiaran el esquema LEF con ayuda de peritos y respondiesen personalmente o conjuntamente con su Conferencia Episcopal o Sínodo Patriarcal a las siguientes preguntas: 1.^a "Si se juzga oportuna una LEF para toda la Iglesia Católica, que sea como fundamento teológico y jurídico de las diversas leyes eclesiales. La respuesta sea afirmativa o negativa, con los argumentos pertinentes. 2.^a En caso afirmativo, qué propuestas de enmienda deseas hacer: generales a todo el esquema o al cap. I, II ó III; particulares a cada uno de los cánones" ⁹.

El mismo proyecto fue enviado también a la Unión de Superiores Generales el 9 de marzo de 1971 y a otras entidades religiosas. Las respuestas clara y precisamente redactadas debían ser remiti-

9. *Communicationes* 3 (1971) 45-46.

das antes del 1 de septiembre del mismo año a la Sede de la Comisión (Via dell'Erba n. 1, 00193 Roma).

Dada la complejidad de la primera pregunta, que habla de fundamento jurídico y fundamento teológico, cuando en realidad son cuestiones diversas, las respuestas no podían ser concretas ni claras. A esto se añade el hecho de que algunas Conferencias Episcopales enviaron la respuesta colectivamente sin precisar los votos y su modalidad. Según el informe del Cardenal Felici a los Padres Sinodales el 3 de noviembre de 1971, hasta el 28 de octubre del mismo año habían respondido 1313 obispos. A la primera pregunta: *Si se juzga oportuna una LEF etc.* Respuestas: 593 *placet*; 462 *placet juxta modum*; 251 *non placet*. Algunos obispos no han contestado y otros, unos 30, según se desprende de los informes, respondieron que no se encontraban en condiciones de emitir un juicio sobre la cuestión, ni tenían peritos para asesorarse. La segunda pregunta, *videlicet utrum placeat schema "Legis Fundamentalís", uti iacet, an contra animadversiones habeantur de textu emendando, non omnes sententiam dederunt explicitam, sed ad mentem eorum, haec responsa habentur:* 61 *placet*; 798 *placet juxta modum*; 422 *non placet*. Estos resultados no eran definitivos y en el Sínodo de Obispos el 3 de noviembre se abrió un diálogo de altura en el que emitieron públicamente sus opiniones y preguntas con franqueza los Cardenales J. Parecattil, J.L. Suenens, A. Poma, F. König, Th. B. Cooray, J. Höffner, V. Gracias, J. Landázuri Ricketts y P. Felici; Mons. B. Echeverría Ruiz, Mons. J. Gran, Mons. J.F. Torres Oliver, P. I. Lécuyer, P.T. Van Asten, Mons. A. Farah, y P.A. Fernández, a los que contestaron con gran precisión y cordialidad el Card. Felici, Mons. Onclin y P. Bidagor, por lo que fueron efusivamente aplaudidos. El periódico *L' Osservatore Romano* del día 7 de noviembre del mismo año publicó un resumen de las intervenciones, que luego han sido reproducidas en *Communicationes*. Los Padres sinodales dieron luz verde al proyecto de la LEF para que se siguiese perfeccionando¹⁰.

c) *Divulgación del proyecto:*

Antes de que se autorizase su divulgación para el público y cuando aún circulaba en secreto el *Textus prior* de la LEF, se dio

10. *Ibid.* 3 (1971) 169-177; cf. *L'Osservatore Romano*, 4 de noviembre (1971) 3.

el lamentable e inesperado fenómeno de su publicación en una revista italiana con una eclosión o aborto ante la opinión pública. Luego apareció también el "*Textus emendatus*" de la LEF¹¹. A partir del mes de Julio de 1971 surge una candente polémica en torno al proyecto de la LEF, que atrajo la atención de la prensa al conocerse la violenta crítica a la LEF firmada por doscientos veinte teólogos centroeuropeos de talla, entre cuyos nombres aparecían K. Rhaner, H. Küng, D.M. Chenu, G. Alberigo y otros de elevado coturno teológico, pero bastante descalzos jurídicamente, creando artificiosamente un clima contrario, no ya al proyecto actual, sino a la idea misma de la LEF. El mismo Cadenal Felici, al informar a los Padres sinodales en noviembre de 1971 sobre el esquema y lo ocurrido, manifestó que bastantes hechos se habían tergiversado por grupos contrarios no ya al proyecto, sino a la misma existencia de una LEF, por lo que se deformó la opinión pública y, en vez de divulgar el contenido de la LEF y sus antecedentes, se difundían ideas prefabricadas, críticas mordaces y caricaturas ingeniosas, difícilmente asimilables por los católicos de mediana formación ocupados en sus trabajos y deberes familiares.

Algunos juristas y miembros del *Coetus* de Roma se vieron sorprendidos por las informaciones de la prensa y por la intervención de varios teólogos notables y progresistas, que conservaban del Derecho Canónico una noción atrasada, tal como la habían aprendido en sus años de estudios académicos, y presentaban al Derecho como un fantasma o haz de leyes, y no como organización de conducta y algo necesario a toda sociedad organizada. Desconocían los nuevos conceptos de relación jurídica, pacto, alianza, diferencias entre Derecho público y privado, obligación, norma hipotética etc. Aunque un poco tarde Mons. Onclin y algunos consultores del *Coetus* especial iniciaron una labor encomiable suministrando información oportuna a la prensa sin perjuicio de la publicación oficial y más técnica que iba apareciendo en *Communicationes*.

En España apareció en noviembre de 1971 un buen aporte científico por parte de la Redacción de *Jus Canonicum*, que en el plazo de 25 días presentó *El Proyecto de Ley Fundamental de la*

11. *Il Regno* (Revista quincenal, que se publica en Bolonia). *Textus prior* 15 de julio (1970) 284-300. El *Textus emendatus* apareció el 15 de marzo (1971) entre "Documentazione", cf. "Appunti per un'analisi criti-

Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico, donde aparece la opinión de un grupo calificado de canonistas de la Universidad de Navarra (Pamplona)¹².

Vida Nueva, semanario de información general y religiosa, editado por Propaganda Popular Católica, dedicó un número especial, el 3 de julio de 1971 a la LEF, texto íntegro en castellano y sin notas, aunque con alguna glosa. Hay caricaturas con cierta gracia y buen humor; pero poco apropiadas para crear una opinión pública favorable a la LEF.

Algunas revistas dedicaron diversos artículos, donde serpean no pocas críticas adversas de sacerdotes disidentes para protestar contra todo lo que llaman juridicismo y autoritarismo en la Iglesia. No faltaron grupos de contestatarios con críticas oportunas y pertinentes, hechas incluso con buena voluntad; pero otros llegaron a la rebeldía y a la subversión tan lamentada por el mismo Romano Pontífice: "Subversión no sólo de lo que puede y debe ser mejorado en la Iglesia, sino de los mismos fundamentos, de su constitución, de la visión sobrenatural de su ordenamiento, de su disciplina etc."¹³. Roma pedía calma y cordura. La mayoría de los canonistas guardaron silencio prudente, aunque conocían el proyecto divulgado en varios idiomas y por revistas de todo tipo sin la autorización oficial. Era necesario disipar equívocos, por lo que pronto comenzaron a tenerse reuniones y mesas redondas de interés como la celebrada en la Universidad de Macerata los días 12 y 13 de octubre de 1971. Hubo también un simposio en Pamplona. Al año siguiente, en Salamanca, bajo la dirección del Instituto San

va dello Schema di Lex Ecclesiae Fundamentalís", Istituto per le Scienze Religiose Bologna (Via S. Vitale 114-Bologna): *Legge e Vangelo* (Brescia 1972) 661; R. LAURENTIN, *Bilan du Synode* (París 1972); G. CAPRILE, "Il progetto di Legge fondamentale della chiesa": *Civiltà Cattolica* 122 (1971) 288-293; V. PERI, "Il progetto di una LEF": *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7 (1971) 201-210.

12. J. M. GONZALEZ DEL VALLE, P. J. VILADRICH, J. ARIAS y otros miembros de la Redacción *Jus Canonicum*, *El Proyecto de LEF...* 23-59. Cf. *Vida Nueva* 789 (1971) 955-974, va como introducción al *Textus emendatus*, en castellano, una traducción del artículo de G. ALBERIGO, "Una costituzione per la chiesa?": *Humanitas* 26 (1971) 317-329; *Orientierung*, 35 (1971) 85-90.

13. *L'Osservatore Romano* 7 y 15 de julio de 1971, cf. *Communications* 3 (1971) 210-212. La protesta de más de doscientos teólogos puede verse en *Testimonianze* 14 (1971) 238-239; Y. CONGAR, "Idée et difficultés d'une Loi fondamentale de l'Eglise": *La croix* 16 agosto 1971; A. RAUSCHER, "Streit um Demokratie": *Rheinischer Merkur* 10 sept. (1971) 10.

Raimundo de Peñafort de Derecho Canónico y la colaboración del Instituto Canónico de la Universidad de Munich, se celebró del 20 al 23 de enero, otro simposio (al que ya hice referencia anteriormente): *Coloquio Hispano-Germano* de Canonistas sobre el proyecto de la LEF. Tuve la oportunidad de asistir a las ponencias y coloquios interesantes, suscitados por las lecciones magistrales de K. Mörsdorf sobre "Introducción general al tema del Coloquio", L. Scheffczyk "problemas eclesiológicos que plantea el proyecto", T. García Barberena sobre "*Quaestiones quae in colloquio discipulandae proponuntur*" en latín, con tanta propiedad y armonía, que hacía recordar los tiempos de otro profesor salmantino Fray Luis de León; el P. J. Giménez y Martínez de Carvajal "Los derechos de los fieles en el proyecto LEF"; E. Corecco sobre "Los órganos de gobierno"; y clausuró el Coloquio L. de Echeverría y Martínez de Marigorta haciendo un resumen y presentando conclusiones con una prosa jurídica rebotante de cultura, de sabor clásico y gracia nueva, que gana el ánimo y despierta admiración. Este coloquio, celebrado casi a puerta cerrada y con un número limitado de asistentes invitados, llegó a conclusiones positivas en favor de la LEF aportando valiosas contribuciones y sugerencias. En el transcurso del diálogo se propusieron algunas correcciones, incluso un miembro del Instituto de Derecho Canónico de Munich anunció la publicación de un proyecto de LEF en lengua latina que serviría en la revista *Archiv für katholisches Kirchenrecht* de contrapropuesta al que la Comisión distribuyó entre los obispos¹⁴.

En Alemania, la revista *Herder Korrespondenz* de junio de 1970 publicó una traducción germánica del *Textus prior* con una información documentada sobre la evolución del mismo. Un grupo de profesores de la Universidad de Heidelberg, bajo la dirección de Hans Dombois, perteneciente a la Iglesia luterana, ha colaborado en el perfeccionamiento y divulgación del proyecto de la LEF elaborando los siguientes documentos: 1.º Propositiones a la primera redacción de la LEF (1968). 2.º Propositiones al esquema de la LEF con argumentos correspondientes. 3.º Propositiones diversas al *Textus emendatus* con un orden sistemático según el orden de

14. L. DE ECHEVERRÍA, "Coloquio Germano-Español sobre el Proyecto de LEF": *Revista Española de Derecho Canónico* 28 (1972) 226.

los capítulos y cánones del proyecto remitido en latín del *Coetus* de Roma¹⁵.

En Francia, *Le Monde*, que había informado el 22 de abril de 1970 y 2 de abril de 1971 sobre la evolución del proyecto de LEF, publicó un extracto del *Textus prior* con referencia al *Textus emendatus*. En habla inglesa, *The Tablet* del 18 de abril de 1970 reprodujo parte del *Textus prior*, que había sido publicado el 10 del mismo mes y año por la *National Catholic Reporter* de Kansas City. Esta publicación está relacionada con el simposio de tres días de duración celebrado bajo la dirección de la *Canon Law of America* y la colaboración de la Universidad de Fordham en Douglaston, Long Island. Con ocasión de este simposio, el 7 de abril de 1970, Mons. Vallainc, director de la Sala de Prensa de la Santa Sede, declaró que el proyecto era aún secreto y no había sido enviado a los obispos, porque aún estaba en fase de elaboración. Esto era cierto, pues hasta el 10 de febrero de 1971 no fue enviado un volumen con el *Textus prior* de fecha 24 mayo 1969 y el *Textus emendatus* del 30 de noviembre de 1970 en secreto. Sin embargo se trataba de un secreto a voces. En Canadá fue divulgado en forma manuscrita y multigráfica por Germán Lasage con el título: *Lex Ecclesiae Fundamentalís, Nature générale du document en 1971*¹⁶.

La mayor divulgación de la LEF ha tenido lugar en Italia, de donde ha salido en revistas y estudios especiales para las diferentes partes del mundo. Un estudio voluminoso ha sido elaborado por el *Istituto per le Scienze Religiose de Bologna*, ciudad de ricio abolengo canonista, recogiendo artículos de fondo en su mayoría contrarios a la LEF, junto con el *Textus prior*, *Textus emendatus* y un *dossier riservato* denominado *Appunti per un analisi*

15. H. DOMBOIS, *Begründung zum Gegenentwurf einer LEF*, Fascículo multigráfico (Heidelberg 1971); *Legis Fundamentalís Ecclesiae, Schema iterum revisum, propositum pro collegio peritorum Heidelbergae* (Fascículo también multigráfico en 1971). Estos y algunos otros de los documentos han sido reproducidos por P. WEBER, "De LEF studio a coetu Peritorum Heidelbergensí Johanne Dombois duce instituto": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 62 (1973) 423-466; cf. H. DOMBOIS, "Sobre la estructura de una LEF": *Concilium* 48 (1969) 204-211.

16. J.P.J. O'HEARN, "The LEF from a Common Law Viewpoint": *Studia Canonica* 5 (1971) 208; El Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Toronto, especialmente el *Pontifical Institute for Medieval Studies* de Toronto con los Prof. L. K. SHOOK y R. W. CROOKER han colaborado para un estudio lingüístico y analítico de la LEF; cf. F. GIUSBERTI, "Analisi del linguaggio teologico della LEF": *Leg. e Vang.* 344.

*critica dello Schema di LEF*¹⁷. Este dossier ha sido la fuente de muchos artículos de prensa contrarios a la LEF.

Para completar esta rápida reseña sobre la divulgación del proyecto, que no pretende ni puede ser exhaustiva, conviene tener en cuenta que la información oficialmente autorizada en esta materia aparece en *Communicationes* de la Comisión Pontificia para la Reforma del Código. Este órgano informativo no ha publicado aún el proyecto de LEF, porque sigue hasta la fecha en fase de revisión. Han aparecido los detalles sobre el itinerario de la LEF, algunas fuentes documentales y una relación de las observaciones hechas al proyecto tanto favorables como adversas propuestas por los obispos y examinadas por el *Coetus specialis* en los días 20 al 24 de noviembre de 1972¹⁸.

Aunque la divulgación de la LEF, sin la autorización oficial, ha ocasionado comentarios contradictorios y tendenciosos, creando un clima de confusión, hay que reconocer que en parte ha sido beneficiosa, porque así se ha oído un poco la voz del pueblo de Dios. Hoy la revisión de la legislación canónica, por más que quiera hacerse en secreto, en el fondo tal secreto es relativo, porque debe hacerse con una basta consulta a las Conferencias Episcopales y a los obispos, quienes a su vez se asesoran tanto por sacerdotes como por laicos y "estos, según su ciencia, competencia y prestigio, tienen el derecho y, en algún caso, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas, que dicen relación al bien de la Iglesia"¹⁹.

Tanto la exposición del Derecho Canónico, como la LEF, ha de hacerse "mirando al Misterio de la Iglesia según la Constitu-

17. El "dossier riservato: Appunti per un'anal"... fue multigrafiado en abril de 1971 junto con un artículo de G. ALBERIGO y otro de P. G. CAMIAMI en italiano, inglés, francés, alemán y español por el "Istituto per le Scienze Religiose" que ha sido reproducido en *Legge e Van...* 659-696. Se hicieron eco de la polémica y discusión sobre la LEF autores y revistas serias como J. BEYER, "Discussione sulla LEF": *La Rivista del clero italiano* 51 (1971) 36-41; B. GHERARDINI, "La chiesa e la sua legge": *Apollinaris* 44 (1971) 630-658; W. BERTRAMS, "De praemissis et principiis LEF": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 60 (1971) 511-547; D. COMPOSTA, "Il diritto della Chiesa. Alla ricerca delle componenti giuridiche specifiche": *Salesianum* 34 (1972) 255-294; A. RAVA, "Un pontificato, un concilio, una costituzione: da Giovanni XXIII al progetto della LEF": *Studi Senesi* 84, (1972) 44-137.

18. *Communicationes* 4 (1972) 120-160.

19. *Conc. Vatic. II, Const. dogm. Lumen gentium* n. 37.

ción dogmática *Lumen gentium*"²⁰. Esto responde a una nueva orientación eclesiológica, que va cristalizando en el actual proyecto de la LEF, según los principios del Nuevo Testamento, del Concilio Vaticano II y la naturaleza jurídica de un cuerpo legal. Marginamos por ahora las diversas críticas a la LEF, que veremos después de examinar el contenido del proyecto en sus delimitamientos generales.

II. CONTENIDO DEL ESQUEMA DE LA LEF

Aparece en primer lugar el proemio o introducción con una formulación concisa y quizás un poco empobrecida de los fundamentos teológicos, que sirven de base constitucional. Dada la importancia, brevedad y valor de su contenido cristológico y orientador se transcribe a continuación el proemio: "El eterno Padre, que envió al mundo a su Hijo Unigénito, Jesucristo, para salvar a los hombres del pecado, santificarlos indefinidamente por la efusión del Espíritu Santo y conducirlos a la gloria del reino de los cielos, a los creyentes en Cristo, nacidos no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (Cf. Jn 3,5-6), determinó convocarlos a la Santa Iglesia que fuera para El linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido... que un tiempo no era pueblo, pero ahora es pueblo de Dios (Pt 2,,9-10)".

"Cristo, pues, que quiso que su Iglesia Santa fuese una comunidad de fe, de esperanza y de caridad, la constituyó asimismo en este mundo como sociedad dotada de órganos jerárquicos y la encargó que perpetuara a través de los tiempos la misión que El recibió del Padre y fuese en El y por el Espíritu Santo como sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"²¹.

20. *Conc. Vatic. II, Decr. Opt. totius* n. 16. La influencia del Concilio Vaticano II en el proyecto LEF ha sido reconocida por la mayoría de los comentaristas: F. GIUSBERTI, "Anal. del ling." 341-481; R. SOBANSKI, "La LEF. Quelques réflexions": *Nouvelle Revue Théologique* 104 (1972) 251-268; F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, "Ancora sulla LEF: alcune osservazioni sul principio quod omnes tangit, ab omnibus probari debet": *Il Tetto* 9 (1972) 225-229; I. HERRANZ, "De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae": *Acta Conventus Internationalis Canonistarum* (Typis Polyglottis Vaticanis 1970) 221-238.

21. Cf. *Conc. Vatic. II, Const. dogm. Lumen gentium* nn. 1,2,4,8 y 9; PAULO VI "Solemnis Professio Fidei, 30 de junio de 1968", n. 19: *AAS* 60 (1968) 440.

“Fundada sobre esta divina institución, revelada a través del Evangelio, la Iglesia cumple su misión recibida de Cristo: la cumple cuando salvaguarda con sus leyes la unidad de la fe y detiene y conserva incólume la constitución, que le fue dada por Dios, y ayuda las acciones de los fieles dirigiéndolos a la consecución de la salvación; la cumple también cuando procura que, salvada la unidad de la fe y su constitución divina y única, se desarrollen y fortalezcan aquellas diversidades, que vengan aconsejadas por las circunstancias de lugar y tiempo”²²

Ya en la introducción hay varias citas de la Sagrada Escritura, del Concilio Vaticano II y del Magisterio de la Iglesia lo mismo que en todo el texto de la LEF. Se mezclan elementos teológicos y jurídicos porque la Iglesia, además de institución jurídica, es cuerpo místico y debe salvaguardar elementos humanos, carismáticos y sobrenaturales.

Aunque es difícil hacer un resumen del proyecto, muy denso en su contenido, por lo que se recomienda su lectura reposada, vamos a entresacar algunos conceptos y cánones considerados como más relevantes, más criticables y vertebradores de la LEF.

a) CAP. I: DE LA IGLESIA O DEL PUEBLO DE DIOS

La estructura de la Iglesia ajustándose a la alianza divina entre Dios y su pueblo. En los cc. 1 y 2 se habla del nuevo pueblo de Dios utilizando citas bíblicas y textos del Concilio Vaticano II, especialmente de la Constitución *Lumen gentium* y del Decreto *Unitatis redintegratio*. La unidad y multiplicidad de la Iglesia muestran la diversidad del pueblo de Dios vinculado por la caridad y la Eucaristía. La LEF tiene como fin la *salus animarum*: la salvación de los fieles que se realiza mediante la palabra y los sacramentos. Para cumplir con su misión, la Iglesia necesita estar en constante renovación y en perenne reforma de sí misma.

Artículo 1.º: De todos los fieles en general.

En los cc. 3-25 se trata de los derechos y obligaciones de los fieles. “La Iglesia reconoce y proclama la dignidad de la persona hu-

22. *Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium* n. 23.

mana, que corresponde a todos y a cada uno de los hombres, puesto que son creados a imagen de Dios; asimismo reconoce los derechos y deberes que de ella dimanar y los protege en razón de la vocación de todos los hombres a la salvación (c. 3). Estas ideas se desarrollan y complementan mejor en el c. 4, donde se dice: "todos los hombres son llamados a formar parte de la Iglesia, puesto que todos están ordenados universalmente al pueblo de Dios y están llamados por la gracia de Dios a la salvación". "Todos los hombres, que conozcan la verdadera Iglesia, están obligados por la misma ley divina a entrar en ella" (c.5). Aunque se habla de la ley divina no se precisa su alcance. En los cc. 6 al 9 se expone la condición de miembro de la Iglesia, a la que solamente pertenecen los bautizados. A partir del c. 10 se especifican los derechos de los fieles, que en la práctica están bastante bien delimitados, quizás para evitar abusos en el ejercicio de los mismos: "verdadera igualdad entre los fieles sin que exista desigualdad alguna por razón de raza o nación, de condición social o sexo" (c. 10); vocación a la santidad (c. 11); derechos al apostolado personal (c. 12); deber de obediencia, derecho a manifestar sus necesidades y deseos a los pastores, derecho y deber de opinar con la debida reverencia a los pastores (c. 13); derecho a los bienes espirituales (c. 14); al propio rito y a la espiritualidad propia (c. 15); derecho de asociación y reunión (c.16); derecho a promover empresas apostólicas (c. 17); a la instrucción y formación cristiana (c. 18); ejercicio de los derechos fundamentales (c. 19); derecho a la seguridad jurídica (c. 20); "nadie puede ser castigado sino en los casos señalados por la ley y según el modo determinado por la misma" (c. 21); derecho a elegir libremente estado de vida (c. 22); derecho a la buena fama (c. 23); a la educación cristiana (c. 24); el deber de ayudar a las necesidades de la Iglesia (c. 25). *Hay diversidad entre los fieles por razón de su estado* (c. 26); y diversidad de ministerios sagrados por institución divina (cc. 27-28); diversidad de formas de vida solitaria y comunitaria entre los que profesan los consejos evangélicos (c. 29). Los fieles laicos participan también en la misión salvífica y deben ser consultados por los pastores en los asuntos de la Iglesia pertinentes a su condición (c. 30). No hay ciertamente una taxativa y ordenada declaración de los derechos del hombre; pero estamos en presencia de una temática rica e importante en la que se desarrolla y comparte el dinamismo funcional del Derecho Internacional Público y Privado. Quedan todavía algunos derechos sin

proteger, como se verá en las críticas y objeciones, que se hacen a este artículo²³.

Artículo 2.º: La Jerarquía de la Iglesia

En los cc. 31-33 se trata de la jerarquía de la Iglesia en general. Para dirigir al pueblo de Dios, Cristo instituyó ministerios. Quiso que los apóstoles fueran pastores de su Iglesia y puso al frente de ellos a Pedro, cuyo sucesor es el Romano Pontífice. Sucesores de los apóstoles son los obispos, que "ejercen sus funciones en la Iglesia con la cooperación de los presbíteros y diáconos, y con la ayuda también de otros ministros establecidos por el Derecho eclesiástico y de los fieles laicos según las normas de los sagrados cánones (c. 33).

Parágrafo 1.º del Sumo Pontífice (cc. 34 - 36).

Tanto la *hierarchia ordinis* como la *hierarchia jurisdictionis* confluyen en la persona del Romano Pontífice asistido especialmente por el Colegio Cardenalicio, como senado del Papa, y por el Sínodo de Obispos. En el proyecto se reconoce la doctrina tradicional y conciliar sin hacerse eco hasta la fecha de algunas aportaciones postconciliares sobre la moderna técnica de organización administrativa. La potestad del Papa es ilimitada y contra sus sentencias no cabe apelación. Se establecen algunas normas generales sobre la elección del Vicario de Cristo, potestad y ejercicio de su primacía. Sigue apareciendo la figura del Papa con su potestad plena en un primer plano y como eje central de la jerarquía eclesiástica²⁴.

Parágrafo 2.º De los obispos (cc. 37-48).

Estos cánones versan sobre los obispos, como sucesores de los apóstoles, que junto con el Romano Pontífice constitu-

23. Cf. P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* (Pamplona 1969) 57-73. *Conc. Vat. II, Decl. Dignitatis humanae* nn. 1,2,14; *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 7,12,18,31, 33,37,44-46; *Const. past. Gaudium et spes* nn. 26,29 y 52.

24. Cf. J. HERVADA, "Estructura y principios constitucionales del gobierno central": *Jus Canonicum* 22 (1971) 11-54; Cf. *Conc. Vat. I, Const. Pastor aeternus*: DENZ. nn. 1826-1827; *Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium* nn. 22 y 27; *Decr. Christus Dominus* nn. 2 y 9; BONIFACIO VIII, *Caput Quoniam* (1299) 1,7,1 in VI; "Const. Apost. Vacantis Apostolicae Sedis", n. 8: AAS 38 (1946) 65-99; PAULO VI, "Motu proprio Apostolica sollicitudo, 15 sept. 1965": AAS 57 (1965) 775.

yen el *Colegio Episcopal*, una de las aportaciones más valiosas del Concilio Vaticano II al tema de la participación de los obispos en el régimen de la Iglesia universal. Pueden actuar conjunta o individualmente en cuanto a la parte del Señor que se les ha confiado, teniendo cada uno el cuidado de la Iglesia, que preside, o en ocasiones proveyendo algunos de ellos conjuntamente ciertas necesidades comunes a diversas Iglesias; por eso dentro de la sección de los obispos hay una subdivisión: 1ª *El Colegio Episcopal* (cc. 39-46). 2ª *De cada uno de los obispos* (cc. 47-48): "Cada uno de los obispos a los que ha sido confiado el cuidado de alguna Iglesia particular, la presiden como vicarios y legados de Cristo, y bajo la autoridad de la suprema potestad, apacientan la porción del pueblo de Dios a ellos confiada, como propios ordinarios e inmediatos pastores suyos, al ejercer sobre ella las funciones de enseñar, santificar o gobernar, salvando siempre los derechos que legítimamente competen a los Patriarcas y a otras autoridades jerárquicas" (c. 47) ²⁵.

Parágrafo 3.º De los presbíteros y diáconos (cc. 49-50).

Los presbíteros, aunque no poseen la plenitud o culmen del Pontificado, participan con los obispos del único y verdadero sacerdocio de Cristo, "son colaboradores y forman con el obispo el único presbiterio según los modos determinados por el Derecho en el gobierno del pueblo" (c. 49). "Para el ejercicio de la función encomendada tanto a los obispos como a los presbíteros, son colaboradores los diáconos, quienes fortalecidos con la gracia sacramental del Orden, son destinados a que, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirvan al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad, según les sea asignado por la autoridad competente" (c. 50) ²⁶. Se han procurado conciliar los principios de colegialidad y descentralización con la participación sin pretender inclinar la balanza a ninguno de los dos lados. Los obispos tienen la plenitud del Orden sacerdotal, mientras que los presbíteros y diáconos participan por comisión, delegación, concesión.

25. Cf. *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 3,22,23 y 27; *Decr. Christus Dominus* nn. 11 y 27; *Decr. Ecclesiarum Orientalium* n. 23.

26. Cf. *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 23, 28-29; *Decr. Presbyterorum Ordinis* nn. 2,7,12,16-22; *Decr. Apost. actuositatem* nn. 2 y 10; *Const. Sacrosanctum Concilium* n. 6.

Queda aún pendiente de una mayor precisión en la doctrina, hasta qué punto se pueden comisionar a los laicos algunas funciones eclesiásticas sin participar en el sacramento del Orden, que de suyo lleva ya anexos algunos derechos y deberes especiales. En esta como en otras materias, es digna de alabar la prudencia y delicadeza de la Comisión para la Reforma del Código, al no pronunciarse canónicamente en temas cuya decisión excede los límites de su competencia.

b) CAP. II: DE LAS FUNCIONES DE LA IGLESIA

El capítulo segundo del esquema, en vez de seguir el orden romanístico de Gayo, desarrolla los tres *munera* de Cristo: enseñar, santificar y regir. Se sigue la orientación propuesta por la Teología moderna formulada en el Concilio Vaticano II. A cada una de las funciones le corresponde un artículo específico.

En los cánones preliminares (cc. 51-53) se desarrolla la institucionalización y transmisión de estas funciones tal como aparecen en el Nuevo Testamento. El centro está constituido por el misterio eucarístico, que viene a ser como el culmen a que tiende la acción de la Iglesia (c. 52). Estas funciones son encomendadas específicamente a los obispos, presbíteros y diáconos. "Los fieles, por haberse incorporado a Cristo mediante el bautismo y participar en su modo propio del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercen por su parte la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo" (c. 53)²⁷.

Artículo 1.º: De la función de enseñar propia de la Iglesia (cc. 54-62).

Tanto la función de enseñar, como las demás funciones, son ejercidas por los titulares de oficios o por los que han sido autorizados para suplirles jurídicamente. Cristo confió a su Iglesia el depósito de la fe con el derecho y deber de predicar el Evangelio a todas las gentes (c. 54). El pueblo de Dios participa también del oficio profético y tiene el sentido de la fe, que alienta y sustenta el Espíritu Santo (c. 55). La infalibilidad del magisterio es competen-

27. Cf. J. A. SOUTO, "De Ecclesiae muneribus": *El Proy. de LEF...* 180-190; *Const. Sacrosanctum Concilium* nn. 7,9-10; *Decr. Ad gentes* n. 39; *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 2,10,21 y 28; St. TOMAS, *Summa Theol.* III, q. 65, A. 1, q. 79, a. 1, c. et ad 1.

cia por una parte del Romano Pontífice y por otra parte del Colegio Episcopal (c. 56). Hay obligación de creer con fe divina y católica la palabra de Dios escrita o de tradición y lo que se propone por el Magisterio de la Iglesia, solemne u ordinario y universal, como divinamente revelado (c. 57). Se ha de prestar un asentimiento y aceptación obsequiosa a la doctrina de fe y costumbres propuestas por el magisterio eclesiástico (cc. 58-59). Hay obligación de difundir el Evangelio por parte del Colegio Episcopal, del Romano Pontífice, de los obispos diocesanos, de los presbíteros, de los diáconos y de los religiosos (cc. 60-61). "Todos los fieles tienen obligación de difundir el Evangelio, no obstante, para que alguno pueda ejercer el ministerio de la palabra de Dios en nombre de la Iglesia, debe recibir una misión de la autoridad competente, bien mediante facultad especialmente concedida, o bien por la colación de un oficio que lleva consigo esta función, según los sagrados cánones" (c. 62).²⁸.

Artículo 2.º: De la función de santificar propia de la Iglesia (cc. 63-74).

Estos cánones vienen a ser como un compendio teológico catequético porque tratan de hacer de la LEF una ley precisamente pastoral. Se establece la misión santificadora que "se ejerce principalmente por la oración, las sagradas celebraciones litúrgicas, el sacrificio eucarístico y los demás sacramentos" (c. 63). Después de señalar que los sacramentos han sido instituidos por Cristo y que compete a la Iglesia su regulación para la válida y lícita administración (c. 64), se ratifica en el proyecto que la función de santificar corresponde en primer lugar a los obispos, luego a los sacerdotes presbíteros, como ministros suyos, y también a los diáconos (c. 65). Luego se especifica en los siguientes cánones (cc. 66-72) a quiénes corresponde administrar los sacramentos, efectos jurídicos etc. En el c. 73 se determina que la Iglesia lleva a cabo la función de santificar por medios diversos principalmente por la oración de los fieles: "Para fomentar la santificación del pueblo de Dios, la Iglesia promueve el verdadero culto a los santos... y honra con filial y particular veneración a la B. V. María, la cual al

28. S. AGUSTIN, *De Praed. Sanct.* 14,27 PL 44,980; Conc. Vat. I, *Const. Dogm. Pastor aeternus* c. 4; DENZ. 1839; *Const. dogm. Dei Filius* c. 3; DENZ. 1712 y 1792; Conc. Vat. II, *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 23,25 y 29. PAULO VI, "Homilía en la novena sesión del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965": AAS 58 (1966) 51-59.

acoger la palabra divina fue hecha madre de Dios Salvador, dispuesta a servirlo en el misterio de la redención, y a la que Cristo constituyó madre de todos los hombres" (c. 74) ²⁹.

Artículo 3.º: De la función de regir propia de la Iglesia (cc. 75-83).

Dentro del poder de regir o del gobierno espiritual se distinguen tres potestades: legislativa, ejecutiva y judicial. "Quienes detentan esta potestad la utilizan sólo para edificar el pueblo de Dios en verdad y santidad" (c. 75). A continuación se especifican ampliamente el ejercicio primacial y colegial de los obispos. Se describen los órganos y oficios encargados de ejercer la potestad de regir a la Iglesia, quedando todavía un poco acentuado el poder centralizador. Se expresa el origen de la potestad y se menciona al Romano Pontífice y al Colegio Episcopal, que "tienen plena y suprema potestad para regir al pueblo de Dios por institución divina" (c. 76). Luego, en los cc. 77, 78 y 79 se procura clarificar un poco la confusa división tripartita de potestades: legislativas, ejecutivas y judiciales, que están un poco entremezcladas en la Iglesia, aunque se prevee la posibilidad de establecer órganos distintos, por ejemplo, legislativos de ámbito universal como colaboradores del Papa, lo mismo que ya existen en lo judicial.

En los cc. 80 y 81 se dan los delineamientos sobre la posición del obispo diocesano, cabeza de la Iglesia particular. Su autonomía está limitada con relación al poder del Romano Pontífice. Aparecen también estructuras, jerarquías intermedias: Sínodos Patriarcales, Concilios particulares, Conferencias Episcopales, Patriarcas, Metropolitans etc. El último canon, como en los demás artículos, trata de los fieles laicos, "que pueden ser llamados a prestar personal ayuda al obispo en el gobierno del pueblo" (c. 83). "Obligan las costumbres universales introducidas por el pueblo cristiano y aprobadas por la autoridad eclesiástica" (c. 77 § 2). Se reconoce al pueblo la capacidad de introducir y crear costumbres con ciertas limitaciones ³⁰.

29. Cf. *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 10,11,26,28,29,40,41,50;53;54; 61-66; *Conc. Flor. Decr. pro Armenis, de sacramentis*: DENZ. 696,699,700, 1324 etc. *Conc. Trid.* Sess. 23, c. 6, n. 11; Sess. 7, *de sacramentis in genere* c. 1; Sess. 24, *de matrimonio, proemium* c. 1.

30. Cf. Pro IX, *Litt. Encl. Quanta cura* 8, dic. 1864; DENZ. 1968; LEON XIII, *Ep. Enc. Immortale Dei*, 1 nov. 1885, nn. 5-6; BENEDICTO XV, "Motu

c) CAP. III: DE LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD HUMANA (cc. 84-95)

En este capítulo tercero se dan las directrices de las relaciones entre la Iglesia y las demás sociedades dentro de la comunidad internacional. Estas relaciones quedan planteadas en una triple dimensión: política, religiosa e internacional³¹.

En el c. 84 se hace referencia a los principios estimativos y pragmáticos de los pastores sobre los nexos entre la Iglesia y la comunidad política (Estado). La Iglesia reconoce que su misión es esencialmente religiosa y no política. Por esta razón se distingue y separa de las demás sociedades. Reconoce igualmente la autonomía propia de las sociedades de orden temporal; no se habla de la potestad directa o indirecta de la Iglesia; pero ésta sigue reivindicando el derecho y deber de dar luces y orientaciones, recomendando a los fieles laicos, conforme a su propia vocación, a que trabajen para que "las realidades terrenas y también las sociedades temporales se ordenen a Dios" (c. 85 § 2).

Dejando a salvo la autonomía e independencia, tanto la Iglesia como la sociedad política, "cumplen más eficazmente la función propia para el bien de sus miembros, si practican una sana cooperación, en cuanto la aconsejen y permitan las circunstancias de lugar y tiempo" (c. 86). La Iglesia se sitúa en un plano de conciliación más que de enfrentamiento al Estado, con quien procura establecer relaciones para salvar su independencia y libertad. En última instancia, la Iglesia, en caso de no poder llegar a un posible acuerdo, tendría que estar dispuesta a vivir en estado de persecución para que, a cambio de una libertad formal, no se le prive de su li-

Proprio Cum Juris Canonici Codicem, 15 sept. 1917": AAS 9 (1918) 483; Pro XI, "Litt. Enc. Divini Illius Magistri, 31 dic. 1929": AAS 23 (1930) 53; Pro XII, *Motu Proprio Sollicitudinem Nostram* 6 enero (1950) cc. 1-16; *Conc. Vat. II, Decr. Christus Dominus* nn. 8,11,25-26; *Decr. Apost. actuositatem* nn. 10, 24-26; *Const. dogm. Lumen gentium* nn. 20,22,23,28,29,32, 37 y 42.

31. PAULO VI, "Allocutio secunda Sess. Concili Vaticani II, periodo ineunte, habita 29 sept. 1963": AAS 55 (1963) 841-859; cf. "Trattato fra la Santa Sede e l'Italia, 11 febr. 1929, a. 2-24: AAS 21 (1929) 210-229; *Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium* nn. 36-38; *Const. Past. Gaudium et spes* nn. 36,40,76 y 89; *Decl. Dignitatis humanae* nn. 4,12,13-15; J. CALVO, "Notas críticas al cap. III del esquema de la LEF": *El Proy. de LEF...* 200-206; A. PERLADO, "La Iglesia y la Comunidad Internacional": *El proy. de L...* 207-213.

bertad substancial necesaria para defender sus principios, dogmas y misión pastoral.

La Iglesia se presenta, por su universalidad e independencia "como vínculo entre las diferentes comunidades humanas y las naciones" (c. 87). Quiere integrarse por esta vía al concierto internacional de las naciones y comunidades religiosas, "al mismo tiempo que estima en mucho la contribución y realizaciones de las otras Iglesias o comunidades eclesíásticas al bien de la humanidad" (c. 88 § 2), vindicando para sí y para las demás comunidades religiosas los mismos derechos en el uso de su libertad religiosa. En los cánones 89 y 90 se amplía el derecho a la libertad plena y perfecta de cualquier sociedad humana en su misión de salvar a los hombres, reproduciendo la doctrina del Concilio Vaticano II en esta materia: "Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y *dar juicio moral, incluso en materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona y la salvación de las almas*"³².

Sigue insistiendo el esquema aún con vigor en los derechos de la Iglesia a procurar la educación religiosa y moral, a fundar escuelas etc. (c. 91) y a utilizar los medios de comunicación social (c. 92) especialmente para comunicarse libremente con los obispos (cc. 93-94). Se reclama también libertad para establecer seminarios, instituciones de caridad etc. Conciuye el canon 94 refiriéndose a la necesidad de los bienes materiales: "Para dedicarse al bien espiritual de los hombres, la Iglesia necesita bienes temporales y los utiliza en la medida en que su misión propia lo reclama. Por tanto, corresponde a la Iglesia el derecho innato a adquirir, retener y administrar los bienes temporales que requieren sus propios fines, sobre todo, para ordenar el culto divino, para la honesta sustentación de sus ministros y también para ejercer el apostolado y la caridad" (c. 94 § 4). El último canon del capítulo tercero y de la LEF contiene una declaración interesante, en la que la Iglesia se define no como sociedad perfecta, sino como personalidad internacional: "La Iglesia, en cuanto posee personalidad en la *sociedad universal de gentes*, une sus fuerzas con las sociedades civi-

32. *Const. past. Gaudium et spes* n. 76.

les en un mismo empeño de fomentar la justicia, la cooperación, la concordia y la paz entre todas las gentes" (c. 95 § 1).

"§ 2. Sin embargo, la Iglesia participa de los esfuerzos y actividades de esta sociedad de gentes solamente en las causas que pertenecen a su misión espiritual, principalmente para alentar la paz en el mundo conforme al espíritu del Evangelio. Roma 25 de julio de 1970"³³.

Aunque el *Textus prior* como el *Textus emendatus* publicados en revistas tienen distintas fechas, según el momento y la persona que sirvió de vehículo, en el fondo coinciden doctrinal y literalmente con los ejemplares enviados a los obispos y consultores. A falta de un texto oficial, que no se publicará hasta que la Comisión lo considere oportuno, pueden utilizarse los ejemplares divulgados del *Textus emendatus*. Para ver una síntesis en conjunto, se presenta a continuación un resumen esquemático del proyecto de la LEF del *Textus emendatus*, que no coincide con el *textus prior* en la numeración de los cánones a partir del c. 25 (añadido).

Proemio o introducción: principios teológicos fundamentales.

c. 1: *Naturaleza, fin y estructura de la Iglesia, como pueblo de Dios.*

c. 2: *Unidad y multiplicidad de la Iglesia.*

Artic. 1.º: *De todos los fieles en general.*

Cap. I: *De la Iglesia, pueblo de Dios*

(cc. 1-50)

trata de

cc. 3-25: *Derechos y obligaciones de los fieles.*

cc. 26-30: *Diversidad por razón de de estado.*

Artíc. 2: *De la jerarquía ecles. (cc. 31-33).*

§ 1: *Del Sumo Pontífice (cc. 34-36).*

§ 2: *De los obispos en general (cc. 37-38).*

1 *Colegio de los obisp. (cc. 39-46).*

2 *De cada uno de los obispos (cc. 47-48).*

33. J. HERVADA y P. LOMBARDIA, *El derecho del Pueblo de Dios* (Pamplona 1970) 256-265; A. ROUVO VARELA y E. CORECCO, *Sacramento e Diritto: antinomia nella chiesa?* (Milán 1971) 30-76; J. RATZINGER, *La Unidad de*

- § 3: *De los presb. y diáconos* (cc. 49-50).
- Cap. II: *De las funciones de la Iglesia.*
(cc. 51-83).
- Funciones ecles. en general (cc. 51-53).
Artíc. 1: *Función de enseñar* (cc. 54-62).
Artíc. 2: *Función de santificar* (cc. 63-74).
Artíc. 3: *Función de regir* (cc. 75-83).
- Cap. III: *De la Iglesia y la sociedad humana.*
(cc. 84-95).
- No tiene divisiones en artículos, pero puede subdividirse en cuatro puntos:*
1.º Iglesia y sociedad política (cc. 84-87).
2.º Iglesia y comun. relig. (c. 88).
3.º Libertad plena y perfecta (cc. 89-94).
4.º Iglesia y socied. intern. (c. 95).

III. EL PROYECTO ANTE LA CRITICA

Conviene tener en cuenta la opinión formulada por el Papa Paulo VI el 20 de enero de 1970 en una alocución a los asistentes al Congreso de Derecho Canónico celebrado en Roma. Refiriéndose expresamente a la LEF, llamó la atención con algunas observaciones y reflexiones sobre la necesidad de buscar el *por qué* y el *cómo* del nuevo ordenamiento jurídico-canónico en la constitución mística de la propia Iglesia. Esto supone ahora una renovación en el estudio y en la formulación de la LEF y de todo el Derecho Canónico, que debe ser deducido de la misma esencia mística de la Iglesia. Los canonistas estaban acostumbrados a basar su doctrina sobre la tradición secular fundamentada principalmente en el Derecho Romano y en los Derechos de otros pueblos convertidos al Cristianismo. La actual revisión no sólo es necesaria por razones

las Naciones. Aportaciones para una Teología Política (Madrid 1972) 68-80.

prácticas, que motivaron la redacción de todas las compilaciones canónicas del pasado, sino sobre todo, porque así lo exige una comprensión más profunda de la misma Iglesia. Hoy se critican los principios tradicionales y es necesario volver principalmente a la Ley evangélica del amor y de la gracia del Espíritu Santo, que es el principio interno de la acción en la Iglesia, para expresarse cada vez mejor en su orden externo y social ³⁴.

El Papa dio los delineamientos, cuyas consecuencias y características se irán viendo en la fisonomía de la LEF y en la revisión del Código de Derecho Canónico. La mezcla de elementos teológicos y jurídicos ha ocasionado no pocas complicaciones, que se han ido solucionando, conciliando lo carismático con lo jurídico para proporcionar una genuina noción de la Iglesia: así al leer la LEF, todos podrán saber en qué consiste y qué es la Iglesia de Cristo.

a) *Características del proyecto de LEF*

La redacción del esquema de la LEF, producto de muchas reflexiones y colaboraciones, a pesar de la variedad de textos y principios recogidos, ofrece uniformidad de estilo, con un lenguaje canónico, técnico y bastante preciso. La profundidad de contenido obliga a mantener textos de índole doctrinal y expresiones conciliares de densa significación. La actual LEF no se puede comparar con el Código de 1917, no es que sea mejor o peor, sino que es algo muy distinto.

Por tratarse de una Ley fundamental, *stricto sensu constitutivonalis*, ocupará un rango supremo en el ordenamiento eclesiástico, algo así como la cúspide de la pirámide jurídica del pueblo de Dios: por tanto, cualquier ley contraria habrá que declararla nula. En el fondo de la cuestión subyace un problema muy delicado por su penetración en el misterio de la Iglesia difícilmente subsumible bajo la tipicidad de las leyes. El ejercicio de la autoridad del Papa, como Primado de Roma y Vicario de Cristo, no podría someterse a un condicionamiento constitucional en lo tocante a la infalibilidad por tratarse de un dogma definido en el Concilio Vaticano I; pero podría someterse en cuanto a lo administrativo, según se hizo notar

34 AAS 62(1970)106- 111.

anteriormente. Teólogos y juristas conjuntamente deben buscar solución a esta problemática. Algunos, como K. Mörsdorf y T. García Barberena, opinan que el poder del Papa podría estar constitucionalmente determinado, y de hecho ya lo está por los mismos Evangelios; pero no pueden someterse sus actos a revisión, como los de un Presidente constitucional, ni cuestionar su infalibilidad³⁵.

En la LEF pueden distinguirse dos elementos claramente precisables: uno teológico-revelado y otro humano-jurídico. La organización de la Iglesia particular, bajo la dirección de su obispo, deberá adecuarse a los principios constitucionales, que rijan la Iglesia universal.

Toda legislación particular debe ser congruente con la LEF, expresando al mismo tiempo las características peculiares y genuinas de cada comunidad según la tradición litúrgica, jurídica y cultural. En esto pueden y deben desempeñar un papel muy importante los Episcopados nacionales y regionales. De ahí que el contenido definitivo de la LEF esté lógicamente condicionado a las respuestas, que han enviado los obispos³⁶. No tenerlas en cuenta sería elaborar un texto cadavérico, de espaldas a la realidad y sin posibilidades de vigencia en el futuro. La mayoría de los obispos y canonistas consultados están de acuerdo en reconocer que se trata de una Constitución formal de la Iglesia; que su cuerpo es de naturaleza legal con un lenguaje jurídico; que no es necesaria la pretensión de repetir los principios teológicos enunciados en el Concilio Vaticano II. Sin embargo, algunos opinan lo contrario y estiman que debían estar en la introducción los principios básicos. Entre las 184 citas, algunas de contenido múltiple, que figuran al pie del *Textus emendatus*, se acumulan notas conciliares y del Magisterio, sin que falten citas bíblicas en el mismo texto. Después de la promulgación de la LEF serán necesarios estudios críticos para conocer sus fuentes. No estaría mal se editasen aparte con la historia del proyecto, según se ha hecho con el Código del año 1917.

35. *Coloquio Hispano-Germano* 21 de enero de 1972, diálogo entre T. GARCÍA BARBERENA y K. MÖRSDORF sobre la Const. dogm. *Pastor aeternus* DENZ. 1821-1829; *Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium* 18; Cf. "Valor LEF": *Communicationes* 3 (1971) 62.

36. *Communicationes* 4 (1972) 122-160; Cf. "De materia LEF": *Communicationes* 3 (1971) 63-66; G. THILS, "Communicationes et la LEF": *Revue théologique de Louvain* 1 (1970) 228-230.

Las leyes requieren una formulación técnica y legal, tal como se está haciendo con la LEF. "A las leyes, no hay que pedirles que tengan estilo evangélico, sino que ordenen la vida social de tal manera que las actitudes genuinamente evangélicas encuentren amplio cauce en el terreno de la praxis" ³⁷.

La LEF, necesaria para una reorganización de la Iglesia, resulta viable y conveniente, no sólo porque recoge en ella pasajes bíblicos y textos conciliares, dándoles un tono más o menos jurídico, sino porque con el consentimiento de la mayoría de los obispos y de los especialistas consultados en representación de la opinión pública, puede aportar muchas y grandes ventajas para una estructuración de la Iglesia más evangélica, contemporánea y abierta ampliamente al soplo del Espíritu Santo y a las nuevas posibilidades democráticas.

Bastantes obispos americanos, con mentalidad constitucionista y democrática, han insistido en la necesidad de una Constitución un poco semejante a la de los Estados liberales y común a todas las Iglesias católicas conforme al espíritu del Evangelio, de la tradición y de las necesidades actuales del pueblo de Dios. La declaración de los derechos de los fieles es algo común a todas las Constituciones democráticas. La LEF procura establecer garantías en los cc. 3-30 para tutelar la seguridad humana y su libertad conforme a los postulados del Derecho divino, natural y de la cultura de occidente. La LEF no puede dar gusto a todos, porque esto es imposible; ni puede adelantarse a la doctrina común, ni a la investigación, por lo que se evitan, en la Comisión de estilo, expresiones "que impliquen una toma de posición en cuestiones que en el momento actual se discuten legítimamente por la doctrina, tanto en el terreno teológico como en el canónico" ³⁸.

El proyecto de Constitución formal de la Iglesia procura conciliar lo evangélico con lo jurídico trazando las líneas maestras del ordenamiento eclesiástico. El mismo nombre de LEF no es una novedad en el campo constitucional, ya que, por ejemplo, la Constitución de la República Federal Alemana se denomina Ley Funda-

37. P. LOMBARDIA, "Entrevista, Panorámica del Proyecto": *El Proy. de LEF*. 85; Cf. J. NEUMANN y J. RATZINGER, *Theologie im Wandel* (München 1967) 415-448; W. KASPER, *Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen* (Mainz 1971) 18-30.

38. J.L. GUTIERREZ, "Situación presente y perspectivas futuras de la LEF": *Ephemerides Juris Canonici* 27 (1971) 289.

mental: *Grundgesetz* en vigencia desde mayo de 1949. Hay bastantes influencias germánicas en la LEF.

Según la opinión mayoritaria, la promulgación debe revestir cierta solemnidad, propia de una Constitución, aunque se ha evitado este nombre por su doble sentido institucional y normativo, y por razón de orden práctico; pues se está aún en un período de gestación y perfeccionamiento. El Sínodo Episcopal con el Romano Pontífice o un Concilio Universal serían órganos legislativos competentes para promulgar la LEF como *principium et fundamentum unitatis Ecclesiae*. Podría ser hecha la promulgación por el Papa actuando colegialmente con los obispos, a quienes se ha consultado y están prestando el debido asesoramiento, teniendo en cuenta las aportaciones de teólogos y canonistas.

Aunque no está bien delimitado el papel que corresponde a la comunidad de los cristianos en el desarrollo del proyecto de la LEF, ni en la elaboración de las leyes, se da mayor participación a los laicos cristianos, especialmente a los más capacitados o expertos, que pueden ser consultados a la hora de hacer las leyes y en algunos casos debería hacerse para conocer la opinión pública³⁹.

b) *Observaciones generales y especiales, que se han hecho al proyecto:*

La mayoría de las críticas y observaciones publicadas en revistas han sido recogidas por los obispos y remitidas a la Comisión especial de Roma, según puede comprobarse en la *Relatio universas contrahens generales animadversiones ad Schema LEF ab Episcopis propositas*, presentada al Sínodo de Obispos el 3 de noviembre de 1971. Estas críticas y observaciones han sido examinadas y consideradas por los miembros del *Coetus specialis* en la sexta sesión (20-24 de noviembre de 1972)⁴⁰.

Algunas de las observaciones generales coinciden con las características del proyecto de la LEF, que vimos anteriormente al tratar de la naturaleza, fin y valor de la LEF como algo constitucio-

39. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos (Pamplona 1969) 160-167; Cf. Ch. LEFEBRE, "Vers une technique législative nouvelle: la LEF": *L'Année canonique* 15 (1971) 593-595.

40. *Communicationes* 4 (1972) 120-160; 5 (1973) 196-216.

nal. Ahora se recogen solamente algunas referentes a la materialidad de la LEF y su especificación, haciendo un resumen de las más pertinentes, oportunas y criticables. La mayoría de los obispos orientales insisten en que se dé acogida en la LEF a estructuras orientales porque la LEF *seu constitutio quaedam nimis sapit ideas occidentales*. Ruegan que se tenga más en cuenta la tradición oriental y se haga equilibrio a la *concepción jurídica latina... per conceptionem magis pneumaticam Orientalium* ⁴¹.

Hay observaciones que se refieren al método, estilo y redacción definitiva por una persona competente o un grupo reducido, no muchos, porque complicarían la tarea después de haber pasado el esquema por los consultores, obispos, peritos, hombres y mujeres etc. en representación de toda la Iglesia latina y oriental ⁴².

Algunos opinan que en el esquema hay mucho sobre la jerarquía, Papa y obispos, mientras es poco lo que dice de los presbíteros, diáconos, religiosos y laicos; que es necesario una reorganización del poder y su ejercicio en la Iglesia, dando más relevancia a las nuevas instituciones: Sínodo Episcopal, Consejo Presbiterial, Consejo de Pastoral etc. Unos proponen que se hable más de los carismas del pueblo; otros que no está bien definida la participación de los laicos en la Iglesia ⁴³.

La reflexión sobre el fenómeno religioso y el proyecto LEF ha llevado a no pocos a hacer consideraciones diversas sobre el concepto de pueblo de Dios y la vinculación con los hermanos separados, a los que hace referencia como tratando de tender un puente de acercamiento. Alguno que otro opina que con la LEF aumentará la separación. Algún canonista defiende que antes de dar normas sobre los hermanos separados, habría que dilucidar la cuestión de fondo, "de si pertenecen y en virtud de qué título los hermanos separados al orden jurídico de la Iglesia Católica" ⁴⁴.

41. *Communicationes* 4 (1972); 138-139.

42. *Ibid.*, 159-160.

43. *Ibid.*, 145-148.

44. J. ARIAS, "Los cristianos separados": *El Proy. de LEF...* 111-117. Para ver la situación de los evangélicos y protestantes G.R. DUNSTAN, "A Curial Constitution": *Communicationes* 4 (1972) 212-213; P. MALLIA, "Organización de la Iglesia inglesa": *Augustinianum* 4 (1964) 54-76 y 489-536; W. STENMULLER, "La Teología del Derecho entre los protestantes y el Derecho Canónico de los católicos": *Concilium* 48 (1969) 187-201; J. M. ROUCO VARELA, "Teología protestante contemporánea": *Revista Española de Derecho Canónico* 26 (1970) 117-143.

Para seguir un orden sistemático en las críticas formuladas principalmente por los obispos, se resume a continuación lo publicado en *Comunicaciones* sobre las estructuras internas y la división de la LEF.⁴⁵

1° *En cuanto al proemio*: Es deseo de la mayoría de los obispos que permanezca el proemio o introducción. Algunos desean ampliar y otros disminuir. La ampliación sería con los fundamentos teológicos y jurídicos, elementos de Derecho divino y eclesiástico más importantes etc. Que se explique la fundamentación de las leyes, su naturaleza, su obligatoriedad etc. No faltan quienes proponen se hable en la introducción sobre la Iglesia de la caridad, pneumática, vital, existencial y no jurídica. Por el contrario, otros defienden que se margine todo lo teológico para quedarse con lo jurídico propio de la LEF. En el proemio —añaden algunos— deberían explicarse los conceptos de equidad, epiqueya, *oikonomía* oriental etc. La principal observación en cuanto al proemio es la de aquellos que exigen una introducción mayor, donde se expongan los principios fundamentales teológicos y jurídicos, naturaleza de la Iglesia etc. según los documentos conciliares⁴⁶.

2° *En cuanto a la división*: La mayoría está de acuerdo con los tres capítulos, aunque hace bastantes observaciones al orden sistemático: Una Conferencia Episcopal propone la división en cinco capítulos así: Cap. I: *De la Iglesia, como comunidad y sociedad en sus aspectos fundamentales* etc. Cap. II: *De las personas*, de los oficios y derechos fundamentales de los miembros del pueblo de Dios por razón del bautismo. Cap. III: *De los ministerios*. Cap. IV: *De la extensión de la Iglesia en su constitución y su formación (dimensión misionera)*. Cap. V: *De la presencia de la Iglesia en el mundo*. Otra Conferencia propone tres capítulos con este orden: I. Del pueblo de Dios. II De la misión de la Iglesia en el mundo. III. De las funciones de la Iglesia. Algún obispo propone la división en cuatro capítulos siguiendo el orden del proyecto y haciendo del artículo 2.º del Cap. I. un capítulo aparte con este título: De la jerarquía de la Iglesia. Dan argumentos para justificar sus asertos⁴⁷.

3.º *En cuanto al capítulo primero*: Hay observaciones genera-

45. *Communications* 4 (1972) 152-160.

46. *Ibid.*, 152-153.

47. *Ibid.*, 153-154.

les y concretas sobre la declaración de los derechos y deberes de los fieles. Algunos la consideran como una repercusión de la declaración formal hecha en París el 10 de diciembre de 1948, aunque hay formulaciones anteriores implícitamente en los Evangelios, más explícitamente en la Carta Magna Inglesa (15 de junio de 1215), en algunos juristas hispano-americanos del siglo XVI, en las Leyes de Indias, en la Enciclopedia Francesa etc. Se critica esta materia, según se hizo notar anteriormente, porque no basta con hacer declaraciones, sino que es necesario asegurar esos derechos: se reconocen deficiencias en la LEF al no proteger los derechos o al menos algunos fundamentales con las garantías procesales⁴⁸.

Algunos proponen no se hable de "pueblo de Dios" sino de Iglesia. Otros, refiriéndose al art. 2 dicen que debe desaparecer la jerarquía. La mayoría está de acuerdo en que permanezca lo que hay sobre la jerarquía con nuevas divisiones y subdivisiones para asegurar la colegialidad y descentralización. Se reconoce que todo el capítulo primero está bien redactado en general con una labor muy positiva y bastante perfecta. Falta, sin embargo, una clara disposición relativa a la jerarquía de las normas y control judicial en la actividad administrativa. Hay que dar más participación a las mujeres en los tribunales eclesiásticos, notarías y gestiones administrativas. A los presbíteros no basta con llamarles colaboradores, deberían ser mencionados como responsables, especialmente los párrocos y los sacerdotes con cura de almas. Sobre los religiosos —insisten algunos— debe aclararse mejor el texto de los vínculos, que constituyen el estado religioso, votos etc. Que se aclare más lo referente a los diáconos y laicos. Ya en la LEF se hace referencia a que se actuará conforme a las normas de los sagrados cánones, *ad normam sacrorum canonum* en determinadas circunstancias, dando a entender que no se puede resolver todo en un instrumento constitucional⁴⁹.

4. *Sobre el capítulo segundo, funciones de la Iglesia*, hay algunas observaciones generales. Los órganos competentes encargados de dar las leyes y aplicarlas no deben ser los mismos. Conviene

48. P. LOMBARDIA J., SOUTO, J. HERVADA, "Sugerencias para la revisión del proyecto de LEF": *El Proy. de LEF...* 219; Cf. P. DE LA CHAPPELLE, *La déclaration universelle des Droits de l'Homme et le Catholicisme* (Paris 1967); J.M. SETIEN, "Persona humana e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico": *La Collegialità episcopale per il futuro della chiesa* (Firenze 1969) 81-127.

49. *Communicationes* 4 (1972) 155.

ne delimitar mejor los límites de la competencia con una nítida separación de poderes.

La mayoría está de acuerdo con el orden y desarrollo de los *munera*. Una Conferencia Episcopal problematiza la división tripartita, como no completa, porque oscurece un poco las funciones *sanctificandi* et *docendi*. A otra Conferencia no le satisface la división alegando repeticiones inútiles. Dos obispos utilizan casi las mismas palabras procurando demostrar que estas funciones son propias de la jerarquía: *munus docendi, sanctificandi ac regendi pertinent solummodo ad episcopos, et ad cooperatores Ordinis episcopalis, presbyteros; omnes christifideles, vi baptismatis recepti, participant Christi munus propheticum, sacerdotale et regale*⁵⁰.

Otra observación propone se corrija lo referente a las funciones de los presbíteros actuantes en nombre de Cristo y no de los obispos. Que se aclare lo de los oficios en su concepción orgánica-sacramental. Incluso se aconseja el aditamento de un nuevo canon, donde aparezca el oficio que todos tienen de adorar al creador.⁵¹

5.º *En cuanto al capítulo tercero: Iglesia y sociedad humana*, es donde hay mayor número de observaciones muy diversas y hasta contrarias. Es el tema más candente por sus antecedentes y consecuencias. Para comprender un poco los antecedentes de esta encrucijada, basta con tener en cuenta la actuación del Papa Paulo VI, quien cuando era aún Cardenal Montini pronunció un discurso la víspera de la apertura del Concilio Vaticano II en el Ayuntamiento de Roma anunciando en su disertación que el Concilio sería el fin de la época constantiniana (maridaje Iglesia y Estado) y el fin de la contrarreforma" (versión activa de ese mismo postulado). En el Concilio Vaticano II, concretamente en la Constitución *Gaudium et spes* se dieron principios orientadores, diciendo que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno". Esto es fácil decirlo; pero hacerlo realidad es tan angustioso como pasar de Montini a Paulo VI, de una conferencia a una encíclica, según comentaba con su gracia andaluza D. José María Pemán, nada sospechoso de parcialidad en esta materia⁵².

50. *Ibid.*, 155-156.

51. *Ibid.*, 157.

52. J.M. PEMAN, "La visita al Papa": *ABC* 18 sept. (1973) 3.

Las consecuencias de las relaciones entre la Iglesia y el Estado las estamos viendo en España, uno de los pocos países confesionalmente católicos, donde se puso en práctica por primera vez no el constantinismo bizantino sino el agustinismo político: unión y colaboración de la Iglesia y el Estado. Hace poco más de un año, cuando se estaba gestando en la Conferencia Episcopal Española el documento *La Iglesia y la Comunidad política*, surgió una escisión en la fraterna caridad del episcopado con proporciones tan alarmantes que no solamente se hizo eco la prensa, sino que hasta el mismo Nuncio del Papa se presentó en la XVI Asamblea Plenaria del Episcopado, el 10 de marzo de 1972, no con una carta de felicitación de Roma, sino con cinco folios bien densos y documentados exponiendo las directrices de la Iglesia en esta materia: 1.^a Libertad e independencia de la Iglesia para su pleno desarrollo y ejercicio de sus funciones espirituales. 2.^a La Iglesia tiene el derecho y el deber de ocuparse de realidades temporales para cumplir su misión. 3.^a Deber de obediencia a las autoridades con mutua colaboración. 4.^a No interferencia de la Iglesia en la competencia del Estado etc. Para probar estos cuatro principios se citan no sólo documentos conciliares sino también las encíclicas desde León XIII hasta Paulo VI. Todo esto fue como un desahogo amistoso del Nuncio que colaboró entre bastidores a ese magistral documento: *La Iglesia y la comunidad política* del 23 de enero de 1973. El Nuncio dijo entre otras cosas lo siguiente: "Ahora es fácil leer u oír en las páginas de la prensa o por voces más autorizadas afirmaciones de que el *Nuncio hace política*, que *los obispos se meten en política etc....* Este tipo de frases, aunque deben obligarnos a reexaminar nuestras conductas, ya que nadie está exento de posibles extralimitaciones en su función, provienen en la mayoría de los casos de un inexacto conocimiento sobre cuál sea la misión de la Iglesia y cuáles nuestros reales objetivos al realizarla"⁵³. Algo parecido está pasando con las críticas sobre el tercer capítulo de la LEF.

Estos datos pueden ponernos en el ambiente o contexto de

53. *Ecclesia* 1584 (1972) 415-420; Cf. N. JUBANY, "La función profética de la Iglesia en los Concordatos". La revisión del Concordato español: *Ecclesia* 1573 (1972) 19-36; L. ECHEVERRÍA, H. WAGNON, etc., *La Institución concordataria en la actualidad*. Trabajos de la XIII Semana de Derecho Canónico (Salamanca 1971).

las observaciones siguientes: algunos obispos aprueban plenamente los cánones sobre la Iglesia y la sociedad humana, otros ponen enmiendas y no faltan quienes exigen una profunda y total transformación.

Una Conferencia Episcopal manifiesta que el capítulo 3.º *sapit triumphalismum*, mientras que otra lo considera perfecto y como buen conjunto de principios para renovar el Derecho Público Eclesiástico.

Algunos obispos y bastantes teólogos reprueban la índole política e insisten en la misión profética de la Iglesia, otros consideran aún insuficientes los cánones sobre las relaciones con otras comunidades políticas, religiosas, cristianas o no cristianas⁵⁴.

Los principios establecidos en el Concilio Vaticano II y recogidos en la LEF tienen en cuenta la historia del pasado y del presente para lograr en el futuro un entendimiento justo y equilibrado con las demás sociedades políticas y religiosas a fin de garantizar la libertad de la Iglesia católica con su carácter supra-nacional y universal en el campo del Derecho Internacional Público y del ecumenismo. Se están buscando nuevos caminos en los que hay que tener en cuenta la doctrina del Magisterio y los condicionamientos diplomáticos de la praxis concordataria para que la Iglesia cumpla con su misión religiosa y colabore para el bien común procurando la paz y la justicia entre todos los hombres.

Los Estados se declaran autónomos y soberanos con derechos a regular y proteger el ejercicio de las libertades políticas entremezcladas no pocas veces con las religiosas. Sobre esto hay abundante bibliografía.

Entre las críticas más adversas a la LEF y en especial al capítulo tercero, está la de Giuseppe Alberigo: "La LEF se convierte en una ininterrumpida reivindicación de ventajas, privilegios o, en el mejor de los casos derechos a favor de la Iglesia, y deja ver, en cierto sentido el verdadero significado de la LEF: la reafirmación de la Iglesia como potencia entre potencias, cuyos fines espirituales no le impiden, sino más bien revisten de sacralidad, de toda serie de privilegios y derechos ahí afirmados"⁵⁵. El mismo autor actúa en coro contestatario con algunos de los teólogos y juristas centro-

54. *Communicationes* 4 (1972) 157-159.

55. G. ALBERIGO, "¿Una Const. para la Igl." ...10.

Europeos, que protestaron enérgica y orquestadamente en 1971 contra la LEF; en menor número y con más cordura, siguen discutiendo sobre la LEF y lanzando de cuando en cuando manifiestos hostiles al proyecto divulgado. Quieren someter el esquema de la LEF a una discusión histórica y técnica, como de hecho han procurado hacerlo en un voluminoso estudio, donde más que los argumentos brillan los autores: P. C. Bori, B. Calati, P. G. Gaimani, M. D. Chenu, F. Giusberti, A. Ippoliti, L. Martini, J. Neumann, O. Niccoli, V. Onida, R. Panikkar, P. Prodi y B. Ulinich, entre los que figura, según se hizo notar, G. Alberigo. Para él, resulta reprobable hasta la misma técnica constitucional de las democracias cristianas y liberales. "La misma LEF es un producto de la hegemonía ejercida también en esta ocasión, con efectos siempre más funestos, por el mismo cristianismo occidental y euroamericano. El mito del Estado constitucional es uno de los productos de la cultura política de este área dirigida, sobre todo en los decenios de 1930 a 1950, a la búsqueda de las garantías adecuadas contra la amenaza de los regímenes autoritarios surgidos de su mismo seno. Las tradiciones de las áreas orientales, africanas, *latinoamericanas* son del todo extrañas a esta experiencia"⁵⁶. Se ha subrayado lo de *latinoamericanas*, porque en esto por lo menos está equivocado G. Alberigo, sea por desconocer la historia documentada de esos países o porque ni siquiera las ha visitado. Quienes hemos dejado un retazo de más de una década de vida en las repúblicas hispanoamericanas, podemos dar fe por experiencias personales de que hay constituciones democráticas y hasta dictaduras totalitarias como en Cuba. Tampoco se puede desconocer la incorporación de los países africanos a la civilización occidental mediante la técnica constitucional y democrática, que se está poniendo en práctica en algunas naciones orientales, como Filipinas y el Japón, a pesar de sus tradiciones autóctonas.

La Iglesia no puede estar al margen del progreso jurídico del mundo y de la cultura. Para solucionar la problemática del binomio Iglesia-Estado es necesario concertar acuerdos, incluso con países comunistas y árabes, regímenes autoritarios o dictatoriales. Debería precisarse en la LEF: ¿a quién compete actuar en los órganos in-

56. "Excursus: Il contesto ecclesiale della LEF": *Leg. e Vang.* 41-42 (Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa).

ternacionales? ¿Deben hacerlo los Nuncios ante los Estados, o las Conferencias Episcopales? ¿Conviene que actúe el Secretario de Estado y los Legados Pontificios en nombre de la Santa Sede? La respuesta sería fácil de dar en teoría, aunque en la práctica, la Curia Romana suele utilizar los medios lícitos más oportunos de acuerdo con las complicaciones eventuales para llegar a tratados concordatarios o interconfesionales salvando su independencia y libertad (con algunas limitaciones a veces).

IV. CONCLUSIONES

De lo anteriormente expuesto sobre los antecedentes de la LEF, su evolución histórica, contenido, observaciones y críticas formuladas, se deduce que la Comisión Pontificia tiene bastante material recogido a su disposición para perfeccionar el proyecto. Tiene que ir despacio, reflexionando sobre lo que ha de ser definitivamente retenido o desechado. Algunos canonistas se han abstenido de hacer comentarios en público, porque lo consideran oportuno, hasta que no se publique oficialmente el proyecto, mientras que otros han creído un deber de conciencia crear opinión pública en contra o en favor de la LEF. Es digna de alabanza la actitud de algunos hermanos separados como H. Dombois (luterano) y G. R. Dunstan (anglicano) por su colaboración con tesón y entusiasmo en favor de la LEF para que sirva de vínculo de unión. Hay observaciones serias y oportunas de las Iglesias evangélicas-protestantes principalmente sobre el Primado del Papa, su infalibilidad pontificia y centralismo romano, porque reconocen un Primado de honor y algunos principios fundamentales comunes sobre la jerarquía. En conjunto son más abundantes las observaciones de origen oriental, hasta el punto de que además de la LEF, común para toda la Iglesia, subsistirán al menos dos códigos: uno latino y otro oriental. No se descarta la posibilidad de otros códigos para Iglesias particulares. El peligro de latinización es más bien aparente que real, porque está desapareciendo el latín de las liturgias nacionales, dando paso a lenguas vernáculas. En la redacción han colaborado muchos orientales, especialmente I. Ziadé, obispo maronita de Beirut y miembro de la Comisión especial. A su lado han trabajado fraternalmente y con buena armonía Patriarcas, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos del oriente cristiano⁵⁷.

57. *Communications* 3 (1971) 179-180; Cf. I. ZUZEK, "Un código pa-

Con todo el material reunido de las distintas aportaciones y tendencias dentro de la Iglesia, no sólo es posible sino necesaria y urgente la LEF para tener un compendio legal o una especie de constitución jurídica, donde aparezca una idea o esbozo bastante completo eclesiológica y escatológicamente de lo que es y debe ser la Iglesia, sabiendo de antemano que durante el peregrinar terreno nunca nos será dado tenerlo con plenitud. La lectura de la LEF no proporcionará una imagen genuina del pueblo de Dios, tal como se pretende en teoría, sino cómo hay que vivir en la práctica y con espíritu cristiano los auténticos ideales de la nueva alianza pascual.

Tratar de dar respuesta satisfactoria a todas las observaciones es algo muy difícil, ni se puede dar cabida en una LEF a todas las sugerencias formuladas; a la Comisión Pontificia corresponde admitir las pertinentes y proponer su trabajo a la consideración del Romano Pontífice y de los demás obispos, que han dado ya mayoritariamente su voto afirmativo a la LEF con bastantes *juxta modum* expresando su opinión y el sentir del pueblo de Dios. No hace falta tener mucha cultura canónica para advertir que algunas observaciones no tienen razón de ser y se contrarrestan o complementan con otras.

Tanto la LEF, como el nuevo Derecho canónico, tiene sus elementos humanos divinos o naturales y una orientación pastoralista para configurar las estructuras de la Iglesia según la Constitución teológica *Lumen gentium*, presentando sus raíces sacramentales y su carácter cristocéntrico con formas institucionalizadas. La actividad de la jerarquía tendrá un procedimiento técnico y jurídico más adecuado con la LEF para cumplir sus funciones de enseñar, santificar y regir el pueblo de Dios. Mientras esto se hace realidad, se vivirá en una etapa de transición, solucionando con las antiguas normas y con leyes provisionales algunos de los problemas que plantea el ordenamiento de la conducta de la Iglesia⁵⁸.

En la LEF se establece una Teología del Derecho presentando los principios de una verticalidad jerárquica hacia el Vicario de

ra las Iglesias ortodoxas": *Concilium* 48 (1969) 298-307; N.N. AFANASIEV, "The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable": *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 2 (1967) 54-58.

58. P. HUIZING, "Reflexiones sobre la revisión del Código de Derecho Canónico": *Concilium* 73 (1972) 390-401.

Cristo en la tierra y los delineamientos de una horizontalidad fraterna con un *jus caritatis* que nos vincula más estrechamente con los demás cristianos.

Una de las mayores dificultades con que tropieza la jerarquización de normas, donde aparezca claramente la diferencia entre leyes canónicas fundamentales y leyes ordinarias, es el principio teológico y jurídico: *prima sedes a nemine judicatur*. Para solucionar este escollo hay que distinguir entre normas jurídicas y actos de Magisterio, entre el contenido teológico del Primado Romano y las distintas formas históricas de su ejercicio. Esta distinción no ha tenido aún acogida favorable en el proyecto por las dificultades que hay contra el historicismo no siempre rectamente interpretado. Mons. Onclin, haciéndose eco de esta problemática, expone que se ha discutido de *natura theologica vel juridica huius Legis* y se ha llegado a la conclusión de que contiene principios teológicos sobre la estructura eclesíastica y las normas jurídicas fundamentales para todos los fieles, aunque su valor constitucional o fundamental no ha sido aún determinado. Propone que esto se haga en el proemio o en normas finales adicionales⁵⁹.

Tratando de la jerarquía de fuentes, José María Ribas distingue entre el contenido teológico del Primado Pontificio (entrevisto por el Concilio de Calcedonia, definido por el Concilio de Florencia, explicitado dogmáticamente por el Concilio Vaticano I y reasumido por el Concilio Vaticano II) y la forma en que este Primado se ejerza en cada momento histórico. Luego hace la siguiente sugerencia: "Parece conveniente que la futura LEF se halle en la cúspide del sistema de fuentes normativas del ordenamiento canónico, de tal modo que toda norma canónica, que no fuera congruente con la LEF careciese de toda fuerza jurídica, en lo que se opusiese a la LEF, aun cuando hubiese emanado del Romano Pontífice. Esto no constituiría una negación o lesión del contenido teológico del Primado Pontificio, sino una forma histórica de su ejercicio. Si se llegase a esta solución, sería preciso que el Romano Pontífice, precisamente en virtud de su *plenitudo potestatis* de que goza, autoordenase su actividad en el sentido de que decidiese que sus leyes serían nulas si no fuesen congruentes con la LEF"⁶⁰. Esto, que po-

59. W. ONCLIN, *Relatio super priore schem...* 61-123.

60. J.M. RIBAS, "La jerarquía de fuentes en el ordenamiento canó-

dría resultar hoy novedoso, tiene sus antecedentes con menor amplitud en el Código de Derecho Canónico, al prescribirse en determinados supuestos, por ejemplo, el modo de la promulgación de las leyes pontificias para ser válidas o tener vigencia (c. 9) y la necesidad de una expresa cláusula derogatoria para la validez de ciertos rescriptos, cuyo valor es distinto según contengan o no la cláusula *motu proprio* (cc. 45-46). Tanto la elaboración de la LEF como su promulgación y posible reforma, debe hacerse por órganos especiales y mediante procedimiento peculiar claramente establecido en el proyecto para lograr una mayor seguridad jurídica. Debería establecerse también bajo qué presupuestos o condicionamientos puede y debe ser revisada la LEF, sin descartar la posibilidad de actuar discrecionalmente la Autoridad Suprema, el Romano Pontífice, en casos excepcionales.

En la LEF aparecerá una mayor coherencia entre el elemento humano y el divino con un *jus commune* para la Iglesia latina y la oriental, abriendo nuevos cauces de viabilidad para establecer relaciones entre el pueblo de Dios y las demás sociedades políticas y religiosas⁶¹.

P. Fernando Campo

nico": *Jus Canonicum* 26 (1973) 308-310. Este autor propone de *jure condendo* la siguiente jerarquía de fuentes, de mayor a menor rango: 1) La Constitución. 2) Las leyes normativas ordinarias. 3) Las normas de administración eclesiásticas (reglamentos, estatutos, etc.). 4) Negocios normativos. 5) La costumbre.

61. J.A. Souto *Notas para una interpretación actual del Derecho Canónico* (Pamplona 1973) 32-36. Estando en la imprenta este trabajo, en la revista *Communicationes* 5 (1973) 196-216, apareció la información oficial de los trabajos de la comisión especial de la LEF, que cuenta con 13 nuevos miembros y se ha reunido en sesión los días 20 al 23 de noviembre de 1972 para estudiar las observaciones formuladas por los obispos. Algunos consultores han presentado sugerencias y mociones oportunas e interesantes, que han sido aprobadas por la comisión y no aparecen en nuestro estudio.

Fray Jerónimo Román, historiador del siglo de oro

INTRODUCCION

Si el siglo XVI fue en muchos aspectos de la vida política y cultural el Siglo de Oro de la grandeza de España y de su prestigio en el mundo, no pasó de ser una prometedora alborada dentro del campo de una rama de la ciencia, la historia eclesiástica. Mientras que las glorias del Imperio, los descubrimientos y las conquistas, la literatura y las artes de aquella época despertaron el más vivo interés en las siguientes generaciones, mientras que aun las obras sobre historia política y militar, especialmente las relacionadas con las Indias, han conseguido un lugar prominente y honroso entre las publicaciones modernas, vemos que sólo un contadísimos número de obras sobre historia eclesiástica escritas en aquel siglo han tenido permanencia, siendo suplantadas por otras más sólidas, producto de mejor investigación, en los dos últimos siglos. Pero esto no quiere decir que la historia eclesiástica no fuese cultivada con la misma asiduidad y empeño con que lo fueron las otras ramas del saber humano, o que no consiguiese entonces importantes resultados.

“La investigación de los documentos de la historia eclesiástica, —ha dicho C.V. Langlois— fue la gran preocupación de los hombres del siglo XVI, como la búsqueda de los documentos de la antigüedad lo había sido para los hombres del siglo XV”.¹ Esta preocupación de que habla Langlois fue hondamente sentida y

1. “La chasse aux documents de l'histoire ecclésiastique fut la grande préoccupation des hommes du XVI^e siècle, comme l'avait été la chasse aux documents de l'antiquité classique pour les hommes du XV^e” (*Manuel de bibliographie historique*, Paris, 1901, p. 259).

claramente expresada en España durante el reinado de Felipe II. Fue aquel un período de gran transformación en el campo de la historia religiosa, cuando por primera vez la mentalidad del erudito y humanista abandona las actitudes medievales de piadosa credulidad para despertar al realismo del Renacimiento, cuando la inmensa mole de narraciones, tradiciones y leyendas acumuladas en el decurso de muchos siglos comienza a ser sometida a un severo escrutinio, y cuando la crítica histórica da los pasos iniciales para deslindar el campo de la verdad histórica y el campo de la fantasía; en una palabra, cuando la historia eclesiástica adquiere una perspectiva más científica. En la vanguardia de los historiadores eclesiásticos de dicho siglo aparece Ambrosio de Morales, el verdadero padre de la historiografía española, seguido de Antonio Agustín, Jerónimo Zurita, Gonzalo Illescas y Juan de Mariana. Los cinco son figuras más o menos conocidas que nos legaron meritorias producciones. No son, sin embargo, los únicos representantes de este ramo de la historia.

El presente estudio pretende redescubrir a un destacado, pero casi totalmente desconocido autor del Siglo de Oro, el cual, si bien es cierto que su mejor obra no trata en gran parte de historia religiosa, debe sin duda contarse entre los más ilustres historiadores eclesiásticos de aquel período porque a esta rama de la ciencia dedicó toda su vida con un tesón y una entrega quizás no igualados por ninguno de sus contemporáneos. Se trata del agustino Fray Jerónimo Román y Zamora, un erudito de estudio intenso, un infatigable investigador y un escritor prolífico. Podemos decir ya desde ahora, y tendremos ocasión de repetirlo frecuentemente, que cuanto este agustino castellano consiguió con su ágil pluma lo obtuvo a pesar de las continuas adversidades que atribularon su vida, adversidades cuyas causas todavía estamos muy lejos de explicar satisfactoriamente. Pero su mayor infortunio le aguardaba después de su muerte. Porque Jerónimo Román es un escritor casi totalmente relegado al olvido, un hombre raras veces recordado o citado. Si en ocasiones se menciona su nombre es sólo para confundirle con sus varios homónimos, especialmente con el jesuita Jerónimo Román de la Higuera. Y esta confusión, que puede observarse hasta en los catálogos de bibliotecas respetables, es verdaderamente lamentable porque la distancia que separa al agustino del jesuita es mayor que la semejanza de sus nombres. Ambos Jerónimo Román fueron contemporáneos, ambos fueron

historiadores eclesiásticos, pero uno y otro se encuentran en polos opuestos por lo que se refiere a la nueva orientación y forma que iban tomando los estudios históricos de aquel período.

El agustino Jerónimo Román fue de los primeros en proclamar que la historia debe ser estudiada a base de documentos originales y de primera mano; y poniendo este principio en práctica, dedicó una gran parte de su vida a la indagación y búsqueda de fuentes históricas auténticas. Este era ciertamente el primer paso indispensable para la formación de una historiografía crítica. El enjuiciamiento y estudio interno, la *critique* de esas fuentes no avanzó entonces con la misma rapidez, aunque sí llegó a tomar alturas nada despreciables, sobre todo con Antonio de Morales. Claro que esto no quiere decir que en su examen de los documentos intentasen aquellos historiadores deducir del estilo, -de la formación intelectual del escritor, de las materias que escapaban a sus conocimientos, hechos concretos sobre el autor, la época y la finalidad de sus obras, mucho menos sobre su psicología o los rasgos sociológicos de la nación a que pertenecía; tampoco quiere decir que, comparando los contextos de un determinado documento narrativo, llegasen a establecer el grado de seguridad o de confianza que el texto merecía. Pero sí quiere decir que fueron ellos los primeros en plantearse serias dudas sobre la autenticidad de un documento y, sobre todo, en ser fieles a los documentos originales que publicaban o anotaban.

La llegada de los historiadores eclesiásticos arriba mencionados coincidió con una oleada de controversias alrededor de la primacía de las sedes episcopales de España, disputas que afectaron una gran parte de la historia eclesiástica. Profundamente envueltas e interesadas en la disputa estaban las diócesis de Toledo, Santiago, Sevilla, Tarragona y Braga, las cuales, al reclamar el derecho y privilegio de primacía, invocaban en su favor argumentos basados en tradiciones de origen incierto y en piadosas creencias. Cada una de las partes contendientes creía del todo legítimo desacreditar los fundamentos sobre los cuales basaban sus pretensiones las demás sedes episcopales. Y como quiera que dichos fundamentos eran tradiciones arraigadas en la conciencia del pueblo desde tiempos muy remotos, la polémica empezó a demoler poco

a poco cuanto la historia eclesiástica había considerado hasta entonces como respetable y sagrado. La crítica de aquel período, aunque no tan independiente ni avanzada como la de los tiempos modernos, comenzó a rechazar como apócrifos aquellos escritos que no tenían más objeto que captar la fantasía del pueblo.

Fue en esta coyuntura cuando apareció en escena el jesuita Jerónimo Román de la Higuera (1538-1611) dispuesto a redimir el ultrajado sentimiento popular con la composición de sus falsos *Chronicones*. Higuera pretendió que las obras publicadas por él habían sido escritas por antiguos historiadores, especialmente por Flavio Lucio Dextro, quien, según testimonio de San Jerónimo, había compilado una "omnimoda historia". Alegó, además, haber encontrado los preciosos manuscritos en el monasterio de Fulda, cerca de Worms. En sus *Chronicones*, Román de la Higuera -no quiso pasar de contrabando "vidas de santos poco conocidos, e historias de viejas ciudades cuyas oscuridades iluminaba y cuyas lagunas colmaba de conjeturas e inducciones pocas veces felices, que muy luego trocaba en verdades recibidas, acabando, como Ulises, por creer sus propias ficciones"². La falsedad de los *Chronicones* es un hecho innegable. Mas, a pesar de su inconsistencia, tales fantasías fueron aceptadas como verdadera historia por Sandoval, Tamayo y Vargas, Ramírez del Prado y, durante algún tiempo, por el mismo Nicolás Antonio, hasta que el eminente bibliógrafo, convencido del carácter verdadero de la obra, puso fin a la autoridad de Higuera con la censura de los fabulosos *Chronicones*.

En perfecto contraste con el jesuita, el agustino Jerónimo Román podrá ser acusado de muchos pecados históricos, pero jamás de falsificación. Todo cuanto produjo, bien sea como trabajo original o bien con carácter de compilación o reproducción, fue, en su intención y en su mente, genuino y auténtico, producto de fuentes reales y autorizadas o tenidas honestamente como autorizadas y fidedignas. Pecó en algunos casos por exceso de confianza, pero nunca por adulteración.

Pero es curioso observar que, si bien Jerónimo Román y Za-

2. José Godoy y Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid, 1868), p. 16.

mora no pudo haber sido influenciado por los *Chronicones* que se publicaron trece años después de su muerte, tuvo sin embargo relaciones personales con el jesuita. Sabemos, al menos de una ocasión en que Román Zamora envió a Román de la Higuera —no viceversa— un códice transcrito de su mano y puño que probaba la existencia de un monasterio agustino en Cartagena en el siglo XIII, como nos refiere Pedro del Campo, historiador de la Orden agustiniana en el siglo XVII³.

Siendo claro que existieron dos Jerónimos Román completamente distintos, será oportuno indicar también que desde el siglo XV al XVII hubo otros cuatro personajes, agustinos los cuatro, con el nombre de Jerónimo Román ("Hieronymus Romanus", en los múltiples documentos latinos de esos siglos), algunos de los cuales han sido confundidos también con nuestro historiador del Siglo de Oro, incluso por bibliógrafos agustinos:⁴

1. Hieronymus Romanus, Prior del convento de San Agustín de Roma, ilustre predicador. Murió en 1507.
2. Hieronymus Romanus, llamado de Ghetti (1560-1635), Maestro General de la Orden durante el período 1625-1630.
3. Hieronymus Romanus, llamado también "Nicolius", (1605-1662).
4. Hieronymus Romanus Zonca, que hizo su profesión en el convento de San Agustín de Roma, de cuyas actividades entre 1626 y 1638 se sabe algo.

Técnicamente nuestro Jerónimo Román puede y debe denominarse con el título de Cronista General de la Orden de San Agustín. Creo sinceramente que vale la pena emprender un estudio a fondo sobre este notable historiador, aunque sólo fuese por el hecho

3. "El Padre Román de la Higuera dize: Pater M. Frater Hieronymus Romanus tribuit mihi codicem quem ego habeo propria ipsius manu scriptum, in quo ait: quod in montibus prope Carthaginem Spartariam extitere inter Mauros Eremitae S. Augustini, et quod infans Alphonsus, cum expugnauit Carthaginem Spartariam, contruxit illis Monasterium" (Pedro del Campo, *Istoria general de los Ermitaños de la Orden de nuestro Padre San Agustín*, Barcelona, 1640, p. 501). No hay duda ninguna que se refiere a Jerónimo Román Zamora.

4. Esta distinción de los cinco agustinos "Hieronymus Romanus" se debe al P. Mariano Rodríguez en su artículo "'De Fratere Hieronymo Romano'", en *Analecta Augustiniana*, XXII (1952).

de no existir ninguno. En primer lugar, no se ha escrito su biografía. Si exceptuamos unos cuantos detalles sobre su niñez que él mismo nos dejó consignados en el prólogo a una de sus obras, y las fechas de algunos privilegios que le concedieron los Priors Generales de la Orden y que nos ha transmitido Tomás de Herrera, puede decirse que nada más se encuentra en las cortas reseñas biográficas que de él se han pergeñado. Esto nos conduce a un segundo hecho: raro será el biógrafo o bibliógrafo que haya leído más que los prólogos de los libros de Román, por no decir las portadas, puesto que muchos hechos sobre su vida y datos interesantes sobre sus obras, hasta ahora desconocidos, se encuentran precisamente en el cuerpo de sus escritos, detalles diseminados, agazapados entre los párrafos de menor relieve y que sorprenden al lector cuando menos lo sospecha. Se dan, desde luego, excepciones notables. Hay escritores agustinos que conocen muy bien y utilizan provechosamente la *Chronica de la Orden de San Agustín* escrita por Román. Además tenemos que mencionar tres autores que nos ofrecen con mayor detalle y hasta con profundidad ciertos aspectos del pensamiento y actividad literaria del historiador agustino: El P. Gregorio de Santiago Vela, O.S.A., quien ha escrito el mejor resumen de la producción de Fray Román en su *Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*; Albert E. Sloman, quien ha estudiado una de las obras biográficas de Román en *The sources of Calderón's "El príncipe Constante"*; y Francisco Elías de Tejada, quien ha hecho un valioso estudio sobre una pequeña sección de las *Repúblicas del Mundo* de Jerónimo Román en su artículo *Fray Jerónimo Román y el estudio político del Islam en España*.

Teniendo en cuenta estas observaciones, se comprenderá fácilmente por qué un estudio serio y exhaustivo sobre este historiador castellano debe comenzar con su biografía. Intentaré construir una que forzosamente será imperfecta e incompleta faltándome tantos medios esenciales para ella, sobre todo la correspondencia del biografiado que debió ser abundantísima y que permanece totalmente oculta. El mismo carácter exploratorio de este trabajo me ha hecho comprender que será de momento más útil y apropiado limitarme a presentar un cuadro general de la producción total de Román, determinando el número de sus obras auténticas y examinando sus rasgos más importantes, dejando para otra ocasión, si las circunstancias lo permiten, un estudio más detenido de cada una de ellas. Sin embargo, dos de sus escritos serán tratados aquí con

especial consideración. El primero es un manuscrito conservado en el Museo Británico, *Predicación del Santo Evangelio*, inédito y completamente desconocido. Y el segundo, la obra mejor lograda y también la más conocida, las *Repúblicas del Mundo*.

Si estas páginas consiguiesen dar a conocer la figura de Jerónimo Román y estimular el aprecio hacia este representante genuino de la España del siglo XVI, nos satisface pensar que cumplirán un íntimo deseo suyo que no logró ver realizado en su vida. Creyéndose abandonado por aquellos que debían ayudarle a publicar sus obras, se lamentaba amargamente diciendo que "estaré en la cama del olvido, hasta que algún corazón pio se mueva a ayudarme"⁵. Quizá haya llegado el momento de reivindicar su nombre y rescatar sus obras del olvido.

5. *Repúblicas del mundo* (Salamanca, 1595), Prólogo.

CAPÍTULO PRIMERO

VIDA DE FRAY JERONIMO ROMAN

1. EL RAPAZUELO DE LOGROÑO

Fray Jerónimo Román Zamora nació en Logroño, corazón de la Rioja y amiga del río Ebro, donde se dan la mano cuatro regiones históricas de España. Por testimonio suyo sabemos que sus padres fueron Martín Román e Inés Zamora y que fue bautizado en la iglesia parroquial de Santiago Apóstol¹. A esto se reduce cuanto conocemos de su familia. Desconocemos la fecha exacta de su nacimiento, aunque puede fijarse una bastante aproximada. En 1575, cuando Jerónimo Román estaba escribiendo el prólogo a sus *Repúblicas del mundo* contaba treinta y nueve años y siete meses. Nació, por lo tanto, a últimos de 1535 o primeros de 1536.

Es también el mismo Román quien nos relata la historia de sus primeros años y de su pintoresca vida en la escuela. Recogiendo varios pasajes que su graciosa pluma iba dejando caer al desgairre podemos formar una silueta bastante clara de su alma y construir una interesante biografía infantil. Por de pronto, el pequeño hijo de Martín se nos presenta como un niño sumamente despejado y vivaz y de una sensibilidad exquisita. Nada mejor que transcribir sus propias palabras:

“Esto vi yo en mi ciudad de Logroño, siendo de cinco o seys años, que se gouernaua la ciudad con mucho prouecho y vtilidad del pueblo, y siendo yo el postrero que saco los votos del cantaro para elegir regidores otro año adelante, ya con dinero se auian perpetuado de los cargos, no los mejores y mas limpios en sangre mas los mas ricos y que tenian dineros, lo cual aun siendo de aquella edad con vn natural amor de mi ciudad abominaua la auaricia de los que gouiernan”².

1. *Repúblicas de mundo* (Medina del Campo, 1595), vol. I. La profesión de fe comienza: “Yo Fray Hieronymo Roman, frayle professo y Chronista, de la Orden... de sant Augustin, hijo de Martin Román y de Inés de Zamora, nacido en la muy noble y muy leal ciudad de Logroño, baptizado en la parochia de señor Santiago Apóstol... auiendo recebido el habito y profession en el monasterio de nuestro padre sant Augustin de la villa de Haro, etc.”.

2. *Id.*, vol. II, f. 176 v.

A este pasaje que ya nos revela cierta precocidad y un despierto sentido de observación nada común a esa temprana edad, añadiremos otro, el único que nos muestra a Jerónimo con alguna inclinación a la piedad y al estudio. En los tiempos antiguos —nos dice— las escuelas solían colocarse cerca de las Iglesias parroquiales, y esto ayudaba a los niños a encariñarse por las cosas de la iglesia, “y deueriase vsar oy porque criandolos entre las imagenes y sanctos, en la necesidad defendiessen la Iglesia... Yo cuando muchacho en mi ciudad de Logroño aprendi en vna parochia de S. Pedro (a ser acolyto), y jamás después aunque me passaron a otra escuela fuera de la yglesia quise estar en ella, porque tenía cobrada grande affición a andar entre los ornamentos sagrados”.³

Con el paso de los años y consiguiente desarrollo, Jerónimo comenzó a revelar una importante faceta de su carácter, la de un niño notoriamente travieso, difícil de educar, con verdadera aversión a los libros y a la escuela, y, en su casa, desobediente a sus padres. Es importante pararnos a considerar este momento de su vida por la visible repercusión que tuvo en su futuro. Lo que nos dice de sí mismo no es solo una revelación de su alma indolente y rebelde, ni un simple recuerdo de sus muchas faltas, faltas que, después de todo no eran “pecados, como ladrones, desuergoncados, blasphemos, y otras cosas semejantes”,⁴ sino que además nos manifiesta la médula de su temple y de su temperamento, un espíritu vigoroso y una impetuosidad castellana que, lo mismo puede conducir a posturas violentas y peligrosas que a una vida dinámica y generosa. Y este es el caso de Román, el niño y el hombre. Con un candor y una franqueza que sorprende, nos traza un autorretrato perfecto mediante la confesión de sus pecados de muchacho:

“Dos cosas pudieran ser estorvo para que no se publicara esta obra, ni otras que andan en publico, y las demas que saldran con el fauor de Dios. La primera por la mala inclinación que yo tuue desde mi niñez a seguir las letras, porque de tal manera las aborreçi, que ni castigos ni otras penas que hallaron los padres para los trauieçosos hijos bastaron a poderme hazer estudiar, porque quando no me podian hazer yr a la escuela y estudio, con cormas y grillos me lleuauan por fuerza, y por medio de las calles yua yo con aquellos testigos

3. *Id.*, vol. I, f. 202 v.

4. *Id.*, Prólogo.

ciertos de mis trausuras y pregoneros de quien yo era entonces, y cuando ya esto no basto, echado de la casa de mi padre, no hallando a donde viuir, ni quien me dlesse de comer, me hize frayle sin quererlo”⁵.

Que todo esto era pura verdad y no una exageración lo demuestra esta detallada relación de uno de los muchos incidentes que tuvieron lugar por aquellos años:

“Nunca falta quien anime a lo bueno, como a mí, que siendo muchacho, y lleuandome asido vn criado de mi padre, y la moça de mi casa, porque yo me yua huyendo, estando los muchachos de mi escuela juntos, dixo uno de ellos. Agora lo pagaras, vellaco Hieronymo. Respondieron todos los otros. Dexadlo, dexadlo, que Hieronymo sera el mas famoso que a salido de nuestra ciudad”⁶.

En medio del vapuleo y la algazara, Jerónimo percibió la sarcástica profecía, la grabó en su alma y, según él mismo dice, le sirvió de estímulo, animándole en medio de las tribulaciones y sufrimientos de su vida.

Esta era toda la preparación intelectual y moral del joven Jerónimo cuando, expulsado de casa por sus propios padres, y después de vagar por la campiña riojana buscando en vano medios de subsistencia, llamó a las puertas del Convento de San Agustín de la villa de Haro, a unos cuarenta kilómetros de Logroño, en la diócesis de Calahorra. Nunca volverá a mencionar su familia, sus padres, sus hermanos, si alguno tuvo; no queda rastro de correspondencia entre ellos. Ni siquiera sabemos si volvió alguna vez a Logroño. Sin embargo, su ciudad natal volverá de vez en cuando a su memoria y la mencionará con orgullo: “Logroño, ciudad y patria mia muy cara”, “muy noble y muy leal”.

2. AGUSTINO

Cuando Jerónimo Román fue recibido por la comunidad agustiniana de Haro contaba dieciseis años. Aquel convento fue para él

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* Hablando de los peligros del vino dice Román: “A mí, mi padre me partió por medio con vn cuchillo la oreja, porque me vio beuer vino siendo pequeño, y a la moça que me lo estaua dando le tiro el cuchillo, y la echo de casa” (*Id.*, vol. II, f. 395 v).

un arca de salvación, el "asilo de la indignación de sus padres", en frase de Nicolás Antonio, la única puerta que se abría a su vida vagabunda. Este hecho da cierto sentido a la frase arriba mencionada, "me hice frayle, sin quererlo". Con todo, Román vio en este acontecimiento la mano de la Divina Providencia que lleva a los hombres hacia su vocación una vez por medios ordinarios y otras por caminos extraños. Por eso añade inmediatamente: "Pero Dios por diversos caminos sabe llevar a los hombres".

Nuestro jovencito comenzó su noviciado en Haro el año 1552, y al año siguiente hacía profesión religiosa como hijo de la Provincia Agustiniense de Castilla. Inmediatamente fue trasladado al Convento de Dueñas, en la provincia de Palencia, para dar comienzo a sus estudios eclesiásticos. Este convento, que ya no existe hoy día, era la casa de estudios donde los neo-profesos se preparaban al sacerdocio en un ambiente de estricta observancia regular y por el estudio de las ciencias eclesiásticas, la Filosofía o Artes y la Teología. Varios capítulos provinciales tuvieron lugar en aquel importante convento, uno de los cuales se haría memorable por el famoso y discutido sermón de Fray Luis de León.

A los diecisiete años, por tanto, comenzó Fray Jerónimo su carrera eclesiástica. Su maestro en la vida de observancia y espiritualidad agustiniana fue el P. Diego de Herrera, uno de los primeros misioneros agustinos enviados al Nuevo Mundo, y uno de los cinco que acompañaron a Legazpi en la conquista de Filipinas en 1565, hombre "de mucha observancia y compostura", en frase de Román⁷. Es muy probable que otros muchos religiosos ensalzados por nuestro futuro historiador en su *Chronica de la Orden* fuesen sus profesores o condiscípulos. Y todo parece indicar que en el convento de Dueñas reinaba una vida de normal espíritu de recogimiento y de observancia. Pero ni el año de noviciado ni el ambiente de esta casa de Dueñas bastaron para cambiar radicalmente al travieso muchacho logroñés. Fray Jerónimo no empezó bien su vida de estudiante agustino. Su carácter, su espíritu rebelde, su resistencia a una disciplina y a una norma de vida y su indiferencia al estudio tenían raíces muy profundas, y estuvo a punto de sucumbir ante su fuerza. "Yo era rudo o mal inclinado", nos

7. J. Román, *Predicación del santo Evangelio* (MS. del museo Británico, Eg. 1174), f. 133.

diría más tarde. Su voluntad flaqueaba al enfrentarse con la dureza de un plan de estudio asiduo y, por cuanto él mismo indica, tampoco intentó la lucha. Necesitaba alguien que le despertase, que hiriese su amor propio y diese una sacudida a su naturaleza dotada pero insobornable. Y ese despertar llegó finalmente por medio de una seria admonición de su Superior que cambiaría toda su vida:

“Esta mala inclinación curola Dios a su sazón y tiempo, por medio de vn Prelado mio en Dueñas, llamado fray Agustín de Solís... varón de mucha piedad y letras, porque viendome que por pereza no era yo bueno, queriendo que estudiase, me pregunto, si tenia Arte del Antonio⁸, y respondiendome yo que no, dixo: Bien se os vee, que ni aun arte de viuir no teneys. Esta palabra, como vn aguijon agudo, hirio la parte donde estaua el mal: y de tal manera sane, que desde aquel día hasta oy no me acuerdo auer estado ocioso. Era yo en aquella sazón de diez y siete años y medio”⁹.

Román debió recordar muchas veces este primer choque de su vida, una auténtica conversión. En su vejez relató todo el incidente al P. Juan Quijano quien nos lo relata con semejante gracejo y con variantes de detalle, y cuya versión vale la pena reproducir también:

“Preguntándole yo cómo se había dado tanto a los estudios de humanidad, me dijo que un día estando en nuestro convento de Dueñas, siendo mozo, andaba perdiendo tiempo por el claustro, y el Prior del convento le encontró y dijo afrentándole: Qué hacéis por aquí perdiendo tiempo por el claustro? Vos seréis un gran pecador e idiota, que si no es para compañero de un portero o sacristán, no tenéis traza de servir para otra cosa. Corrido de esto, se dio del todo al recogimiento y estudio, inclinándose a cosas de humanidad e historias; salió tan de veras maestro en ellas que, en su tiempo, él y el P. Fr. Juan de Pineda, de la Orden del glorioso Pa-

8. Román había comenzado el curso de Humanidades. La frase “Arte del Antonio” alude sin duda al libro escrito por el gran humanista español Antonio de Nebrija, titulado *Arte de la Lengua Castellana*, impreso en 1492, muy conocido y usado dentro y fuera de España. En la novela *Coloquio de los perros*, Cervantes pone en boca de Berganza una frase semejante: “Mas de dos Antonios se empeñaron o vendieron para que yo almorzara” (*Novelas Ejemplares*, ed. Clásicos Castellanos, vol. II, p. 245).

9. *Repúblicas del mundo*, vol. I, Prólogo.

dre San Francisco, fueron los que más nombre han tenido muchos siglos antes, y dudo haya otros dos como ellos en buenos siglos. Y así le venían a consultar y preguntar cosas pertenecientes a historias y antigüedades de toda España”¹⁰.

La amonestación del Superior cayó muy hondo, pues cambió radicalmente al joven agustino y lo convirtió en una persona seria y reflexiva. Desde este momento, el estudio fue para él una verdadera obsesión; y su ciencia favorita, no sabemos por qué ni por dónde, fue la historia por la que sintió una inclinación tan fuerte que alguien la ha descrito con dos palabras: hambre devoradora. Tanto fue así que parece como si su avidez por la historia le distrajese de sus estudios propiamente filosófico-teológicos. De hecho sus obras adolecen de cierta debilidad en la exposición doctrinal. El joven leía mucho, con ansiedad, vorazmente. Sus autores favoritos eran los historiadores clásicos, tanto griegos como latinos. Pero él mismo nos dice que en un principio su mente no soportaba por largo tiempo lectura tan pesada: “Avia yo en mi mocedad siendo de diez y nueve años traçado en mi fantasia este genero de lectura: pero hallandola difficultosa, boluime a los primero juegos de los niños leyendo otros libros de menor pesso, porque aun mi ingenio no tenia bastante fuerças para tomar sobre si tan gran machina y inuencion”. Pero así como los niños robustecen sus tiernos miembros con ejercicios fáciles y ligeros, “assi yo andando con la edad yua desemboluiendo mi entendimiento, y hazia que el ingenio porfiase y se abalançasse a cualquier difficultad, para hartar su hambre, porque las arduas y grandes cosas hazen inmortales a los hombres, quando salen con ellas, quedando las pequeñas, a los que por pereza no quisieron leuantar sus pensamientos”¹¹. Herodoto, Tito Livio, Plinio, Ovidio y otros muchos son, en opinión de Román, ejemplos de hombres cuyo deber fue comunicar su sabiduría a la posteridad.

Es sorprendente que a tan temprana edad ya tuviese la ilusión y el propósito de llegar a ser un escritor en gran escala, a lo grande. El plan de su mejor obra, las *Repúblicas del mundo*, fue soña-

10. Ignacio Arámburu Cendoya, “Memorias para la historia de la Provincia de Castilla de N. P. San Agustín, escritas por el P. Fr. Juan Quixano, hijo de la misma Provincia”, en *Archivo Agustiniiano*, 57, (Enero-Diciembre, 1963), pp. 252-255.

11. *Repúblicas del mundo*, vol. I, Prólogo.

do y trazado en sus líneas generales cuando sólo había pasado dos o tres años desde su conversión, o sea, cuando contaba veinte años o poco más.

El período de formación intelectual, religiosa y sacerdotal fue para Fray Jerónimo el más feliz de su vida. Encontró felicidad en la lectura, el estudio y la contemplación, así como en el retiro, la paz y el sosiego del claustro. Y mientras brotaba el sacerdote agustino, ya ansiaba comunicar a otros los secretos de la historia. Su natural impetuosidad iba transformándose en ardiente celo por la educación y edificación de los demás: "Procure con quieto espíritu rebolear los libros adonde esta las doctrinas de los mayores... Allí aprendí, allí goze de todo aquello que se puede desear, y despues que entendi que auia tenido vna mediana noticia de todo genero de letras, o sea diuino, o sea humano, hallando que estaba obligado, como los antiguos, a pagar con logro lo que recibí de balde y graciosamente, arrebate la pluma solo con deseo de aprouechar"¹².

No nos consta la fecha de su ordenación sacerdotal. En los conventos del siglo XVI regía la norma general de que el entrenamiento de los aspirantes al sacerdocio debía cubrir tres años de Artes o Filosofía y cuatro de Teología. Fray Jerónimo, que empezó sus estudios en 1553, debió haberse ordenado en 1560. Este acontecimiento no pudo haber tenido lugar más tarde porque en ese año emprendió, ya sacerdote, un viaje a través de diversos países para visitar archivos y bibliotecas y recoger materiales para sus futuras obras.

3. POR LOS CAMINOS DE EUROPA

No hay duda que el objetivo único del primer viaje de Fray Román al extranjero fue reunir documentos para escribir una historia de la Orden agustiniana, pues lo afirma su amigo el P. Juan Quijano¹³.

Antes de esta fecha, los agustinos habían tenido notables cronistas e historiadores, especialmente en el siglo XV, como Ambrosio Coriolano, Jordán de Sajonia y Enrique de Urimaria. Sus obras, que no he podido ver, eran en opinión del mismo Román, incompletas

12. *Ibid.*

13. Cfr. I. A. Cendoya, *op. cit.*, p. 353.

y un tanto inexactas. Además, ninguno de esos autores era español y no existía una historia reconocida ni exhaustiva de la Orden en lengua castellana¹⁴. El hombre indicado para esta tarea fue nuestro neo-sacerdote, pero no es claro si emprendió este viaje a petición propia o si sus Superiores, vislumbrando ya sus aptitudes para la investigación histórica le ofrecieron la oportunidad de visitar los archivos más importantes de la Orden. En su *Chronica de la Orden*, publicada nueve años más tarde, Román tiene unas palabras de aprecio hacia el Padre Fr. Diego López, Superior Provincial de Castilla de 1563 a 1566 "porque esta obra no se hiziera ni saliera a luz sino fuera por su fauor"¹⁵. Como es un hecho que para imprimirla tuvo el apoyo del entonces Provincial Fray Francisco Serrano, quien aprobó la obra y a quien el autor dirige una carta introductoria llena de gratitud, bien puede sospecharse que Fray Diego López fue quien propuso o dispuso que Fray Jerónimo hiciese un recorrido por varias naciones para escribir una historia.

Una frase algo genérica de Nicolás Antonio, "Iustratis diu curiosa peregrinatione pluribus regionibus Europae", ha sido tomada por ciertos biógrafos en el sentido de que Román investigó en los archivos de la mayoría de las naciones europeas¹⁶. El mismo Román afirma que anduvo "por diuersas partes de la Christiandad"¹⁷, frase ambigua que se presta a exageraciones.

Juzgando, sin embargo, por las obras que han sobrevivido, puede decirse con toda certeza que su viaje allende los Pirineos no cubrió más terreno que el sur de Francia y el norte de Italia, incluyendo Trento. Estas y no más son las regiones que menciona frecuentemente en sus escritos. Y es de notar que Román tuvo

14. Nueve años antes, en 1551, Fray Alonso Orozco había publicado en Sevilla una *Chronica del Glorioso Padre y Doctor de la Iglesia Sant Augustin, y de los sanctos y beatos, y de los doctores de la Orden*. Más bien que una crónica o historia de la Orden se trata de un santoral agustiniano. Román dice que cuando entró en la Orden encontró dos libros sobre su historia, uno manuscrito y el otro impreso, "pero allende de la breuedad, ay tantas faltas y cosas de tan poca verdad, que tuue por cosa justa apartarlos de mí, porque no me hiziesen daño, pues no tienen cosa que prueuen ni que sea assi como lo dizen". (*Historia de la Orden de los frayles hermitaños de Sant Augustin*, Alcalá de Henares, 1572, al muy Reverendo Padre Fray Diego de Salazar).

15. *Chronica de la Orden de los Ermitaños del glorioso Padre Sancto Augustin* (Salamanca, 1569), f. 131 v.

16. *Bibliotheca Hispana Nova* (Madrid, 1783), vol. I, p. 600.- A. L. F., "Advertencia preliminar" a la obra de Jerónimo Román *Historia de la Iglesia de Santiago, en Galicia Histórica*, Enero-Febrero, 1903.

17. *República del mundo*, vol I, f. 273.

siempre el buen hábito de comparar o confirmar hechos históricos con datos de su propia experiencia y observación; pero en ningún caso llegan sus observaciones más allá de estos límites geográficos. Engarzando párrafos dispersos por sus varios escritos, intentaremos seguir al viajero por los caminos de Europa.

Por el tiempo en que Román cruzaba los Pirineos, la situación religiosa de Francia presentaba colores bastantes negros. Bajo Catalina de Médici, reina regente al subir al trono el joven Carlos IX en 1560, los hugonotes que de tiempo atrás forcejeaban por conseguir la libertad religiosa, obtuvieron del Estado cierto grado de tolerancia, cosa que indignó profundamente a los católicos. El antagonismo entre ambos bandos, el católico encabezado por el Duque de Guisa y el protestante dirigido por el Príncipe Condé y Almirante Coligny, estalló muy pronto en actos de violencia. En unos lugares caían asesinados los hugonotes, en otros rodaban las cabezas de monjes y frailes. La tensión, lejos de disminuir, fue aumentando peligrosamente hasta conducir, dos años más tarde, a la guerra civil, la primera de las "guerras de religión" (1562 - 1563).

A principios de 1561, nuestro viajero llegó a Montpellier, hospedándose por algún tiempo en el convento de su Orden. El mismo nos describe al Prior, el P. Agustín Gaurin, como un "padre en demasia pequeño, pero viuo y agudo y cada dia arguia con los herejes, y los predicaua y persuadia a que dexassen vna tan abhominable secta y ley tan ciega, y tan aparatada de razon"¹⁸. Román le acompañó varias veces a las disputas públicas, como siempre observador —no sabía francés— y recibió una impresión muy desfavorable de los hugonotes: "Mirando los ojos y rostros de aquellos desventurados echaua de ver que andauan esparitados los herejes, y con vnos rostros diabolicos, y por no me fiar de mi imaginación lo preguntaua a otros y dezianme que tenia razón"¹⁹.

Celoso de las cosas de la religión, de las reliquias y documentos que guardaba aquel convento y para asegurar su protección, Román pidió "de rodillas" al Prior y le persuadió de que se los entregase al Provincial. Habiendo sabido esto los herejes, siguieron

18. *Chronica de la Orden*, f. 130.

19. *Ibid.*

al Prior, le prendieron y le llevaron a la cárcel, donde permaneció por mucho tiempo ²⁰.

Román visitó también la Universidad, donde pudo admirar sobre todo la famosa facultad de medicina y se puso en comunicación con "grandes hombres en todo género de letras, y hasta las humanas eran bien tratadas: pero por nuestros pecados esta tan destruyida por los Lutheranos que apenas halle allí rastro adonde vudiese auido yglesia o monasterio porque todo estaua por el suelo" ²¹.

El 24 de marzo ya se encontraba en Arles. Allí tuvo noticia de que dos agustinos portugueses que iban en camino de Florencia a Portugal habían sido asesinados por los hugonotes en Languedoc siete días antes. "Esto me fue dicho en el nuestro conuento de Harles por el padre prior y conuento de aquella ciudad, y era voz publica y noticia aueriguada en todo el conuento: dixeronmelo siete dias despues de acaecido, porque ellos fueron auisados de ello tres dias despues del hecho" ²².

En Tarascon, a medio camino entre Arles y Aviñón hizo una parada, probablemente muy corta, para visitar los lugares donde, según tradición legendaria, Santa Marta, hermana de Lázaro y María, habían hecho grandes milagros. Entre otros, habían dado muerte, en el "hondisimo y ueloz" Ródano, a un enorme pez que tenía aterrorizados a los habitantes de la comarca. Román afirma que "alli ui en la entrada de la iglesia la figura de este pez que era muy grande i de figura orible y de memorias antiguas constaua que aquella era su propia figura porque siempre que la renouauan la sacauan al natural como se saco la primera" ²³. No sólo en Tarascon, sino también en Arlés, en Marsella y por toda aquella provincia había "sanctas reliquias y otras memorias, como yo las vi, aunque en tiempo que la yglesia padecia muchos trabajos, por la secta Lutherana" ²⁴. En cierto lugar de Francia, cuyo nombre no men-

20. "El qual auendo tomado las reliquias y escripturas del conuento para lleuarlas al padre prouincial suyo por mi persuasión (que puesto de rodillas se lo rogue) porque no se perdiessen. Sabiendo los herejes que lo perseguian, fueron empos de el y con grandes vituperios y ignominias fue traydo a la carcel publica, y alli estuuo mucho tiempo preso" (*Chronica de la Orden*, f. 130).

21. *República del mundo*, vol I, f. 298, Román alude a la facultad de teología que desapareció cuando, durante el reinado de Enrique II, los calvinistas se adueñaron de la ciudad desde 1547 a 1559.

22. *Chronica de la Orden*, f. 130.

23. J. Román, *Predicación del santo Evangelio*, f. 248.

24. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 89 v.

ciona, "una muger noble me recibio por quanto auia muchos Lutheranos y no me querian dar posada"²⁵.

Bordeando la Costa Azul y después de visitar Niza, Román cruzó la frontera, penetró en Italia y se dirigió hacia el sur llegando hasta Roma. De la Ciudad Eterna tomó el camino del norte y visitó las ciudades más importantes parándose por más tiempo en aquellas donde había convento de su Orden. Algunas de estas ciudades las menciona expresamente. Así, al observar cómo los mártires antiguos eran sepultados bajo el altar mayor de la iglesia, llamándose el sepulcro "confessio", añade que lo vio en Pavía, Verona, Parma y Roma²⁶. Anotaba con especial esmero cualquier detalle que le ayudase a probar que San Agustín había sido fundador de los "Ermitaños de San Agustín" y no de los Canónigos Regulares como estos pretendían. Y nos dice que vio muchos cuadros de San Agustín vestido como Ermitaño en Luna, Luca, Vercelli, Verona, Lodi, Mantua, Trento y Niza: cuadros muy antiguos todos ellos²⁷.

Pero de todos los lugares visitados, el que más le interesaba era Pavía. El monasterio agustiniano de aquella ciudad llamado "Sancti Petri in coelo aureo" tenía una peculiaridad que le distinguía de los demás de la Orden: pertenecía por igual a los Ermitaños de San Agustín y a los canónigos regulares. Ambas comunidades reclamaban el derecho de guardar el cuerpo de San Agustín allí enterrado y habían arreglado un "modus vivendi", particularmente en

25. *Id.*, f. 290 v.

26. *Id.*, f. 216.

27. *Historia de la Orden*, "Defensorio de la antigüedad de la Orden", f. 242 v.- La orden de los Ermitaños de San Agustín, hoy simplemente Orden de San Agustín, cuyos miembros son llamados agustinos, se formó en el siglo XIII con carácter de Mendicante, por la unión de varias congregaciones *monásticas* que seguían la Regla de San Agustín a imitación de otras comunidades más antiguas establecidas en tiempo del Obispo de Hipona bajo reglas de vida que el Santo redactó para alguna comunidad, probablemente de religiosas. Los Canónigos Regulares de San Agustín son esencialmente *clérigos*, que viven en comunidad principalmente para el ejercicio de los oficios litúrgicos, siguiendo asimismo la Regla de San Agustín. Los primeros, al menos muchos de sus historiadores, pretendieron exclusiva descendencia directa del Santo. Los segundos han ido incluso más lejos defendiendo que tienen origen apostólico, pero que fue San Agustín que les dio la organización que tuvieron después, incluso el hábito y la Regla. Jerónimo Román mantiene que los Canónigos no son agustinos sino simplemente una corporación de clérigos cuya vida relajada reformó San Agustín. El Santo sería, pues, a lo sumo un reformador, pero no el fundador.

la recitación coral del Oficio Divino, de tal modo que pudiesen vivir comunitariamente en espíritu de unidad y concordia.

Más tarde Román consignaría interesantes detalles de su estancia allí y de todo cuanto vio. "Lo que vi muchas veces y ley en algunas memorias que halle en aquel monasterio"²⁸. En el altar que había bajo el coro donde "se cree que se guardan" las reliquias del Santo²⁹, celebró tres misas "con la devoción que Dios le inspiró". Y fue probablemente este monasterio el lugar donde entabló muchas disputas con los Canónigos a que alude en varias de sus obras. "Tuue muchas contiendas en Italia con ellos, porque dezian ser ellos los verdaderos hijos de sant Augustin, y yo de tarde en tarde deziales. Si Sant Augustin traxo aquel habito"³⁰.

En 1563 estuvo en Turín, y allí, como dice en las *Repúblicas del mundo*, "vi yo vn Breuiario deste mesmo Obispo (Ulfilas, Obispo arriano del siglo IV), con las mesmas letras, o caracteres de aquella gente (los godos), y aun otros libros particulares, andando buscando cosas para mi exercicio, en el año de mil y quinientos y sessenta y tres"³¹.

Precisamente por entonces ocurría un gran acontecimiento histórico para la Cristiandad, el Concilio de Trento, que ya estaba a punto de terminar. Nuestro joven viajero, inquisitivo y curioso, no pudo resistir la tentación de acercarse a aquella ciudad y ver con sus propios ojos el espectáculo de tan memorable asamblea. Todo parece indicar que se quedó en Trento varios meses, desde mayo o junio hasta fines de aquel año 1563.

Con la llegada a Trento el 12 de abril de Don Claudio Fernández de Quiñones, Conde de Luna, como Embajador de Felipe II al Concilio, un serio incidente vino a causar considerable embarazo al desarrollo de las sesiones: la disputa sobre precedencia entre los embajadores español y francés, es decir, sobre qué puesto debían ocupar el representante de "Su Majestad Católica" (el Rey de España) y el del "Rey Cristianísimo" (el Rey de Francia) en las funciones eclesiásticas, y cómo debía procederse a la incensación, al beso de paz y otras ceremonias, puesto que ambos digna-

28. *Historia de la Orden*, f. 85 v.

29. En realidad el cuerpo de San Agustín fue hallado a fines del siglo XVII bajo la cripta, donde había sido escondido algunos siglos antes.

30. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 381.

31. Vol. III, f. 5 v.

tarios reclamaban un puesto inmediatamente después de los representantes imperiales. La disputa llegó a su punto más álgido en el mes de mayo y duró nada menos que dos meses. Es de notar que Fray Jerónimo, que apenas comenzaba a volar en la vida, pero consciente ya de su misión, también echó su cuarto a espadas en la acalorada controversia, no en la arena conciliar, como es claro, sino fuera de la cancha, de manera extraoficial.

Naturalmente su intervención no podía tener mucha importancia, y sería demasiado pedir que las Actas del Concilio o cualquier memoria conciliar hiciesen mención de esto. Pero lo interesante es que el atrevido fraile hizo su pequeño cabildeo. Un buen día, bien equipado con todo género de argumentos históricos, se presentó en la residencia del Conde de Luna ³², y —dice él—, allí pro ue como la precedencia de los asientos era del Rey de España, y fundabalo en cosas graues” ³³. Si lo probó bien o mal, no lo sabemos, pero de todas formas, aquel jovenzuelo de 27 años, ajeno a Trento y ajeno a Concilio, demostró tener determinación, hombría y confianza en sí mismo. Pero fracasó en su intento. ¿Qué peso podía tener a los ojos de aquella augusta asamblea el razonamiento de una persona sin renombre, sin experiencia administrativa ni doctrina probada? Al fin, Román tuvo que reconocer “que no tenía yo la autoridad necessaria para dar fuerças a cosa de tanta autoridad, y al lugar a donde se trataba el negocio: de donde yo colegi que no estaua el negocio en saber, sino en la opinión de muchos” ³⁴. Pero no deja de asegurarnos que fundaba sus razones “no en argumentos de Canonistas, que para este menester no prestauan, mas en autoridades e historias grauissimas, que manifiestamente conuencian, y assi fuy desechado con la autoridad de muchos ricos y poderosos, que dandome yo con todo lo que tenía estudiado en aquel proposito” ³⁵.

No nos refiere Román el proceso de la disputa ni menciona sus adversarios, pero siempre coservó un pequeño resentimiento por la poca consideración que se tuvo con él. A pesar de todo, es cierto que la controversia terminó en favor del representante espa-

32. La residencia del Conde de Luna era el Palazzo Roccabruna (Cfr. L. Pastor, *History of the Popes*, vol XV, p. 331, n. 1).

33. *Repúblicas del mundo*, vol. III, f. 3 v.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

ñol. Si se rechazaron los argumentos del investigador agustino fue debido sencillamente a que no era práctico usar razonamientos históricos en aquel momento tan crítico. El Papa y los Padres del Concilio basaron su decisión en consideraciones de orden político. En su carta al Concilio, fechada 9 de junio, el Papa Pío IV declaró que en vista de la deplorable situación religiosa de Francia, Felipe II debía ser considerado en aquella conyuntura como el principal defensor de la religión católica³⁶.

Fray Jerónimo permaneció en Trento hasta fines de aquel año, o bien volvió a hacer otra visita en diciembre. Ciertamente presencié "la última junta" o sesión del Concilio que dio comienzo el 3 de diciembre, pues nos dice que fue entonces cuando se vio con Fray Juan Jacobo Barba de Nápoles, agustino y sacristán del Papa. Después, se apresuró a regresar a España, y le encontramos en Toledo el siguiente año de 1564.

4. EN TOLEDO. OTROS VIAJES

Una de las cosas más sorprendentes en la figura de este ilustre logroñés es el hecho de que pudiese producir tantas y tan voluminosas obras habiendo consumido una gran parte de su vida en continuos viajes, tan lentos y tan penosos en aquel siglo. No es fácil seguir sus movimientos ni determinar su residencia permanente. Con bastante probabilidad su residencia oficial por dos o tres años desde su regreso del extranjero fue Toledo, a donde volvería de nuevo años más tarde. Ninguna ciudad de España le es mejor conocida; hay cierto aire de familiaridad y de intimidad en sus recuerdos y en sus alusiones a las iglesias, archivos y personajes de la ciudad del Tajo. Y en ella consiguió muy pronto una notable reputación como hombre erudito. Nos dice, por ejemplo, que en cierta ocasión en que se discutía la forma de coleccionar libros para la biblioteca de la catedral y el modo de ampliarla convenientemente, él fue una de las personas invitadas por el Cabildo para dar su opinión y voto³⁷. Y que su autoridad y buen nombre iban creciendo entre los

36. Sforzia Pallavicini, *Storia del Concilio di Trento* (Roma 1604), vol. III, lib. XXI, c. 8, n. 4.

37. "Aquí auia curas y beneficiados, y entre ellos el cura de sancta Iusta, era llamado Arcobispo como lo leymos otro tiempo en la librería de la sancta yglesia de Toledo en la cual tuúimos voto y parecer sobre añadir y juntar libros para ella" (*Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 231 v).

circulos eclesiásticos toledanos lo demuestra el siguiente pasaje referente al Concilio Provincial de Toledo de 1564. Uno de los obispos presentes en dicho Concilio era Don Cristóbal Fernández Altodano, quien seis años más tarde llegaría a ocupar la sede metropolitana de Compostela. "Fue cognoscido —dice Román— en el concilio provincial que se celebró en Toledo... a donde por su humanidad me invio a pedir estando yo en aquella ciudad conventual dixesse que costumbre tuvo la primitiva iglesia en dar asiento a los obispos en los concilios porque entonces se trato por estar el metropolitano ausente. I le bese las manos i respondi lo que pedia la ocasion" ²⁸.

Asimismo estando en Toledo presencié la traslación de las reliquias de San Eugenio en 1565, en cuya ocasión desaprobó algunas cosas que no estaban en conformidad con los hechos históricos. Intervenciones como éstas iban puliendo la estatua del historiador y afianzando su misión. Como si tratase de instinto natural, sus sentidos reaccionaban naturalmente ante los hechos que presenciaba —procesiones, espectáculos, obras de arte, costumbres— en función de su origen y desarrollo o en su correspondencia con los hechos del pasado ²⁹.

Entre las amistades que Román cultivó por aquellos años, tres son dignas de especial mención. Bartolomé de Quevedo fue un compositor nacido en Toledo, nombrado racionero y más tarde Maestro de Capilla de la Catedral en 1553 y sucesor del famoso Cristóbal Morales. Román nos habla de un libro escrito por su amigo Quevedo que consistía en un comentario a la encíclica *Doctissima Sanctorum Patrum* de Juan XXII sobre la reforma del canto coral. La exposición de Quevedo, "doctísimamente" lograda en opinión de Román, obligó al Concilio de Toledo de 1562 a redactar un canon particular sobre esta materia. Y Fray Jerónimo, que era

28. J. Román, *Historia de la Iglesia de Santiago, en Galicia Histórica*, Enero - Febrero, 1903, p. 74.- El Metropolitano (Arzobispo) era el dominico Bartolomé de Carranza, detenido por la Inquisición como sospechoso de herejía.

29. Hablando de la antigüedad de los estribos, comenta Román: "I no pude sufrir lo que vi en Toledo en la traslación de Sant Eugenio Arçobispo de Toledo, que se celebró el año de Mil y quinientos y sesenta y cinco: porque entre las otras representaciones que allí se hizieron fue poner a Philippo Emperador a cauallo en vn cauallo sin freno, silla y estriuos. Y queriendome assegurar del negocio, pregunte que que inuencion era aquella, y respondieron me que en aquel tiempo caualgauan de aquella manera pero que verdad tenga esto miren lo que se ha dicho" (*Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 262).

amante “de la música pero no buen músico”⁴⁰ leyó atentamente el manuscrito de su amigo e hizo diligencias para que se publicase, pues estaba profundamente interesado en la reforma del canto coral. Algún día se expresaría con palabras de admiración hacia el excelente servicio litúrgico del coro de la catedral de Compostela. “Sin duda fuera una cosa muy necesaria que esta obra saliera a luz para prouecho comun: mas lleuandole Dios de esta vida para otra mejor se perdió con otros muchos papeles por no querer fiarlos a sus amigos: Vno de los quales era yo”⁴¹. Bartolomé de Quevedo murió el 13 de agosto de 1569.

Los otros dos amigos íntimos de Román tenían mayor afinidad con él por razón de su profesión científica. Ambos eran historiadores y humanistas, y ambos, como él, expertos bibliógrafos y enamorados de la antigüedad. Alvar Gómez (1516-1580) había estudiado en la Universidad de Alcalá de Henares, vanguardia entonces del humanismo español. Desde 1555, cuando llegó a Toledo, había sido profesor y capellán del Colegio de Santa Catalina de Sena. Hombre sin pretensiones a honores ni aspiraciones a altos cargos, dedicó toda su vida a la lectura y a la pluma, siendo considerado como el más notable bibliógrafo de su tiempo⁴².

Lo mismo que con Ambrosio de Morales, Román entabló con Alvar Gómez relaciones muy estrechas, intercambiando frecuentemente libros y correspondencia epistolar y solazándose en animadas y amistosas discusiones. Con palpable complacencia recuerda Román las disputas que sostuvo con “los claros varones el maestro Ambrosio de Morales, Chronista digno de la Majestad del rey Don Phelippe nuestro señor y el maestro Aluar Gómez, tambien chronista de la sancta yglesia de Toledo”⁴³ acerca de San Eugenio, primer obispo de esa ciudad, en las cuales Román mantenía que el primero no fue San Eugenio, el discípulo de San Dionisio, sino otro llamado Pelagio Eugenio; “y de esto —añade— me tiene aquella yglesia vn memorial, no digno de despreciar”. En sus *Republicas*, Román retrata a Alvar Gómez como un “varon de suaues costum-

40. El capítulo dedicado a la música en las *Repúblicas del mundo* termina: “soy amigo de los músicos, aunque no lo soy” (Vol. II, f. 305).

41. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 252.

42. Véase F. B. de San Román, *El testamento del humanista Alvar Gómez de Castro* (Madrid, 1928), pp. 1-9.- La obra maestra de Alvar Gómez es *De rebus gestis a Francisco Ximenez Cisnerio, libri octo* (Alcalá de Henares, 1569).

43. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 86 v.

bres, y muy elocuente y sabio”, y elogia a ambos amigos sólo con “breues palabras, porque la mucha affición que yo le tuue me manda ser corto, aunque por esa razon estaua obligado a mas cosas, pero no lo piden los tiempos” ⁴⁴.

En el año 1578 vio la primera luz en Burgos un libro titulado *Historia Pontifica y Catholica*. Entre los varios poemas laudatorios al autor que adornan las primeras páginas del volumen hay dos de “Fratri Hieronymi Romani, Eremitae Augustiniani”, y la persona a quien van dirigidas las alabanzas es otro historiador de nota llamado Gonzalo Illescas. Nacido en 1520 o 1521, Illescas fue casi toda su vida párroco de Dueñas. Es considerado como historiador serio, de fácil y elegante estilo, y su nombre aparece en la lista de autoridades compilada por la Academia de Lengua. La *Historia Pontifical*, su obra maestra, es un tratado completo sobre los Papas hasta su tiempo, la primera de su género escrita en español ⁴⁵. Román debió conocerle en Dueñas durante sus años de formación, y la amistad entre ambos llegó a ser tan íntima que cuando Illescas preparó la segunda edición del libro encargó la revisión del mismo a Fray Jerónimo Román, quien en prenda de deferencia y gratitud le dedicó dos hermosos poemas que se imprimieron junto con otros del mismo género. Y más tarde recordaría a su amigo en sus *Repúblicas del mundo* con palabras siempre encomiásticas y afectuosas. Uno de sus pasajes es altamente ilustrativo porque nos da la fecha de la muerte de Illescas, que hasta ahora había sido colocada varios años más tarde. Dice así: “Auctor de la Historia Pontifical, cuyo ingenio, presteza y lenguaje ygualo con los antiguos, y pudo competir con los presentes. Este caminando a mayor empresa, dio fin a la vida en este año de MDLXXIII no sin gran ruyna de todo genero de lection y letras... Pagole con esta memoria y recordacion, por el credito que tuuo de mi, pues quiso fiar a mi ingenio barbaro la correction de la segunda Edición que oy vemos impressa con tantas ventajas” ⁴⁶.

44. *Id.*, vol. II, f. 297 v.

45. *Historia Pontifical y Catholica; en la cual se contienen las vidas y hechos notables de todos los Sumos Pontífices Romanos* (Burgos, 1578). Los dos poemas de Román sólo se encuentran en esta segunda edición. La primera edición había sido impresa en Burgos también. Ambas piezas poéticas de Román se reproducen en el *Apéndice* a este estudio.

46. *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 297 v. Es digno de notar que la fecha de la muerte de Illescas constituye información de primera mano. Sus biógrafos aceptan la disparatada fecha tope que nos proporciona

De los dos poemas laudatorios, el primero presenta a Illescas dando honor a su pueblo natal "Eldana" ⁴⁷ tan brillantemente como Lucano, Isidoro, Ocampo y Nebrija honraron a sus respectivos pueblos de origen. En el segundo la obra de Illescas se parangona con las de los más eruditos clásicos griegos. Los dos poemas representan la única producción en latín de Fray Jerónimo Román.

Su estancia en Toledo debió durar sólo dos años. En 1566 aparece en Salamanca ⁴⁸, y después marcha a Burgos donde, al año siguiente, le encontramos escribiendo la *Chronica de la Orden* ⁴⁹, que tuvo que suspender temporalmente por tener que hacer acto de presencia en Portugal. Nuevamente Román apareja su mula y cabalga por la meseta de Castilla para asistir al Capítulo Provincial de su Orden que se celebraba en Coimbra en 1568 ⁵⁰. Terminado el Capítulo, y en compañía de Fray Luis de Montoya, el virtuoso agustino cuya vida escribiría más tarde, Román tomó el camino de Lisboa pues en la capital portuguesa quería investigar en ciertos archivos para confirmar "la verdad que este libro (*Chronica*) lleva".

De regreso en Castilla, comienza un período de actividad literaria. Al abrir su primera obra, *Chronica de la Orden*, impresa en 1569, podemos ver entre las fuentes de información los archivos de ciudades tan apartadas como Córdoba y Sevilla en el sur, Barcelona y Huesca en el norte, y Badajoz en el oeste. Una gran parte de España le era conocida a sus 33 años. Además se mencionan en la obra otros lugares conocidos de vista: Navarra, Aragón y las Vascongadas ⁵¹, Valencia y Cataluña ⁵², Extremadura y León ⁵³.

Nicolás Antonio, quien la coloca antes de 1633: "Obierat jam anno 1633, quo prodiit Cesaraugustana editio Historiae Pontificae, scilicet 1580 ut alicubi legimus" (*Bibliotheca Hispana Nova*, vol. I, p. 557).- A Nicolás Antonio siguen entre otros la *Enciclopedia Espasa* y J.R. Cabañas, *Conquistista de la Nueva España*, en la que publica "Un capítulo de la Historia Pontifical de G. de Illescas" (Méjico, 1940), pp. 21-23.

47. Comúnmente se cree que el lugar de origen de Illescas es Palencia, pero Román afirma que es "Eldana", lugar que probablemente no sea otro que Dueñas.

48. *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 370 v.

49. *Crónica de la Orden*, f. 55 v.

50. "Y así me acaeció a mi que yendo al capítulo de Coymbra de mi Orden en el año de mil y quinientos y sesenta y ocho, acaso cambie un real de aquatro y por mis pecados no tenían veintenes sino todos menudos, y así hube de añadir a mi mula mas carga con tanta multitud de aquella perversa moneda" (*Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 330).

51. También he visto por Aragon, y en Nauarra, y en la prouincia

5. EL ESCRITOR Y SUS AMIGOS

Los primeros frutos de su pluma, "mi primera diligencia", aparecieron en Salamanca en 1569 bajo el título de *Chronica de la Orden de los Ermitaños del Glorioso Padre Sancto Augustin*. Con anterioridad a ella o quizás simultáneamente, el Superior General de la Orden, Fray Cristóbal de Padua, expidió una carta fechada en 24 de enero —una "honorevole Lettera patente", dice L. Torelli— incluyendo a Fray Jerónimo Román entre los Cronistas de la Orden⁵². Dos años después ya tenía preparada la segunda obra, también sobre la Orden agustiniana, pero más voluminosa que la anterior, de tales proporciones que en consideración al vasto material informativo, y además "por respectos que aquí no se dicen", prefirió publicar solamente la primera parte de las cuatro en que la obra estaba dividida. Esta era la *Historia de la Orden de los Frayles Ermitaños de Sant Agustin*, que fue concebida como una defensa de la vida religiosa: "I pues en este siglo es maltratada la vida de los monasterios de los herexes, pareceme que como en el tiempo de la guerra se hazen pertrechos y maquinas para contra los enemigos, assi yo quise en quanto en mi fuesse, resistir con mi ruda pluma (aun-

de Guipuzcoa... y en otras tierras los cimiterios fuera del lugar" (*Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 219 v.).

52. "En el monasterio de las Huelgas de Burgos, y en Cataluña y en Valencia lo vi muchas vezes porque predicando en los choros de las monjas claustrales: vey a las nouicias andar con sus habitos, y sin ninguna cosa en la cabeça" (*Id.*, f. 393 v.).

53. Sobre Extremadura, cfr. J. Román, *Historia de los dos Religiosos Infantes de Portugal* (Medina del Campo, 1595), Epístola Dedicatoria.- Sobre León: "Y si este (Calendario de San Isidoro) fue, yo lo vi en aquel monasterio (de los Canónigos Regulares de San Agustín en la ciudad de León) el cual (monasterio) se quemó año de 1565, el cual era de pergamino, y tenía muchas memorias, del cual yo saque algunas estando allí buscando cosas muy notables que ay en aquel religiosísimo monasterio" (*Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 120).

54. Januarii, 24: Connumeravimus F. Hieronymum Romanum Hispanum inter Chronistas Ordinis nostri". Así fue registrada la carta en el Registro de los Superiores Generales (Tomado del manuscrito de Tomás de Herrera, *Omnia quae sequuntur sunt extracta ex archivo Conu. Romani S. Augustini, tam ex registris Generalium quam ex variis instrumentis, et epistolis* (MS. original en la Biblioteca Nacional de Madrid, c. 8435, año 1569). Tomás de Herrera, agustino del siglo XVII, es el más sólido y fidedigno historiador de la Orden hasta su tiempo, y su autoridad es indiscutible. Visitó los archivos centrales de la Orden en Roma y extractó fielmente los Registros de los Superiores Generales. Este manuscrito fue resultado inmediato de su larga investigación allí y contiene casi todos los decretos generalicios; y más tarde le sirvió de base para la composición de su monumental *Alphabetum Augustinianum*. En este

que pia y Christiana) a los que tratan mal las ordenes monasticas”⁵⁵. Fue publicada en 1572 en Alcalá de Henares.

Esta ciudad universitaria fue probablemente residencia de Fray Jerónimo por algunos años, o al menos la visitó frecuentísimamente. Allí conoció a Ambrosio de Morales, historiador más renombrado que él, y los dos entablaron estrecha amistad. Morales pertenece al grupo de escritores humanísticos que constituyen la flor y nata de los historiadores del Siglo de Oro: Pedro de Mejía, Florián de Ocampo, Esteban de Garibay y Jerónimo Zurita. Todos ellos fueron cronistas reales, prestigioso puesto que desempeñaron cumplidamente y les ayudó a perpetuar su nombre. En ellos reconocemos a los líderes del desarrollo científico de la historiografía española que fundaron sus obras en el estudio asiduo de los archivos y bibliotecas, dando a la historia de España un carácter nuevo que sólo podía imprimirse partiendo del examen de los documentos medievales, diseñados hasta entonces. Aunque escritas antes de la era de la crítica histórica, sus obras forman ya la piedra angular de aquella fusión de lo antiguo y lo nuevo característica del Siglo de Oro, cuando tantos documentos desconocidos pero inapreciables veían a diario la luz pública en historias generales, crónicas de reinos y provincias, crónicas de Ordenes religiosas, etc.

Propiamente hablando, Jerónimo Román debe encuadrarse dentro del grupo de los cronistas religiosos o eclesiásticos con el dominico Fray Hernando del Castillo, el franciscano Fray José de Sigüenza, y otros; y como ellos, es acreedor a nuestro reconocimiento por los notables logros conseguidos. Pero al mismo tiempo que bebía en las fuentes religiosas no dejaba de respirar la atmósfera típicamente humanística leyendo ávidamente los clásicos bien directamente o bien a través de los escritores contemporáneos de

manuscrito de Herrera se encuentran varios privilegios concedidos a Jerónimo Román, de los cuales sólo dos pueden ser verificados hoy en el Archivo de la Orden en Roma, pues gran material del mismo desapareció durante la ocupación napoleónica. El autor agradece sinceramente al P. David Gutiérrez, O.S.A., la cortesía de enviarle los valiosos textos de los privilegios concedidos a Román y otros datos relativos al mismo y a Tomás de Herrera. Jerónimo Román fue confirmado como Cronista por decretos de otros Superiores Generales, como Gil Pisauriense. (*Historia de la Orden*, p. 195) y Tadeo de Perusa (véase más adelante, nota 66).

55. *Historia de la Orden*. Carta introductoria “Al ilustrissimo y Reuerendissimo señor don Fray Juan Xuarez”.

mayor aceptación. La *Silva de varia lección* y la *Historia Imperial* de Mejía; la *Crónica General de España*, de Ocampo, continuada por Morales; y el *Compendio historial*, en treinta libros, de Garibay, fueron ciertamente leídos por Román y tuvieron una marcada influencia en el plan de sus *Repúblicas*. La familiaridad con que menciona y cita estas obras salta a la vista en la mayoría de sus escritos, lo mismo que es evidente su empeño en mantener relaciones personales con sus autores.

Florián de Ocampo y Pedro de Mejía son altamente apreciados por el escritor agustino aunque no pudo conocerlos personalmente. El segundo, en opinión de Román, "sin hacer agrauio a nadie, mostro mas lection que ninguno otro en España hasta sus tiempos"⁵⁶.

En cambio Morales, Zurita y Garibay fueron contemporáneos de Román, y del mismo modo que éste disfrutaba de su grata compañía, así ellos supieron apreciar sus raras dotes y su dominio de la historia, aunque sabía que el agustino carecía de preparación académica que ellos habían tenido oportunidad de obtener en los mejores centros universitarios. Morales, en particular, conoció a nuestro historiador muy bien. Nacido en Sevilla en 1513 y ordenado de sacerdote después de algunos extraños incidentes, fue nombrado por Felipe II Cronista Real durante cuyo oficio le fue encomendada una misión arqueológica por todo el norte de España, detalle que mencionamos porque precisamente tres años más tarde le fue negada a Román una misión semejante. Morales y Román compartían con frecuencia sus documentos, sus libros y sus papeles ayudándose así en la composición de sus obras⁵⁷.

56. *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 297 v. Florián de Ocampo, nacido en Zamora en 1499, fue Cronista Imperial de Carlos V desde 1539. Como historiador de España adolece de imprecisión, pero como narrador de los hechos contemporáneos es fidedigno. Dejó sin terminar su voluminosa obra *Crónica General de España*, "cuyo estilo —dice Román— fue grande y si viera acabado lo que prometio en el prologo, pudiera llamarse dichoso sobre los hombres" (*Repúblicas del mundo, ibid.*). Pedro de Mejía, nacido en Sevilla en 1500, fue Cronista Real de Felipe II desde 1548, y sus mejores obras son, sin duda, la *Historia Imperial y Cesárea* (Sevilla, 1547) y la *Silva de varia leccion* (Valladolid, 1550). Ambas obras fueron muy pronto traducidas a varias lenguas.

57. "Este libro (*Vidas de Sanctos*) fue del doctor Juan Paez de Castro varon doctissimo en nuestròs tiempos, y el muy enseñado varon el Maestro de Morales me lo empresto...; no tenia titulo ni nombre de author, mas começaba por el consulado de Theodosio el I". (*Historia de la Orden*, carta introductoria "Al myv Reverendo Padre Fray Diego de Salazar"). "De estos muradales (*sic*) saque yo a Paulo Diacono de Merida que oy esta en la sancta yglesia de Toledo que yo di con otros pape-

Un buen día, el 14 de enero de 1570, Ambrosio de Morales escribió una carta a su amigo Jerónimo Zurita, carta que Fray Jerónimo llevó de mano a su destinatario. Después de introducir al fraile agustino con palabras de cortesía, Morales pedía a Zurita que le devolviese inmediatamente un libro de propiedad de Román que le había entregado sin permiso de éste. "El Padre Fray Jerónimo Román que esta dara a v.m. Cronista de su Orden, es la persona que v. m. vera, tratandole, que esto valdra mas que quanto yo dixere. El Fuero Juzgo que yo a v. m. preste es suyo, suplico se lo de luego, porque aun fue gran travesura osarlo yo prestar, siendo suyo. Buelvo a suplicar a v. m. no aya falta en darselo, porque ya me pesa de la en que en he caido con no darselo aqui en mi estudio"⁵⁸. Evidentemente Morales se había permitido un exceso de confianza, cosa que no agradó a Fray Román, y ello explica la insistencia enfática en la rápida devolución del libro. La introducción a la carta revela también que fue en aquel momento cuando Román y Zurita se encontraron por primera vez. Zurita, el mejor cronista del reino de Aragón, fue desde entonces si no uno de los íntimos amigos de Fray Jerónimo, sí unos de sus autores más apreciados y admirados, pues hablaba de él como de "el mas graue que a escripto en nuestra lengua, y quien lo supiere imitar aura hecho mucho"⁵⁹.

Esteban de Garibay (1553 - 1595), un vasco de Mondragón y cronista de Felipe II desde 1592, escribió a la edad de treinta y dos años el *Compendio Historial* dividido en cuatro libros. Fue, según Fray Román, "muy diligentísimo y curioso... Si su diligencia fue grande, diganlo los que saben de lection que ellos han de ser juezes de trabajo tan inmenso"⁶⁰. A Garibay le fue encomendada la corrección de las *Republicas del mundo* de Román.

En 1573 se imprimió en Granada un libro titulado *Descripción General de Africa*, escrito por Luis del Mármol Carvajal⁶¹, autor y obra conocidísimos entre los estudiosos de la cultura islámica. Co-

les antiguos que es el que alega el maestro Ambrosio de Morales en sus historias porque yo se lo empreste" (*Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 116 v.).

58. Publicada por Andrés Utarroz, *Progressos de la Historia en el Reyno de Aragon y elogios de Geronimo Zurita, sv primer coronista* (Zaragoza, 1680), p. 455.

59. *Repúblicas del mundo*, vol. II, f. 297.

60. *Ibid.*

61. *Descripcion General de Africa, con tqdos los sucesos de guerras que a auído entre los infieles, y el pueblo Christiano* (I Parte, Granada, 1573; II Parte, Málaga, 1595).

mo censores de esta obra fueron nombrados por el Santo Oficio Ambrosio de Morales y Fray Jerónimo Román, los cuales cumplieron con su misión y firmaron sus respectivos juicios en 11 de marzo de 1572 en Alcalá de Henares. De los seis libros de la obra, sólo el segundo fue encomendado a Román, pero este libro es tan voluminoso como los otros cinco que examinó Morales. Al agustino se le llama "muy magnífico y muy Reuerendo padre el maestro Fray Geronimo Roman Chronista General de la Orden de sant Augustin", y no es por pura pomposidad que se le llama "Maestro" y Cronista general", como veremos en seguida. Román leyó el libro detenida y concienzudamente y parece ser que le gustaron sobremedida las ideas de algunos capítulos, pues no las echó en saco roto sino que las usó en una de sus obras. En su "aprobación" atestigua que el libro es muy útil y que no contiene nada contrario a la fe, siendo así digno de ser publicado ⁶².

La proximidad de Alcalá de Henares a Madrid proporcionó a nuestro investigador una estupenda oportunidad para familiarizarse con la Corte. No sería extraño que entre los hermanos de su Comunidad se hablase de él como fraile andariego o callejero, pero Román podía salir y viajar con entera tranquilidad, pues sus Superiores mayores le había permitido trasladarse a la Capital siempre que lo exigiesen los trámites de la publicación de sus obras. Y en más de una ocasión pudo entrevistarse con Felipe II a quien devotamente dedicó algunas de sus obras para que quedasen impregnadas de aquella "inmortalidad" y majestad que tanto admiraba en el rey. Cuando en 1572 Felipe II recibió públicamente al Cardenal Alessandrino ⁶³, Román estuvo presente y quedó prendido de admiración cuando "al cabo salio la Majestad del Rey Don Phelippe nuestro señor, con aquella Majestad que el sale siempre en lugares públicos" ⁶⁴.

62. "Aprobacion del muy magnifico... Vi el segundo libro de la descripción de Africa por mandado de los señores del consejo real, ordenada por Luys del Marmol, el cual contiene las guerras de los moros, desde que Mahoma sembro su seta (*sic*), hasta el año de mil y quinientos y setenta y vn años, y no veo cosa que contradiga a la fee, ni a las buenas costumbres, antes contiene cosas de mucha vtilidad, y assi me parece que se deue imprimir..."

63. Este Cardenal Alessandrino era Miguel Bonelli, O.P., sobrino de San Pío V, quien fue enviado en misión diplomática a Madrid para resolver algunas dificultades relacionadas con la expedición naval contra los turcos que culminó en la victoria de Lepanto.

64. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 189 v.

Antes de salir de Madrid en dicha ocasión, Román tuvo una entrevista con el Embajador de la República de Venecia, Leonardo Donato. Al parecer, la composición de las *Repúblicas del Mundo* iba ya muy avanzada, y en este encuentro concibió Román la idea de incluir a la República de Venecia entre las "Repúblicas menores". El Embajador estaba encantado con la vasta cultura de su huésped y le manifestó su profundo aprecio con palabras que no dejarían de tener cierta dosis de simple adulación. Román, que se preciaba de erudito y se complacía en la publicidad de sus dotes nos deja entrever algunas de esas alabanzas con más ingenuidad íque presunción. "I el contentandose de mi conuersacion dezia con unas palabras ajenas de sospecha, que podía tratar delante de todos los raros ingenios de todo genero de letras, y añadía muchas vezes que se marauillaaua, que siendo yo Español tenia tanta noticia de las cosas de los antiguos, siendo los desta nacion tan poco dados a cosas antiguas" ⁶⁵.

Pocos meses después tuvo oportunidad de visitar de nuevo a su aristocrático amigo en Madrid. Pero esta vez, su viaje a la Capital tenía otro carácter. Había sido llamado por el Reverendísimo Tadeo de Perusa, Superior General de la Orden (1570-1581), quien estaba haciendo la visita canónica a las Provincias agustinianas de Francia, España y Portugal, y había llegado a Madrid en 1572. No sabemos concretamente qué discutieron superior y súbdito, pero sí nos consta que al año siguiente, y estando todavía en España, el Superior General concedió a Fray Jerónimo Román el honroso título de Cronista General de la Orden. El decreto dice así: "Dia 1 de octubre de 1573. Concedemos a Fray Jerónimo Román, español, que para estudiar las cosas relativas a la Orden, pueda visitar todas las casas de la Orden y ser recibido en todas partes benignamente y de buen grado (*hilariter*), y que sea dispensado de asistir a la recitación coral del Oficio Divino; recibiendo, por tanto, el título y rango de Cronista de la Orden sin perjuicio de ninguna otra persona" ⁶⁶.

65. *Id.*, vol. III, "República de Venecia", introductoria "Epistola al Clarissimo Señor Lorenzo Prioli".

66. "Die 1 octobris 1573: fratri Hieronymo Romano hispano concessimus ut, pro visendis rebus ad Ordinem pertinentibus, possit omnia ordinis loca perlustrare et ubique hilariter et benigne recipi, et ab horis in choro persolvendis liber et immunis esse; proindeque nomen et titulum chronistae Ordinis citra alicuius iniuriam assumere" (Ar-

Antes de que las *Repúblicas* fuesen impresas, la fama del autor ya había corrido por toda España e incluso más allá de las fronteras nacionales. Cierta día, un siciliano que viajaba por Castilla llamó a las puertas del convento agustiniano y pidió hablar con el historiador. El viajero era un sobrino del Ilmo. Francisco Maurolico, Abad del monasterio de Mesina y compilador de un *Martyrologium secundum morem sacrosanctae Romanae et Universalis Ecclesiae*, que se publicó en Venecia el año 1568. Este martirologio fue quizás el último o al menos uno de los últimos que se editaron antes que Gregorio XIII suplantase todos los existentes con la nueva edición de Martirologio oficial en 1583. El sobrino de Maurolico, dice Román, es un "hombre docto (y) vino a hablar conmigo sobre los sanctos de España, y me dixo que auia dexado vnas escolias sobre su martyrologio y començose vsar mucho por todas partes, como lection muy vtil, aunque no carecia de faltas, por no auer tenido noticia de los sanctos de algunas prouincias, de lo cual yo aduerti a su sobrino" ⁶⁷.

En otra ocasión, dos graduados de Alcalá se presentaron a Román con una comisión del Sacristán Mayor de la Iglesia de Zaragoza, preguntándole su opinión sobre la historicidad de la predicación de Santiago en España, cuestión del más vivo interés tanto para la Iglesia de Zaragoza como para la de Compostela. Aunque no nos dice nada sobre sus interlocutores ni sobre el desarrollo de la conversación, nos quedan los resultados. Además del capítulo que dedica a esta materia en su "Republica Christiana", Román creyó conveniente responder al deseo de la iglesia zaragozana con un estudio especial y más detenido. Y así escribió la *Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela*, de la cual sólo la primera parte se conserva.

En 1575 aparecieron, por fin, las *Repúblicas del Mundo*, sin

chivo de la Orden de San Agustín en Roma, Reg. Dd. 34, f. 78 v). Este privilegio fue copiado por Herrera en el manuscrito citado en la nota 54 del presente capítulo.

67. *Repúblicas del mundo*, vol. I, "Republica Christiana" f. 120. En la edición de 1568 este martirologio lleva el siguiente título: *Martyrologium secundum morem Ecclesiae... R.D. Francisci Maurolici Abbatis Messinensis. Multo quam antea purgatum et locupletatum. In quo addita sunt civitatum et locorum nomina in quibus sancti martyres passi sunt atque eorum corpora in presentiarum requiescunt*. No sabemos si Jerónimo Román tuvo alguna influencia en las adiciones o correcciones de la segunda edición.

duda ninguna la obra más voluminosa y mejor lograda de todas las de Román, en la que puso toda su alma y la que le ha dado más renombre. Con ella, el historiador sale del estrecho recinto mental de instituciones particulares para vagar a placer por los anchurosos campos de la vasta cultura humana. "Todas las cosas que el mundo hallo para su gobierno y contento", "diversas cosas assi diuinias como humanas", todo aquello que constituye, perfecciona, gobierna y embellece al mundo y las diferentes sociedades —leyes, artes, gobierno, instituciones religiosas y políticas, etc.— todo esto abarca la enciclopédica obra, que será o no original en su contenido, pero que Román procura construir con trazado propio, de tal modo que ese armazón es precisamente la perfección más característica de la obra.

El autor la dedica a "la Católica Real Majestad el Rey Phelippe II", para quien está escribiendo ya otro libro titulado *Las Monarquias del mundo* que tratará de "trances de armas, caidas de Principes y reuses de fortuna". Parece como si las relaciones entre el monarca y el fraile agustino estuviesen tomando ya cierto carácter de intimidad. No es que Román llegase nunca a ocupar un puesto privilegiado en la mente o el corazón del monarca, pero ciertamente gozaba de buen nombre en la corte como historiador serio⁶⁸. Hubo un momento en que estuvo a punto de conquistar un prestigioso cargo entre los investigadores de la nación si no hubiese sido por lo que él llama maquinaciones de sus enemigos. Esto ocurrió en 1575. La atractiva presentación, la lectura fácil y el aspecto de autoridad que ofrecían los libros impresos habían causado cierta indiferencia hacia los manuscritos al menos para la generalidad del público, y eso explicaba que gran número de manuscritos de todo género se vendiesen a precios ridículos y hasta se dispusiese de ellos como material de encuadernación o simplemente de desper-

68. Teniendo ya preparadas las *Monarquias* (que nunca se imprimieron), Román envió a Felipe II un "memorial" en el que resumía el contenido de la obra. El Secretario del Rey, Antonio Gracián, encargó al agustino la adquisición de cierto número de libros para fines que desconocemos. Así lo anotó Gracián en su Diario, 9 de diciembre de 1572: "A 9 recebi los once libros que fray Hiero. Roman abia comprado que montaron 298 Reales. Embie a Bribiesca con el Catalogo dellos un uillete para que los hiciese pagar" (MS. del Museo Británico, Add. 28.355, f. 24).

dicio. Nada podía afligir más el alma de nuestro celosísimo cronista que este vandalismo y esta indiferencia. En uno de aquellos "muradales" (*sic*) de Alcalá de Henares adquirió una copia manuscrita de una obra de Pablo el Diácono a un precio mucho mayor que el que había pagado el vendedor, "burlandose los mas de los estudiantes que alli estauan alrededor". Del mismo modo pudo salvar de inminente destrucción "el Concilio celebrado en Valladolid, y el fuero primero por donde los Cathalanes se gouernaron" ⁶⁹.

Román entregó los dos últimos manuscritos mencionados a Felipe II en persona, para que los colocase en la nueva Biblioteca de El Escorial ⁷⁰. Y entonces habló al Rey sobre la necesidad de hacer algo por la preservación de los originales en toda España. A petición del Rey, le indicó las medidas que podrían tomarse para tal efecto, y la decisión real fue tan favorable que Felipe II —dice Román— "me señalo para que por España yo buscasse libros, y hiciesse vna Chronica de los sanctos que hallasse mas pareciendole al Presidente Couarruias otra cosa ceso esto" ⁷¹.

Este desaire fue seguido de una contrariedad mucho más seria y de repercusiones más graves. En la "Republica de Indias", Román había compartido los sentimientos de Fray Bartolomé de las Casas y de muchos "grandes letrados y hombres de conciencia" en reprobar la conducta de los conquistadores, y escribió ciertas frases que no gustaron ni poco ni nada al omnipotente Consejo de Indias. Y en 23 de septiembre de 1575, seis miembros del Consejo firmaron una carta dirigida a Felipe II protestando enérgicamente contra las *Repúblicas* de Jerónimo Román "porque en ellas trata muchas cosas en deshonor de los primeros conquistadores, y poniendo dubda en el señorío y otras cosas indecentes e insolentes, y asi conviene, siendo Vuestra Majestad servido, que Vuestra Ma-

69. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 116 v.

70. Román visitó la Biblioteca de El Escorial varias veces. Del Monasterio nos dice: "Tiene necesidad esta fábrica de vn libro muy grande y de vn author que sepa conoscer lo mucho que ay en el, y dezirlo bien" (*Id.*, f. 378 v.).

71. *Id.*, vol. I, f. 303 v. "I entonces dixee a su Magestad que conuenia hazerse diligencia en guardar los libros antiguos, y pidiendome que orden se ternia en esto, y yo dandosela, y muy a su gusto trato de ellos y despues mis perseguidores me quitaron este prouecho o por mejor dezir a nuestra nacion, no tuvo effecto, mas ya han dado cuenta a Dios todoz los que me han estoruado estas buenas obras y otras que yo tenia muy adelante" (*Id.*, ff. 116-117).

jestad mande que el Consejo Real con cuya licencia parece estar impreso, haga que se recojan todos los cuerpos de este libro que pudieren haberse, y se quite de él todo lo que a esto toca”⁷². Simultáneamente la Inquisición procedió de modo semejante colocando en el Índice de libros prohibidos esta obra de Román junto con su *Historia de la Orden* sin dar razones por las que se tomó medida tan drástica.

Malos vientos soplaban para nuestro historiador, colocado entre un asomo de favor regio que no llegó a cuajar, y un golpe de mano de los más potentes organismos del Estado. Pero Jerónimo Román no se desanimó por esto. Era un hombre a quien la adversidad, en lugar de acobardarle, le empujaba a superarse y superar todos los obstáculos. Sin pérdida de tiempo comenzó a revisar la obra, y dos años más tarde el Dr. Villalpando, representante del Consejo Real, consintió en que se reimprimiese la obra, “quitando las cosas que van aduertidos que se quiten, porque no tropiecen personas flacas e ñorantes”. A su vez, en 1584, un año después de la publicación del *Index librorum prohibitorum* de Gaspar Quiroga, Román obtuvo de la Inquisición la aprobación de las correcciones que el tribunal deseaba. Desde este momento, su preocupación constante fue el mejoramiento de las *Repúblicas* para una segunda edición y la continuación del resto de sus obras, cuyo número con asombrosa rapidez crecía. Obras como *Historia Ecclesiastica de España*, *Catholica historia de los sanctos de España*, *Flos Sanctorum*, *Las Monarquías del mundo* y otras muchas que se han perdido quizás para siempre, pertenecen al período 1575 - 1586.

El libro de Registro de los Generales de la Orden reproduce una carta del Revdmo. P. Tadeo de Perusa, fechada 7 de enero de 1578, dirigida al Superior Provincial de España pidiéndole que “tomase bajo su cuidado las obras y escritos de Fray Jerónimo Román, español, si ha muerto - *si vita functus sit*”⁷³. ¿Llegarían noticias a Roma sobre la muerte del cronista? No se conoce ningún

72. J.T. Medina, *Biblioteca Hispano-Americana* (1493-1810) (Santiago de Chile, 1898), vol. I, p. 397.

73. “7 Januarii (1578): Provinciali Hispaniae quod curam suscipiat operum et laborum F. Hieronymi Romani, si vita functus sit” (T. de Herrera, “*Omnia quae sequuntur...*” MS. de la Biblioteca Nacional de Madrid, c. 8435, p. 724).

otro agustino de este nombre en Castilla por aquel tiempo. Se trataría de él seguramente, y no deja de intrigar qué razones moverían al Superior General para suponer o para temer la muerte del historiador y tomar medidas de precaución sobre sus escritos. Lo único que nos cabe sugerir, y la sugerencia es pobre por cierto, es que quizás Tadeo de Perusa se impresionase demasiado por una frase de Fray Román en su *Historia de la Orden*. A la primera parte de la *Historia*, única que se imprimió, Román creyó oportuno añadir las vidas de algunos santos de la Orden (tema de la Tercera Parte en el plan general de la obra), a pesar de que ello sería en detrimento de la unidad y orden lógico del conjunto, porque "si antes de acabar estas historias diere fin a la vida muriendo, a lo menos queden estas tres vidas destes sanctos gloriosos" ⁷⁴.

El aprecio que demostraron los Superiores Generales hacia el Cronista General llegó a su punto cenital cuando el Revdmo. P. Espíritu Vicentino, sucesor de Mateo de Perusa en el liderato de la Orden (1582 - 1586), confirió a Fray Jerónimo los privilegios que gozaban los Maestros en Teología, "privilegia magistralia", por un decreto expedido el 26 de marzo de 1583 ⁷⁵. Pero esta señalada concesión marcó también el comienzo o más bien el desenlace de una sorda disensión entre él y ciertos miembros de su Provincia que eventualmente sería causa de su ruina.

6. "LA NUBE DE LA TRIBULACION"

El 26 de abril de 1586 se reunían en Burgos los delegados al Capítulo Provincial de la Provincia agustiniana de Castilla. Unos días más tarde, Fray Jerónimo Román toma airadamente la pluma y dirige al Superior General de la Orden una larga carta ⁷⁶ condenando aquella asamblea como ilegal y revolucionaria y protestando vehementemente contra el modo cómo el Capítulo se había extralimitado en el uso de sus poderes. Era el momento de dejar la lectura serena de los clásicos y el profundo silencio de los archivos pa-

⁷⁴. *Historia de la Orden*, f. 168.

⁷⁵. "26 Martii (1583): Fr. Hieronymo Romano chronistae Ordinis concessimus privilegia Magistralia" (T. de Herrera, *op. cit.*, p. 767).

⁷⁶. Román escribió al Revdmo. Espiritu Vicentino, el cual murió aquel mismo año, siendo sucedido en el oficio por el Rvdmo. Gregorio Petrocchini.

ra gritar al menos una vez a pulmón lleno. El hombre que hasta ahora parecía haber puesto sus delicias en entablar estrechas relaciones con sus amigos fuera del claustro, se ve envuelto ahora, de grado o por fuerza, en un complicado juego de asuntos conventuales.

Ya en sus obras impresas había hecho algunas alusiones veladas a un grupo de personas que no sólo no simpatizaban con él sino que eran sus enemigos y perseguidores. Con ocasión de este capítulo, Román descubre el misterioso velo y nos deja ver detalles más preciosos sobre la oposición sistemática de que era objeto en su propio monasterio. Su carta al Superior General es un estallido de indignación contra aquello que en su opinión es desorden e injusticia. Es, de un lado, una autodefensa y una píldora calmante, y de otra una acusación formal contra toda una Corporación religiosa en sesión de delegados, contra los miembros más prominentes de la provincia española y contra los abusos cometidos en el Capítulo de Burgos. De toda la correspondencia de Román esta es la única carta que poseemos hoy, y aun ésta fue descubierta y publicada en nuestro tiempo. Quizás nunca llegaremos a saber toda la verdad sobre los problemas de nuestro historiador. ¿Cuáles fueron los hechos reales que motivaron este grito angustioso? Para poder proyectar algún rayo de luz sobre sus quejas y sobre su eventual huida o destierro a Portugal será necesario aclarar el ambiente en que se movía y esbozar un poco la historia de la Provincia agustiana de Castilla.

En el siglo XIV, debido a un enfriamiento del espíritu religioso y consiguiente mitigación de la regla monástica, efecto quizás del Cisma de Occidente y de la Peste Negra que desoló la gran mayoría de las comunidades religiosas europeas, los conventos agustinos no fueron excepción en el relajamiento de la disciplina. Y aparecieron de cuando en cuando, entre las mismas filas de la Orden, espíritus reformadores que para llevar a cabo la restauración de la antigua observancia creyeron conveniente formar núcleos de religiosos a los que se dió el nombre de "congregaciones de observancia", regidas por un especial Vicario General, pero siempre bajo el control directo del Superior General. Se permitía a estos reformadores cierto grado de libertad en la prosecución de sus laudables fines, y en varios casos las exenciones llegaron tan lejos que

las citadas congregaciones no parecían sino comunidades autónomas separadas del cuerpo principal. En 1430 se formó la Congregación de la Observancia en España. El Papa Julio II, con bula expedida en 1505 (bula que confirmó su sucesor León X) instó a todos los conventos de Castilla a unirse a esta reforma de observancia. Años más tarde, sin embargo, un Capítulo de la Congregación española celebrado en Dueñas bajo la presidencia del Superior General Revdmo. Jerónimo Seripando, hizo profesión de obediencia y sumisión total a la Cabeza de la Orden, renunciando a los privilegios y exenciones de que la Provincia había gozado por más de un siglo con motivo de la restauración de la observancia. Volvía a ser provincia normal.

La vida religiosa continuó progresando sactisfactoriamente, y la Provincia española podía ostentar un número considerable de religiosos destacados por su virtud y por su ciencia. En Salamanca los agustinos se habían ganado una reputación envidiable por sus distinguidos catedráticos, mientras que de la escuela espiritual del Santo Tomás de Villanueva partían rumbo a occidente misioneros jóvenes, muchos y buenos, que fundarían una nueva y floreciente provincia de la Orden en Méjico. Pero había algo más en la provincia castellana que no iba a tono con este espíritu de estudio y apostolado, algo menos perfecto y, al menos a primera vista, verdaderamente lamentable. En contraste con tal concierto de vida regular, se dejaron oír dos voces clamando al cielo por una nueva reforma en la marcha de la Provincia. Estas voces fueron las de Fray Luis de León y Fray Jerónimo Román.

Los primeros desacordes se sintieron en el año 1557 al celebrarse un Capítulo Provincial en el convento de Dueñas. No deja de extrañar que fuese nombrado para predicar el sermón inaugural un joven de 28 años, Fray Luis de León. Y ante aquella respetable asamblea compuesta de delegados de todos los conventos castellanos, Fray Luis, inesperadamente, sonoramente, lanza un largo discurso en latín saturado de vuelos oratorios, de vigor juvenil y, según parece, de gran celo religioso, condenando abiertamente los muchos abusos que se habían introducido a lo largo de los últimos años y descubriendo violaciones de la Regla y de los votos por todas partes. Aun los Superiores ante quienes hablaba reciben

duros reproches por su descuido en mantener la disciplina. Aquella provincia agustiniana que tanta actividad estaba desplegando y de cuya salud nadie dudaba, aparece en el sermón de Fray Luis al borde del precipicio ⁷⁷.

No quisiéramos entrar de lleno en las circunstancias de este discurso porque el tema es demasiado candente y porque la controversia sobre él ha sido demasiado larga y enconada. Ni tenemos medios para aportar nueva luz sobre él. Lo que se discute es si el sermón es auténtico y si es objetivo. En cuanto a la objetividad hay quienes hacen de él, además de una joya literaria, un documento histórico de primer orden; mientras que otros, siguiendo la opinión de Vossler, ven en el discurso simplemente un ejercicio académico, excesivamente retórico y artificioso. Como documento histórico —dice un escritor agustino de última hora— es “una verdadera caricatura de la situación en que se encontraba la provincia agustiniana de España en el siglo XVI” ⁷⁸. De todas formas, la catilinaria de Fray Luis con todas sus exageraciones y con sus figuras retóricas no podrá explicarse satisfactoriamente sin suponer en el orador un estado de tensión por desavenencias o malquereres contra algunos de sus hermanos, contra aquellos, por ejemplo, de quienes dice que “toto biennio variis rationibus et omni genere molestiarum... fui impetitus, impugnatus, vexatus” (*por dos años enteros he sido impugnado, atacado y fastidiado de palabra y con todo género de molestias*). Pero, a todo esto, ¿es auténtico dicho sermón? ¿Es de Fray Luis? El contraste entre su tono airado y estridente y la serenidad de los poemas luisianos, junto con otras razones de carácter interno, han hecho creer a ciertos críticos que el sermón no es ni pudo ser de Fray Luis de León. Claro que ambas tonalidades pueden encontrarse en este teólogo y poeta de rarísimas dotes. Hay quien duda que el sermón en su texto actual fuese el mismo que escribiese su autor para el Capítulo, y hasta puede preguntarse si no se tratará de otro capítulo provincial, no precisamente el de Dueñas ⁷⁹. Pero la crítica se inclina en favor de la autenticidad.

77. El texto completo del sermón puede verse en *Revue Hispanique*, vol. L, (1920).

78. David Gutiérrez, O.S.A., “Sobre la autenticidad de algunos escritos atribuidos a Fray Luis de León”, en *Analecta Augustiniana*, XXVII (1964), pp. 351-352.

79. David Gutiérrez, en el artículo citado en la nota anterior, man-

Lo que aquí nos interesa es que cuando en 1920, el biógrafo francés de Fray Luis, Adolphe Coster, publicó el sermón en la *Revue Hispanique*, adujo como comprobante de su legitimidad la carta que Fray Jerónimo Román dirigió al Superior General veintinueve años más tarde, carta que manifiestamente se asemeja al sermón en su forma y en su contenido. Un detalle significativo es que Román menciona a Fray Luis de León entre aquellos que apoyan sus acusaciones. Coster ha sido el primero en localizar y publicar esta carta y la reproduce en su totalidad como introducción al discurso de Dueñas⁸⁰.

Aunque la analogía entre la carta del cronista y el sermón del teólogo es evidente, creemos que no deben ser asociados de tal forma que se justifiquen mutuamente. Por una parte, no tratan de los mismos hechos concretos pues hay una distancia de casi treinta años entre ambos documentos. Por otra, debe observarse que precisamente con el fin de rebatir los asertos de Fray Luis, varios autores se han servido de los escritos de Fray Jerónimo Román, cronista de aquel tiempo, como base para demostrar que la provincia agustiniana estaba muy lejos de merecer una censura tan lacrimosa. Pero es justo notar también que las generalizaciones del predicador podían encontrar alguna justificación a la luz de ciertos hechos que el Cronista General registró para la posteridad. Solamente por medio de la *Chronica de la Orden* de Román tenemos conocimiento de unos episodios relativos a la llamada "Congregación de San Pablo", fundada en Italia en 1551 por Fray Pedro Vargas, introducida en España y afiliada a la Orden de San Agustín, adoptando el hábito y reglas generales de ésta. En pocos años su vida se hizo tan relajada, y tanto se avergonzó la Orden de ella que en 1563 Fray Pedro López, Provincial de Castilla, se vio forzado a suprimirla, decisión que fue confirmada por el Capítulo General de Padua en 1568. La narración de Jerónimo Román parece encontrar un perfecto eco en el sermón de Fray Luis, quien en términos generales hizo un barrido de toda la Provincia por las faltas de un grupo adventicio.

tiene la autenticidad, pero cree que no puede afirmarse con certeza que el sermón se predicase en 1557, y juzga más improbable aún que el texto actual se pronunciase en ningún capítulo. Fray Luis pudo haberlo ampliado más tarde.

80. *Revue Hispanique*, loc. cit., p. 13.

Los mismos superiores de los conventos de Castilla salen malparados en las hirientes frases de Fray Luis, cosa que no hace Jerónimo Román. Al contrario, este les prodiga continuas alabanzas en sus obras, subrayando su fidelidad al deber, como ocurre, por ejemplo, con los PP. Antonio de Heredia, Alonso de Madrid y Diego López⁸¹. Y siempre que en su *Chronica* habla de un Provincial, un misionero o un predicador nos los presenta como modelos de observancia, como celosos apóstoles y como varones santos. Pero esto era entonces, en su juventud, cuando quizás veía las cosas con el optimismo de su edad y con ojos demasiado inocentes. Treinta años más tarde, a raíz del Capítulo Provincial del Burgos se convertiría en otro "predicador de Dueñas". Y para aquellas fechas, Fray Luis, sin dejar de denunciar anomalías, estaba a punto de ascender hasta la cumbre del gobierno de la Provincia.

Por lo que puede tener de importancia, subrayaremos, de paso, el contraste existente entre Fray Luis el teólogo y Fray Román el historiador. Si quisiéramos buscar semejanza entre ellos sin duda encontraríamos muchas. Ambos eran hermanos de hábito, hijos de la misma Provincia; ambos habían respirado el mismo aire monástico; ambos eran dinámicos e infatigables, austeros al mismo tiempo que bondadosos; ambos eran observantes de tipo rigorista; los dos tenían un temperamento irascible y reaccionaban energicamente y aun bruscamente ante la contradicción y la crítica; y ambos tuvieron serios disgustos dentro y fuera del convento. Mientras Fray Luis era encarcelado por su supuesto desacato a la Vulgata, Fray Román vio sus *Repúblicas* condenadas por la Inquisición. Pero mientras Fray Luis comenzó siendo víctima de serias acusaciones para terminar elegido Superior Provincial de Castilla y ser el artífice o promotor de las Constituciones de la nueva Orden de los Recoletos o Agustinos Descalzos, la vida de Fray Román siguió peor estrella, caminó por derroteros diametralmente opuestos, de la gloria al declive, de ser un galardonado Cronista a caer en desgracia de la Provincia a la que había colmado de alabanzas. Ahora, no tan joven, cambió de opinión con respecto a esa misma Provincia acusándola de bancarrota.

81. *Chronica de la Orden*, ff. 131-133.

82. Sobre Fray Antonio de Heredia (1551-1554): "Hombre celoso de su Orden, y muy cuidadoso de su gobierno" (*Chronica de la Orden*, f. 126). Sobre Fray Alonso García de Madrid (1554-1557): "Nunca se halló hombre más celoso de su religión que él lo fue, ni que con más cuydado procurasse el adelantamiento de la Orden" (*Id.*, f. 123 v.).

En realidad el período de bonanza, de tranquilidad interior y de complacencia de Román duró muy poco tiempo. Casi todas sus obras contienen alusiones a algún género de "persecución". Cuando en 1569 comenzó a escribir suponía —era sólo una sospecha— que su obra primogénita encontraría alguna oposición. La *Chronica de la Orden* está dedicada especialmente a sus Hermanos, cuyo bien y perfección desea sinceramente, y quienes en retorno deberán defenderle contra "aquellos que con lenguas desembeltas dicen mal de lo bueno, y burlan del que lo pone por Obra".⁸³ Nadie le ataca personalmente todavía, y esas palabras podrían ser escritas por cualquiera y en cualquier momento ya que es natural que la diferencia de opiniones engendre oposición. Pero tres años más tarde, cuando publicó su *Historia de la Orden*, su obra anterior debió ocasionar críticas no muy fraternales. Y entonces Román ya estaba seguro de que esta segunda obra encontraría "muchas contradicciones, y aun de los domesticos y familiares... Porque oy en dia los que tienen poca piedad, hacen lo que sant Pedro dize y es, que todo lo que ygnoran lo vituperan". Pero Román les reta con valentía: "I si ay alguno que se atreua a mas, yo le ofrezco buena parte de mis estudios y le ayudare, y tome la pluma que quizá entonces le sera mas facil el hablar que el escriuir"⁸⁴. Esto lo dice en la carta introductoria de la obra dirigida al Superior Provincial, a quien pide apoyo y protección.

Aunque ésta y otras obras que siguieron están dedicadas devotamente a su Superior Mayor y a otros prominentes personajes del Episcopado, generalmente agustino, Román continúa sin encontrar favor dentro de su Provincia, siendo difícil diagnosticar las causas de su desgracia. Tres años más adelante, en 1575, Román ve crecer la nube de la tribulación: hay dolor en su alma y temblor en su pluma; es un hombre abandonado por aquellos que debían animarle y ayudarle a escribir y publicar sus obras. En páginas anteriores habíamos oído a Román decir que una de las causas por que sus obras pudieron no haberse escrito fue la poca inclinación que tuvo en su juventud hacia el estudio. "La segunda causa —añade— que auia para no acabar esta obra (*Repúblicas*), ni perseue- rar en las letras, pudiera ser el no auer hallado fabor aiguno, porque

83. Prólogo.

84. *Historia de la Orden*, carta introductoria "Al Muy R. P. Fray Diego de Salazar."

siempre he viuido despreciado y abatido, y sin ninguna honra, y viendome trabajar continuamente, y que la ociosidad conuerti en continuo trabajo, el dormir en Velar, el callegear en recogimiento, el comer en abstinencia, y la ambición en desprecio de honra, y con todo esso aun agora ni viuo, pero cerrando las orejas, como otro Ulises, he passado todos los inconuenientes y dificultades, y assi como a otros suele ser estoruo para la virtud el desprecio, a mi los malos tratamientos han sido espuelas para darle algun alcance" ⁸⁵. Y después de mencionar algunas de las obras que ya tiene preparadas para la imprenta, añade con tristeza: "Todo esto pudiera yo auer dado a la Iglesia: pero como el que estaua en la probatica Piscina dixo al Señor, que auia tanto tiempo que estaua alli por no auer hombre que lo metiesse dentro: assi yo por no hallar fauor estare en la cama del oluido, hasta que algun coracon pio se mueua a ayudarme" ⁸⁶.

Mientras los Superiores Generales prodigaban generosamente títulos, privilegios y exenciones al Cronista General, la Provincia de Castilla, o al menos un núcleo influyente de la misma, conspiraba en deshacer lo que la autoridad suprema estaba haciendo. Poco después de recibir los "privilegios magistrales" del Revdmo. Espíritu Vicentino en 1583, Román fue privado de ellos, y esto —añade— "sin haber cometido culpa alguna y (he) estado dos veces preso y como hombre vil he sido tratado" ⁸⁷.

Este era, en resumen, el estado de ánimo y el estado de cosas cuando en 1586 se reunió el Capítulo Provincial en Burgos. El año anterior, había escrito Román otra carta "muy a la larga" al Superior General, el mencionado Espíritu Vicentino, informándole sobre la situación de la Provincia, pero si la carta fue recibida Fray Jerónimo no recibió respuesta. Y ahora, otra vez, en 3 de mayo de 1586, (88) ya en víspera de salir para Portugal a donde pidió tras-

85. *Repúblicas del mundo*, Prólogo.

86. *Ibid.*

87. *Revue Hispanique*, vol. L (1920), p. 9. El castigo por encarcelamiento dentro de los conventos era una práctica bastante común en la vida monástica del siglo XVI.

88. No es realmente el original de la carta lo que se ha conservado, sino una copia hecha por el P. Méndez, agustino, la cual se encuentra en la Academia de la Lengua, Madrid (10-10-6, n. 22, f. 208 r-211r). La carta termina así: "De Hontiveros en 3 de..." El P. Méndez explica que fue escrita en 1586 como de hecho así fue. El P. Gregorio de Santiago Vela, cuyo estudio biográfico sobre Román es el mejor que se ha escrito, fue quien añadió el mes, "mayo". El mismo P. Vela corrigió la fecha del

lado, toma la pluma para dejar correr sus sentimientos sin miedo y sin medida, desahogando su alma, denunciando el desorden que ven sus ojos y adoptando un tono jeremíaco y apocalíptico. "Ya deseamos —comienza diciendo la carta— ver cumplidas las hebdómadas de Daniel para que venga la piedra y sea hecho un gran monte... Venga ya, Señor, el año del jubileo y el último día del gran sábado en el que el miserable de Vuestra Reverendísima espera la redención, el salir del captiverio y alcanzar la libertad de Cristo. Desde el profundo lago donde no hay agua de consuelo, llamamos a nuestro Padre, como Joseph en la cisterna, Daniel del Lago de los Leones, y Jeremías desde el pozo lleno de cieno; tanta es nuestra tribulación y deseo de salir della, que unos dizen que ya viene Moysen a libertar al pueblo de la servidumbre egipciaca, otros que es David que viene a quitar el oprobio de Israel y viene a poner el freno a los Idumeos, y los que están dudosos y con temor si se allegara su consuelo dicen: ¿Por ventura es este el tiempo en que será restaurado Israel?" "Oh, Padre Reverendísimo, mire Vuestra Paternidad como Joseph hace espuestas, el pueblo adobes, Sanson anda a la atahona y David no tiene lugar seguro. ¿Qué haremos? que la muerte nos cerca, nuestros dolores son como los de la mujer que está de parto, las aguas de angustia nos llegan a la garganta. No hay fuerza para gemir, lágrimas para llorar, ni lengua para quejarnos. Llamamos a Dios: remítenos a Vuestra Reverendísima; pedimos justicia: dice que ya envia a Salmanasar que lleve las diez tribus a las tierras inhabitables y a Judá a Babilonia Ay, que queremos huir del peligro y no podemos, porque nos han tomado los pasos: nadie puede decir verdad, porque está prohibido: si defendemos la ley, dicen que somos transgresores de ella; si nos quejamos a Vuestra Reverendísima, dicen que somos alborotadores de la Orden; si acusamos a los que profanan la vida religiosa, nóttanos de hopócritas y fingidos; y si damos voces porque está tiranizado el gobierno, publican que somos ambiciosos, y que nos quejamos porque no mandamos nosotros".

En sustancia, los principales cargos contra el Capítulo pueden resumirse en estos puntos: Se convocó y celebró en contra de una carta del Superior General que había dispuesto su aplazamiento hasta que él llegase; la elección del Superior Provincial hecha Capítulo dada por Herrera (4 de mayo), y nos da la fecha exacta: 26 de abril de 1586.

en el Capítulo fue ilegal; los capitulares abogaron por la restauración de la *Bula de Observancia*, que era lo mismo que substraerse a la autoridad del General de la Orden. Román subraya que un fuerte grupo dirigido por los PP. Antonio de Monte y Pedro Suárez se hicieron dueños de la situación, consiguiendo el primero ser elegido Provincial y el segundo Prior de Salamanca. Y menciona los nombres de aquellos que permanecieron fieles a la cabeza de la Orden entre los cuales se menciona a sí mismo: "Yo no hallo personas que tomen la defensa de nuestra Cabeza y Padre universal, sino el Maestro León, Fray Cristóbal de Frómista, Carrero, Benavente, Goldaraz y Fray Jerónimo Román".

No nos interesa en el presente estudio profundizar mucho en la historia de la Provincia agustiniana de Castilla, ni estamos capacitados para ello. Examinar detenidamente la verdad de esas acusaciones nos llevaría fuera de los límites de esta biografía. También aquí, como en el caso del "sermón de Dueñas", hay opiniones encontradas incluso entre los mismos historiadores agustinos que nos dejan un poco perplejos. Mientras el P. Santiago Vela y otros varios creen que "no andarían las cosas tan bien que no hubiese algo malo", el P. David Gutiérrez, bien documentado también, defiende categóricamente "el buen estado de salud de la Provincia agustiniana de España en aquel siglo XVI", llegando ésta "al apogeo de su florecimiento por los modelos de santidad que dio al pueblo cristiano, por los maestros de vida pastoral que dio a la jerarquía católica, por la buena representación que tienen sus hijos entre los cultivadores de las ciencias sagradas y por su intensa participación en el nuevo ideal misionero"⁸⁹. Y cuando creíamos que Gutiérrez había dicho la última palabra, viene últimamente el P. Angel Custodio de Vega y vuelve a mantener la tesis de Santiago Vela. Dice el P. Vega: "Sobre la "Observantísima Provincia... la historia va descubriendo cada día nuevos hechos y realidades que ponen al descubierto muchas cosas y lacras ocultas"⁹⁰. Simplemente nos quedamos a la expectativa de nuevos descubrimientos.

Concretándonos al Capítulo de Burgos, el historiador agustino

89. David Gutiérrez, O.S.A., "Fray Luis de Alarcón († 1554) y la Provincia Agustiniiana de España en el siglo XVI", en *Analecta Augustiniana*, XXIV (1961), p. 89.

90. "Fray Luis de León y Fray Juan de Guevara", en *La Ciudad de Dios*, CLXXX (1967), p. 333.

de siglo XVII Tomás de Herrera nos ha dejado muy escasos detalles, quizás por considerarlo materia un poco embarazosa⁹¹. No nos atrevemos a aducir como comprobante de la veracidad de Román un *Memorial al Papa denunciando la celebración de un Capítulo* (el de 1586), escrito según se creía y algunos todavía aseguran, por Fray Luis de León, pues es dudoso que ese Memorial saliese de su pluma⁹². Es cierto, desde luego, que el mismo Fray Luis de León escribía por aquel entonces sobre “excesos y desordenes que tienen dañada esta provincia”; es cierto que el Provincial elegido en Burgos, Fray Antonio de Monte, anduvo muy lejos de ser ejemplar⁹³; y es un hecho que fue obligado a admitir de su cargo en el Capítulo de Toledo de 1588 que presidió el nuevo Superior General de la Orden, Revdmo. Gregorio Petrocchini⁹⁴.

Si estos hechos apuntan en dirección de la veracidad de Fray Román, es necesario estar un poco prevenidos contra su terrible carta, porque por su parte, Fray Jerónimo no puede ser considerado como un testigo totalmente fidedigno, ni testigo a secas, y por tanto sus acusaciones no merecen un valor absoluto a los ojos del historiador crítico. En primer lugar, no estuvo presente en el Capítulo habiendo declinado la invitación para asistir; y las noticias que nos da proceden evidentemente de una persona de “su partido”. En segundo lugar, su catilinaria está un poco envenenada por el prejuicio: su situación desesperada le llevó a exagerar los hechos

91. Este Capítulo Provincial ha sido estudiado por G. S. Vela, “Capítulo de la Provincia de Castilla en 1586”, en *Archivo Histórico Hispano-Americano*, XVI (Julio-Diciembre, 1921), pp. 15-33; y por P.M. Vélez, *Observaciones al libro de Aubrey F.G. Bell sobre Fray Luis de León* (El Escorial, 1931), pp. 121-122.

92. Niega su autenticidad el P. D. Gutiérrez, “Sobre la autenticidad de algunos escritos atribuidos a Fray Luis de León”, *Analecta Augustiniana*, XXVI (1964), p. 357. La defiende el P. Angel Custodio Vega, “Fray Luis de León y Fray Juan de Guevara”, en *La Ciudad de Dios*, CLXXX (1967), p. 342.

93. Hay en el Museo Británico una carta original de Fray Luis de León dirigida a García de Loaysa, Capellán de Felipe II, en la cual Fray Luis aconseja a Loaysa estar alerta sobre Fray Antonio de Monte, el cual había apelado a la Corte después de haber sido censurado por el Nuncio “en caso tan graue y tan escandaloso y tan notorio y que nace de otros excessos y desordenes que tienen dañada esta provincia y que se confirmarian y acrecentarian si no vudiesse castigo en esto” (Add. 28. 698, f. 165).

94. “3 Decembris, in Capítulo Toleti facta, renuntiasse F. Ant' Monte, electus fuit in provincialem F. Petrus de Roxas” (T. de Herrera, *Registra Generalitia*, MS. de la Biblioteca Nacional de Madrid, 8435, p. 832).

y presentar un cuadro demasiado sombrío de la Provincia, cuadro que difícilmente pueda admitir colores más recargados. El estilo apasionado que alguien ha llamado "extravagante y archiculterano", "de forma estrafalaria" en sus frases iniciales, es propio de un espíritu en actitud fuertemente airada y vengativa, cuando un hombre apenas puede librarse del uso del chisme, la tergiversación y hasta la calumnia⁹⁵. Todo esto pudo caber en Román en aquel momento negro de apasionamiento. De otro lado se declara a sí mismo inocente. No es fácil, en verdad, hacer justicia en asunto tan complicado como éste, y no lo será hasta que aparezcan documentos más explícitos y de diversas fuentes que ayuden a formar un juicio imparcial.

Pero tampoco hay que echar en saco roto las afirmaciones de Cronista. Eso no. Aun dentro del "buen estado de salud" de la Provincia, si tal fue el caso, cabe cierta política monástica, un poquillo de ambición, formación de partidos que quieren imponerse, defectos de que no está libre ninguna corporación religiosa en cualquier tiempo histórico, ni siquiera la misma Iglesia hecha de carne y hueso. Si por un lado, el Memorial de Román es producto de resentimiento —privación de títulos y privilegios, trato vil y hasta encarcelamiento conventual— por otra, "su fondo y las acusaciones concretas son verdades y ciertas". "El que uno escriba una apelación resentido de los malos tratos no da pie bastante para negar la veracidad de aquella, cuando se alegan hechos concretos". Y aquí Román "centra bien el punto neurálgico de todo aquel embrollado lío del Capítulo: la restauración de la Observancia con su independencia absoluta de Roma"⁹⁶. Y si hay un aspecto en la misiva de Román que puede servir de testimonio fidedigno es la existencia de discordias y rencillas entre él mismo y ciertos agustinos de su tiempo, antipatías que contrastan con las íntimas relaciones de amistad que el historiador cultivaba con colegas de su profesión humanística fuera del claustro. Podemos notar asimismo que mientras Fray Luis de León, uno de los críticos del Capítulo, llegaba a ser Superior Provincial cinco años más tarde, Román fue el único que tomó la resolución de huir de Castilla y buscar mejor clima en Portugal. Sus

95. "Calumnia a varios religiosos... a Juan de Guevara, de cuyo equilibrio y altas prendas morales dan testimonio los religiosos de la Orden y los libros del Claustro de la Universidad" (D. Gutiérrez, "Fray Luis de Alarcón...", p. 69).

96. Angel Custodio Vega, *art. cit.*, p. 340.

quejas quedan veídas en frases genéricas y ambiguas como "he sido perseguido, despreciado, olvidado", y no vemos por ninguna parte los cargos de sus perseguidores. Sin embargo, vamos a intentar recoger algunos hechos que podrían, al menos, apuntar a la raíz de sus tribulaciones.

1.- Al comienzo de su carrera eclesiástica, Fray Román se dedicó fervorosamente a los estudios históricos, y al final de la misma fue enviado al extranjero en viaje de investigación. Cabe creer que esta distinción a tan temprana edad envaneció un poquito al agustino logroñés haciéndole justipreciar demasiado sus talentos y sus dotes. No sería extraño que los veteranos y más experimentados Hermanos de hábito se sintiesen ofendidos al leer en la introducción a su *historia de la Orden*: "Esto pues contiene esta mi historia general de la Orden... Esta deuen leer en los refitorios, esta deuen traer todos en las manos, y los muy doctos y sabios si quisieren mirar con ojos christianos la diligencia que yo he puesto en ella y leerla podran aprouecharse para el pulpito y para las escuelas". Es más, Román llega a indicar los capítulos que deben leerse en el refectorio en la fiesta de la Conversión de San Agustín⁹⁷, y escribe una vida breve del Santo para que pueda leerse en su fiesta principal y durante la octava. Y lo hizo así "porque en ella (es decir, en la biografía larga) se van muchas cosas que no son para los vulgares y comunes lectores que serán muchos... abreuada empero y reducida en compendio podrian los no tan doctos aprouecharse"⁹⁸. Uno se inclina a pensar que este aire de importancia y estas auto-alabanzas tuvieron que causar desagrado a cuantos le conocían de cerca e incluso presenciaron la caritativa recepción que el convento de Haro ofreció a aquel niño vagabundo, ineducado y travieso.

2. Jerónimo Román fue ciertamente estimado por muchos miembros de su Provincia, como religioso y como Cronista. Pero parece que no se llevaba bien con los "teólogos". Cuántos y quiénes eran estos no lo sabemos. Pero es posible que algunos de ellos, quizás los menos interesados en historia, tuviesen un concepto pobre de Román, cuyos conocimientos teológicos no eran muy

97. *Historia de la Orden*, f. 20.

98. Estas últimas palabras no fueron publicadas en la *Historia*. Las hemos encontrado entre algunos papeles manuscritos de Fray Román referentes a la obra, que se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid, c. 13229, f. 219.

profundos. Lo que es cierto es que Fray Jerónimo, en contraataque, lanza a menudo ciertas frases despectivas contra los teólogos que no están versados en historia. Estos ni siquiera merecen llamarse teólogos. "Si la historia no fuera dada en el mundo todo lo bueno ignoramos... I quanta diferencia aya de los Theologos que leen historia a los que se contentan con questiones, veanlo por lo que dizen los vnos y los otros... Los que deste menester no saben, no merecen el glorioso nombre de Theologos"⁹⁹. Los nuevos teólogos se precian de tener conocimientos de hebreo y de estudiar las fuentes rabínicas y cabalísticas, "y lo peor es que si les hablays en que andan errados, dizen que soys necio, y que no sabeis romance, ni latin, como si fuesse verdadero Hebreo, lo que ellos saben, como sea cierto que si se buscasen originales del tiempo de sant Hieronymo, assi sabrian leerlo, como yo lo Turco y Arabigo"; y además mienten al decir "que los historiadores no saben, sino libros de caballerias"¹⁰⁰.

3. Por los años en que la Provincia de Castilla volvió a depender directa y totalmente de los Superiores Generales, el hecho de que Fray Román fuese tan notoriamente favorecido de éstos debió profundizar la división que ya existía entre él y sus antagonistas. La antipatía llegó a su colmo cuando él, un religioso sin entrenamiento propiamente académico y sin actividades universitarias fue distinguido con los "privilegios magistrales" por el Rvdmo. Espíritu Vicentino. El siguiente General, Gregorio Petrocchini, continuó prodigando privilegios sobre el Cronista. Pero al terminar éste en el oficio y celebrarse un Capítulo General electivo en Pavía, la Provincia Castellana presentó una carta colectiva a los capitulares (carta que se conserva original en el Museo Británico), pidiendo al nuevo Superior General que aboliese todos los privilegios concedidos por sus predecesores desde 1573, como el derecho de tener fondos privados, de exención de asistir a coro, y especialmente pedían la revocación de los grados honoríficos de Maestro: "Lo tercero que el dicho general reuoque todos los Magisterios concedidos desde el año 1573 a esta parte si no tubieren los promouidos al tal Magisterio las circunstancias y calidades... que son hauer leydo doze años Artes, y Theologia, y ser graduados por una de las tres

99. *Historia de la orden*, carta introductoria "Al muy Reverendo Padre Fray Diego de Salazar.

100. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 64 v.

Universidades de Salamanca, Alcalá, y Valladolid y propuesto al General por esta Provincia”¹⁰¹. Aquí estaba, sin duda, el caballo de batalla y la parte más sensible de la herida. Desde hacía muchos años, se culpaba a los Superiores Generales de ser causa de inobservancias por la facilidad en conceder privilegios que eximían de la asistencia a coro durante las horas que ocupaba el estudio u otras actividades intelectuales. Evidentemente si el Provincial era uno de los intelectuales, como el P. Juan de Guevara, quizás la protesta contra la curia generalicia no llegase muy lejos o no sería muy vocinglera. Pero es el caso que en 1586, en el malhadado Capítulo de Burgos, cesa Guevara y sale elegido el P. Antonio de Monte, “un hombre poco dado a las letras”, cuya “actitud hacia los Maestros y catedráticos, o que por su labor intelectual estaban exentos de coro por los PP. Generales, era francamente adversa”¹⁰². El finísimo sentido de Román lo percibió a distancia. Mal lo había pasado hasta entonces, pero en el Capítulo de Burgos se le cerró la última puerta. La suerte estaba echada para él, y aquí decidió cruzar su rubicón.

4. Finalmente, su fuerte carácter fácilmente se prestaba a reacciones violentas. Por una parte, su alma magnánima se desbordaba en nobles sentimientos y modales corteses; su trato con la gente del mundo parecía sumamente correcto. Pero cuando se veía atacado por la crítica mordaz, entonces daba rienda suelta a su iracundia con lenguaje dura y apasionado. Román nos dice de sí mismo que nunca le fue difícil reconocer sus defectos, “aunque parezco áspero”. Era la suya una aspereza natural que le venía de familia y que al ser pulimentada en los años de formación debió contagiarse de una pequeña dosis de altivez y aire de suficiencia que le hacían proferir frases como estas: “Nada hay en el mundo que no pueda ser hallado en mis Repúblicas”, “he decidido satisfacer a todo el mundo”, “todo esto pudiera yo auer dado a la Iglesia”. etc.

Quizás nos hayamos detenido demasiado en discutir un problema doméstico que parecerá tener un parentesco muy lejano con el retrato de un hombre como historiador. Hay que decir, desde luego, que el retrato de Román resulta imperfecto puesto que

101. MS. del Museo Británico, Add. 23.908, f. 389.

102. Angel Custodio Vega, *art. cit.*, p. 340.

las pinceladas de sus defectos han resaltado aquí más fuertemente que las de sus virtudes, cuando debiera haber sido lo contrario. Fray Jerónimo fue virtuoso aun en medio de sus problemas. Tenemos una bella descripción de su alma que nos dejó su confidente, el P. Juan Quijano, el cual, al transcribir la profesión de fe que Román hace en sus *Repúblicas*, añade: "Bien se ve por esta confesión, cuán humilde era, y lo mismo en su trato, recogido, quien tanto escribió y estudió, no era posible sino serlo mucho. Jamás salía de casa y apenas de la celda. Era celosísimo de la observancia de la Religión, como quien había leído, sabía de la perfección antigua que tenía la Provincia. También era muy caritativo: en cuanto podía ayunaba y daba limosna"¹⁰³. Su sentimiento religioso, su amor a la Orden y a la Provincia de Castilla, su celo por las observancias monásticas son palpables en todas sus obras. Nunca dejó de sentir aquella "afición a los santos y a los ornamentos sagrados" que de niño había sentido en su parroquia de Logroño. La gran mayoría de sus obras fueron dedicadas a la historia de la Iglesia y a la hagiografía. Su "abrasante charidad y amor" hacia el santo príncipe Don Fernando le movió a escribir su biografía. Su constancia en el estudio y el trabajo asiduo de la investigación, aun en medio de tanta oposición, es verdaderamente admirable. Y la sencillez con que confiesa sus faltas y defectos de su juventud es suficiente prueba de que el Román sereno, sincero y humano eclipsa al otro Román arrastrado por los impulsos de una naturaleza fuerte que desde su niñez demostró ser difícil de moldear. Su vida fue de lucha interna también y no hay que olvidarlo para saber comprenderle.

Pero ha sido necesario fijarnos precisamente en los defectos de su carácter para explicar el hecho de que su vida no fue feliz, de que veinte o más de sus obras no pudieron publicarse o se han perdido, y de que su figura fue relegada al olvido en los siglos posteriores. No tuvo realmente todo el apoyo moral y económico que necesitaba y que sus mismos Hermanos y posiblemente otros elementos fuera de la Orden, le negaron. Román no fue un santo, pero creemos sus faltas no merecían un castigo como el aislamiento, el arrinconamiento y el olvido.

Un día de 1586 salía tristemente para Portugal en un viaje que

103. J. A. Cendoya, *art. cit.*, pp. 353-355.

varias veces había emprendido. Pero esta vez va decaído, afligido y desilusionado para unirse temporalmente a otra Provincia agustiniana. Quién debe ser culpado por ello —exclama él— “juzgalo tu Señor, porque yo en esta mi mudanca no hize mas que aprouecharme de la doctrina del euangelio, que dixo: Quando os persiguieren en vna ciudad huyd a otra”¹⁰⁴.

7. ACTIVIDADES EN PORTUGAL. SU MUERTE EN CASTILLA

Fray Román llegó a Portugal a fines de aquel año de 1586 no con la intención de quedarse allí definitivamente sino sólo “mientras la nube de la tribulacion passaua”¹⁰⁵.

Como era natural, en los primeros días de destierro sintió profundamente los efectos de aquel cambio casi forzado. Solo, fuera de la patria, en un ambiente conocido pero no familiar, su alma sufría “porque no hallaua libros en que entretener el tiempo, ni camino para poder leer papeles antiguos de mano, ni aun apenas quien me diesse papel”¹⁰⁶. Pero después llegó a aclimatarse perfectamente, y durante los años que permaneció en Portugal halló casi todo lo que podía querer, hospitalidad, calma y facilidades para la investigación. Siempre que Román menciona a la nación hermana lo hace con frases encomiásticas y con palabras llenas de profunda gratitud.

A sus cincuenta años de edad, el exilado recobra su optimismo y sus antiguos arrestos de escritor y se prepara para una nueva serie de obras. En Lisboa, donde residió por mucho tiempo, su primera idea fue perpetuar la memoria del venerable Fray Luis de Montoya, reformador agustino de la Provincia de Portugal, a quien había conocido personalmente. El libro estaba ya listo para la imprenta a principios de 1587 y vio la luz pública dos años más tarde. De esta biografía pasó a explorar campos mucho más amplios, dedicándose al estudio de la historia portuguesa y de las instituciones de aquella nación. Afortunadamente encontró un buen amigo y providencial mecenas en la persona de Luis César, miembro del

104. *Repúblicas del mundo*, Prólogo.

105. Id., vol. II, “República de los Elvecios o Sguizaros”, Epístola a Luis Cesar.

106. *Ibid.*

Consejo Real, quien había promovido la anexión de Portugal a la corona de España. César tenía una magnífica biblioteca y la puso a disposición del fraile agustino. El y su familia —dice Román— “me querian como a hijo, y como sabio a mis razones estauan todos atentissimos”. En la biblioteca “hallé libros curiosissimos, y todo lo demas que se podia dessear en cosa de curiosidad en el reyno de Portugal. Dioseme franca libertad para sacar cualesquiera papeles tocantes a la nobleza del Reyno”¹⁰⁷.

Además de hospitalidad entre los agustinos portugueses, Román debió gozar de suficiente libertad de movimiento para visitar lugares de interés histórico. A juzgar por las fuentes que usó en sus futuros escritos, visitó la Torre de Tombo, sede de los archivos del Estado, así como las bibliotecas de Thomar, Belem, Coimbra, Alcobaça, los archivos de las tres Ordenes Militares y los de varias Ordenes religiosas. En la Universidad de Coimbra, nos dice, fue tratado con distinguido honor siempre que visitó aquella preclara institución académica. Y como resultado de todos estos viajes, nos ha dejado seis obras dedicadas especialmente a materias portuguesas.

En fecha desconocida se trasladó a Braga a invitación del arzobispo de aquella ciudad, el agustino Fray Agustín de Castro. No le vino mal esta cortesía del prelado, pues ello le colocó en posición ventajosa para introducirse en los círculos de la aristocracia bracarense, cosa que Román, necesitado siempre de algún mecenazgo que patrocinase sus obras, tuvo que agradecer sobremanera. El mismo nos relata con palpable gusto que en cierta ocasión disertó por largo tiempo sobre la abundancia de las reliquias de la Cruz del Salvador, al pedírselo “la infanta doña Isabel muger del infante don Eduardo, hijo del Rey don Manuel, y ella hija de don Jaime quarto duque de Braganca, estando presentes su hijo el señor don Eduardo Condestable de aquel reyno, y el Arcobispo que oy es de Braga don Fray Augustin”¹⁰⁸. La historia de Braga y de la Casa de Braganza le dieron materia para dos libros que aun no han sido publicados.

Ya en los comienzos de su carrera de escritor, Román había prometido escribir algún día sobre la historicidad de la venida del

107. *Ibid.*

108. *Id.*, vol. I, f. 236.

Apóstol Santiago a España. Estando en Braga encontró vestigios de una antigua tradición según la cual San Pedro de Braga, primer Obispo de aquella ciudad, recibió la dignidad episcopal de manos del mismo Apóstol. Román aceptó ingenuamente la leyenda y queriendo profundizar un poco más en ella y documentarse convenientemente en otros archivos y bibliotecas partió para Compostela el año 1589, llegando a ésta —dice él— “doce días después de la turbación en Santiago... cuando saltaron los ingleses en la Coruña y pusieron en mucho peligro todo el reino de Galicia ¹⁰⁹. Durante ese viaje visitó además los obispados de Orense, Vigo, y Tuy, lugar este último donde fue recibido con toda amabilidad y donde tuvo acceso a todas las bibliotecas en que se había propuesto consultar datos históricos.

Fray Jerónimo regresó a Braga a tiempo para ver al Superior General de la Orden, Gregorio Petrocchini, quien se encontraba en la Península haciendo una visita oficial a los conventos de las provincias españolas y portuguesas, habiendo llegado a Braga a fines de junio. Sin duda ninguna, el General estaba perfectamente al corriente sobre los sucesos ocurridos a raíz del Capítulo de Burgos, así como de las quejas, tribulaciones y andanzas del autor del famoso *Memorial* a su predecesor con aquel motivo. ¿Qué actitud tomaría hacia el desterrado Cronista?

Si tenemos en cuenta la lealtad, fidelidad y devoción de Fray Román hacia el jefe Supremo de la Orden tanto en los años de bonanza como en los de prueba, y suponiendo como es muy razonable suponer que el Arzobispo Fray Agustín de Castro hablaría en términos favorables sobre su huésped, no es sorprendente que Petrocchini se mostrase benigno y generoso con su súbdito. Y así el 26 de junio le concedió nada menos que seis privilegios, a saber: libertad para viajar y para residir fuera del convento cuando lo exigiese la composición de sus obras; derecho a imprimir cuanto creyese conveniente, siempre que se guardasen las normas establecidas por las Constituciones sobre el examen de las obras; derecho a imprimirlas donde quisiera, a condición de residir en la casa de los impresores, y si en el lugar había convento agustiniano, de salir acompañado de otro religioso y no pernoctar fuera; que sus pri-

109. *Historia de la Iglesia de Santiago*, en *Galicia Histórica*, Enero-Febrero, 1903, p. 81.

vilegios como historiador fuesen reconocidos en cualquier convento donde residiese; que si fuese a Madrid para impetrar las debidas licencias de imprimir un libro, no se le tratase como a los huéspedes ordinarios; que si muriese en Portugal, su biblioteca pertenecería al convento de Lisboa; pero si prefería salir de esta nación era autorizado para irse a la Provincia de Andalucía ¹¹⁰.

Estos privilegios debieron llenar de contento a Jerónimo Román, pero no por mucho tiempo. Petrocchini terminó su cargo de

110. "Die 26 Junii 1589: fratri Hieronymo Romano, chronistae Ordinis et historiographo apud Illmum. Archiepiscopum Bracharensem commoranti, ut quae in libris suae historiae postulat optatum sortiantur effectum, infrascripta concedere nobis visum est:

- 1.º libertatem ad quascumque partes perlustrandas quae ad talem praeli compositionem requisitae videbuntur, licentiaque in monasteriis foras exeundi ad res sui officii ministerium concernentes non denegetur nec impediatur.
- 2.º facultatem quodcumque in votis habuerit imprimendi, servata tamen in omnibus Constitutionis forma et methodo: ad quam rem exequendam et ad opus quod parturire nititur limandum et perpoliendum, illos assignavimus examinatores quos provincialis illius provinciae in qua libri ipsi imprimendi sunt deputaverit.
- 3.º ut ubicumque gentium ipse voluerit valeat imprimere typisque ad hanc rem accommodatissimis et pulcherrimis mandare; atque sibi liceat, ut sibi quamplurima in lucem edenda opuscula suppetierint imprimendique urgeat celeritas ac opus sit semper impressori assistere, in eadem domo cussorum vivere et assistere, donec omnia cudenda ad optatum finem perducantur: hac tamen lege, ut si eo in loco fuerit nostri Ordinis monasterium, cum socio vadat et foras non pernoctet.
- 4.º Ut in omnibus provinciis quas peragraverit in quibusve commoratus fuerit, privilegiis generalis historiographi fruatur atque etiam sibi necessaria suppeditentur, quatenus actualiter negotiis Religionis fuerit implicatus.
- 5.º ut si forte fortuna Matritum petierit, causa licentiam impetrandi ad suos libros imprimendos, nequaquam uti reliqui hospites persolvat; ita vero ut in regia non detineatur Curia ultra id temporis spatium quod eum urgens necessitas compulerit.
- 6.º ut si in Lusitania mortem cum vita commutaverit, ipsius bibliotheca ad conventum Ulissiponensem pertineat. Tandem, ut si ex Portugalia recesserit, sibi liceat in provinciam Beticae libere commeare et permanere: Mandantes ut in his omnibus a nullo nobis inferiore impediri queat, sub poena excommunicationis latae sententiae, non obstantibus in contrarium quibuscumque" (Archivo de la Orden de San Agustín, Roma, Reg. 46, ff. 71v-72). Este es uno de los dos únicos documentos sobre Jerónimo Román que se han conservado originales en el Archivo de la Orden, según me asegura el archivero P. David Gutiérrez con carta del 8 de febrero de 1955. Como observa ya el P. Gutiérrez esta serie de favores tiene "algo de pomposo y barroco en la forma y, tal vez, exagerado en el fondo". Como se ve, a Román se le dio opción a irse a Andalucía si dejaba Portugal, pero por las razones que fuesen regresó a Castilla.

Superior General aquel mismo año de 1589 y fue promovido al cardenalato por Sixto II. Román se apresuró a felicitar a su protector y benefactor con una carta en la que disertaba sobre sus predecesores agustinos en la dignidad cardenalicia. L. Torelli que la leyó la llama "una Epístola ben lunga, de' Prelati di nostra Religione"¹¹¹. Como ya hemos mencionado anteriormente, los agustinos de Castilla elevaron al Capítulo General de Pavía celebrado en 1593 una representación formal pidiendo al Maestro General que aboliese ciertos privilegios concedidos a algunos miembros de la Orden que eran contrarios a las costumbres de la Provincia. No sabemos si Fray Román tuvo que regresar a Castilla a consecuencia de alguna determinación de aquel Capítulo, pero lo cierto es que aquel mismo año le encontramos de nuevo aquí en situación no más halagüeña que antes. Continuó trabajando, eso siempre, pero con menos ilusión y optimismo. ¿Y quién no iba a desanimarse viendo aquellos montones de folios, fruto de treinta o más años de investigación, sin esperanza de publicar la mayor parte de ellos?

Pero esto no fue todo. Sus primeras obras impresas habían tenido amplia circulación, y algunas de sus ideas fueron duramente criticadas por individuos de otras Ordenes religiosas. Román había mantenido que ninguna orden religiosa, excepción de la de San Basilio, tenía un origen tan antiguo como la suya. Los Carmelitas iniciaron el ataque por medio de Fray Tomás de Jesús quien publicó en 1599 un libro sobre la antigüedad de su Orden, con el que se responde a lo que escribió el agustino "ofendiendo en todo lo que puede a nuestra sagrada religion". El libro termina con un tratado especial en respuesta a "algunas cosas que vn religioso autor escriuio, contradiziendo los fundadores, antigüedad, habito, y Sanctos de la Orden de nuestra Señora del Carmen"¹¹². Pero cuando este libro vio la luz pública, Román había muerto.

Los Franciscanos, por su parte, también se levantaron a una contra otra tesis de Román, la de que San Francisco de Asís había hecho profesión religiosa en una congregación agustiniana antes de fundar su Orden de Frailes Menores. La atrevida y precipitada teoría de Román fue motivo de una polémica entre las dos Ordenes, agustina y franciscana, que duró casi un siglo.

111. *Secoli Agostiniani* (Bologna, 1686), p. 430.

112. *Libro de la antigüedad y sanctos de la Orden de nuestra Señora del Carmen* (Salamanca, 1599), f. 1.

Nuestro anciano cronista estuvo convencido hasta el final, de que la actitud terca y obstinada de sus adversarios, y no los efectos de sus escritos, eran la única razón que explicaba el fracaso de la publicación de sus obras. Sólo un año antes de su muerte, el jesuíta, P. Juan de Mariana se opuso a la impresión de la *Historia Catholica de los Sanctos de España* de Jerónimo Román, al menos en su actual estado de composición, por contener inexactitudes y por falta de precisión, aunque el gran historiador jesuita alabó la obra en su conjunto. Hablaremos más tarde de esta censura de Mariana, cuyo original se conserva en el Museo Británico. Cuando en 1594, publicaba la segunda edición de sus *Repúblicas*, nos dice Román que otro escrito hagiográfico suyo había sido ya visto por "cuatro grauissimos doctores de la Vniversidad de Alcala", a quienes el Consejo Real había remitido la obra. "Mas no ha salido a luz, saldra quando la de nuestro Señor a los ojos del alma a los que han sido estoruo de que estas obras no salgan a luz y otras que estan acabadas. Mas pues no han salido no deue ser venido su tiempo"¹¹³.

Anciano ya y desengañado de la vida, Fray Román lamentaba amargamente el hecho de que mientras los libros de caballerías que "son dechado de deshonestidad y crueldad y mentira" eran leídos por todo el mundo, y sus autores tenidos en honra, se despreciaban muchos libros "llenos de toda verdad" que podrían instruir y edificar a sus lectores. Pero sus autores viven en tal pobreza y abandono "que aun para papel no tienen, assi como yo que sufro todas las necesidades". Y aquí se le escapa un quejido patético que sale del fondo de su alma, que por un lado es una capitulación a los infortunios de su vida, como haciendo de necesidad virtud, y por otro es una expresión de resignación cristiana: "Gracias a Dios que hemos llegado a tanta infelicidad"¹¹⁴.

A pesar de todo, todavía consiguió reimprimir sus *Repúblicas* en 1594-1595, seguidas de la publicación de la *Historia de los dos Religiosos Infantes de Portugal* en Medina del Campo y 1595.

En esta misma villa castellana, quebrantado por una enfermedad y por toda una serie de adversidades, y culminando una vida de trabajo asiduo y de extraordinaria producción, moría Román

113. *Repúblicas del mundo*, vol. I, f. 117.

114. *Id.*, vol. II, f. 132.

hacia 1597, según Tomás de Herrera, a quien han seguido Nicolás Antonio y otros¹¹⁵. Según esto contaba sesenta y un años, aunque un testigo de su muerte dice que estaba próximo a los setenta. Este es el P. Juan Quijano, confidente del historiador en sus últimos años, a quien debemos la relación de los postreros momentos de Fray Jerónimo que transcribiremos literalmente. Dice así:

“Con estas ocupaciones le cogió la enfermedad última, siendo ya casi de 70 años. Recibió todos sus sacramentos, y cierto, como quien asistió a ellos y su enfermedad, con notable fe y devoción, y hasta el último punto en que expiró, siempre con bueno y entero juicio. Habíale ya el convento encomendado el alma, y a cosa de las tres de la tarde, después de Vísperas, díjome que le dijese la letanía de los Santos; entró al principio de decirla el Doctor Herrera, tomóle el pulso, vio como que estaba ya expirando, aunque como digo, con su entero juicio, y dijole: 'Ea, Padre Maestro, que V.P. muere llamando en su muerte a los Santos a quienes ha procurado servir y loar en la vida'. Proseguí con la invocación y letanía, y antes de acabarla, dio el alma a su Creador, que espero le está gozando, y que le ayudaron los Santos a quienes él tanto procuró servir. Está enterrado en nuestra casa de Nuestra Señora de Gracia, de Medina, en la Capilla de Nuestra Señora de los Remedios, al lado derecho del Evangelio de la capilla mayor, al pie de como se sube al púlpito donde se predica. *Requiescat in pace. Amen*”¹¹⁶.

No estuvieron mal inspirados el doctor y el fraile asistente en sus últimas recomendaciones. Fray Jerónimo Román, que en su infancia, siendo monaguillo de la Iglesia parroquial de San Pedro de Logroño, había “cobrado grande affición a andar entre ornamentos sagrados”, y gustado de andar “entre las imagenes y sanctos”, moría escuchando una letanía de nombres del santoral que le eran familiares, santos que como dice Quijano le ayudarían en el paso de este mundo a la eternidad. Pero aquí en la tierra, no fue más afortunado después de su muerte, porque ni su nombre ni su obra han sido recordados como merecen. Sus escritos, sus papeles, su co-

115. “Circa annum 1597 vitae fabulam Metimnae Duelli peregit, ad meliorem vitam translatus” (T. de Herrera, *Alphabetum Augustinianum in quo praeclara Eremitici Ordinis germina, virorumque, et feminarum domicilia recensentur* (Madrid, 1644), pp. 356-357).

116. J.A. Cendoya, *art. cit.*, p. 355. La terminación *Requiescat in pace*, no la pone Quijano en casi ninguna biografía de la serie de agustinos que reseña.

lección de manuscritos, códices y libros impresos cuyo volumen total tenía que ser enorme, se han dispersado y perdido, al menos en su mayor parte. Lo que hoy nos queda "después de destruida y acabada aquella abundancia" son unos cuantos "mendrugos" que no son "lo medio de lo que fue", como Román mismo diría, refiriéndose a la pérdida de otras reliquias históricas.

Debe tenerse en cuenta que Jerónimo Román vivió en un siglo de controversia y lucha religiosa y de fermentación política, en tiempos mucho menos tolerantes que los nuestros, y en un período de efervescencia de la Provincia agustiniana de Castilla. Comentando aquellas palabras de Fray Román en su *Chronica de la Orden*: "esta obra ni se hiziera ni saliera a luz sino fuera por su fauor" (o sea, por el apoyo del P. Diego López), dice el gran historiador agustiniano del siglo XVII, Tomás de Herrera: "Esto dixo el Padre Roman de sus *Centurias*; no puedo yo dezir otro tanto de ninguna de las obras que he escrito y publicado en seruicio de la Religión. Tanto puede la diuersidad de los tiempos y la variedad de los gustos" ¹¹⁷.

FIDEL VILLAROEL O. P.

(Continuará)

117. Citado por G.S. Vela, *Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín* (Madrid, 1922), vol. VI, p. 663.

TEXTOS Y GLOSAS

Panorama actual de la Música Litúrgica

(ENCUENTRO INTERNACIONAL DE COMPOSITORES DE MONTSERRAT)

(1 al 11 de Junio de 1973)

Desde el momento en que el Concilio Vaticano II dió la luz verde a las lenguas vernáculas (consecuencia de los principios: participación y funcionalidad) un aluvión de toda clase de música irrumpió en la liturgia, arrogándose la sublime misión de dar vida a los nuevos textos litúrgicos.

Desde entonces han aparecido innumerables Documentos de la Santa Sede acerca del tema, se han celebrado muchos congresos; han aparecido cientos de artículos en revistas especializadas y no especializadas, se han hecho muchas experiencias...

Sin embargo, si hacemos un alto en el camino, para contemplar lo andado y analizar los resultados, no tenemos más remedio que confesar nuestra más viva inquietud y un cierto pesimismo de cara al futuro.

En efecto, los "criterios estéticos" por un lado, y "la funcionalidad cultural", por otro, son dos condiciones muy difíciles de conjugar, al menos en las circunstancias actuales de la liturgia.

Hoy por hoy, estamos constatando que, salvo raras excepciones, las manifestaciones actuales de la música litúrgica, no alcanzan el nivel artístico, ni el valor estético que alcanzaron en otras épocas...

A N T E C E D E N T E S

Hagamos previamente un examen retrospectivo, para comprender mejor el presente y prevenir con acierto el futuro. Yo creo que

además de los problemas concretos de nuestro tiempo, existen causas mucho más lejanas y decisivas

En el fondo de la problemática de la música en la Iglesia, se oculta el eterno conflicto de la ambivalencia de la música en sí misma: la música es de origen teológico, pero al mismo tiempo puede ser impía, ilegítima. Es decir, si por su origen tiende a la alabanza, a la evocación del nombre de Dios, por su esencia disipada y vivaz puede llegar a desbordarse fuera de toda palabra, de todo nombre y de todo contenido, adoptando formas que nada tienen que ver con sus formas originales.

Ya en Israel, la sobreabundancia de la música, bajo la influencia del culto orgiástico de Canaán, creó formas extranjeras, que hicieron estallar la cólera de Amós ("Aborrezco el ruido de vuestros cantos, no escucharé el sonido de vuestras cítaras". 5,23).

Por eso, por su esencia dinámica, por sus formas sin concentración, sin límites, la música fue mirada siempre con recelo en la Iglesia. Abundan al respecto los textos de los S.S. Padres.

Durante los primeros siglos la música litúrgica se redujo a una simple salmodia o recitación cantada ("cantillation"), imitación o mejor, continuación de los cantos del Templo y de la Sinagoga (después de la destrucción del Templo-año 70 d. C.- desaparece toda huella de instrumentos en la liturgia sinagoga).

San Pablo nos habla de "salmos, himnos y cánticos espirituales" (Efe. 5, 18-20) La Iglesia primitiva se esforzó por preservar el culto de toda reminiscencia pagana, como aquel canto "quod in funere laudandi gratia cantatur ad tibiam", lo mismo que los instrumentos musicales de la cultura greco-romana.

Las "constitutiones apostolicae" del siglo IV representan ya una organización de la liturgia del Oficio de la Misa. Al mismo tiempo que se construían las grandes basílicas, se desarrollaba el culto externo; y el canto, hasta entonces simple plegaria, se transforma poco a poco en canto artístico. Aparece el canto antifónico, introducido en Occidente por S. Ambrosio, quien, a su vez, fue un entusiasta, propagandista de los *himnos*, exclusivos hasta entonces de la liturgia oriental (siria o bizantina).

El Concilio de Laodicea, ante la proliferación de los himnos como arma peligrosa en manos de los herejes, prohibió los *himnos idióticos*-privados-, permitiendo únicamente los sacados de las SS. Escrituras.

Se puede afirmar que en Occidente hubo uniformidad litúrgica hasta el siglo V. A partir de entonces, al mismo tiempo que el canto de la Iglesia Romana, y bajo un mismo fondo común, se fueron desarrollando el canto Ambrosiano, el galicano y el visigótico o mozárabe. Era monódico, sin ningún acompañamiento de instrumentos (el órgano fue admitido en la Iglesia entre el siglo IX y XI).

El canto romano recibió un gran impulso con S. Gregorio M. (540) quien emprendió la gran reforma litúrgica-musical de selección y recopilación. Fundó la Schola Cantorum de Roma. El año 595 enviaba al monje Agustín a Inglaterra llevando los libros necesarios para el culto y la liturgia (*Antiphonarium y Missalem-librum*).

En la época carolingia, el canto galicano era abolido por la LEX ROMANA que imponía el canto y la liturgia de Roma tanto en Francia como en la provincia tarraconense.

El canto visigótico de Aragón, Castilla y León no pudo ser abolido hasta el siglo XI, y después de una lucha enconada y grandes esfuerzos por parte del Papa Gregorio VII.

La abolición de estas liturgias (que representa una verdadera catástrofe para la música sacra europea), coincidió con la notación *diastemática* del canto gregoriano que logró difundirse rápidamente e imponerse en todas las Iglesias de Occidente.

El renacimiento, con su afirmación del hombre frente a la sociedad teocéntrica medieval, abrió nuevos caminos a los espíritus creadores fuera de la liturgia, en la que quedaba confirmado el canto gregoriano, cada vez más mutilado, falsificado y desprestigiado por la rutina de clérigos, sacristanes y canónigos...

Por otra parte, si el pueblo, en los primeros siglos, había participado con simples aclamaciones y "ritornellos" o antifonas sencillas, quedaba ahora totalmente excluido del canto litúrgico con la canonización en Trento de la polifonía palestriniana.

La crisis general de la Iglesia al contacto con el mundo posrenacentista, acrecentada a su paso por la Revolución Francesa, desemboca en una desconfianza y un aislamiento cada vez más profundo entre las relaciones de la liturgia y las demás manifestaciones artísticas. Esto explica la mediocridad de la música litúrgica del siglo XIX.

La reacción llegó con la Reforma de S. Pío X. El "motu proprio" (Tra le sollecitudini) del 20 de noviembre de 1903 es ambivalente como toda reacción humana.

Como valor positivo, es preciso señalar su insistencia en la *calidad artística* que debe adornar toda composición litúrgica, así como en la *participación* activa del pueblo en el canto. Nadie puede negar tampoco que este documento contribuyó a la restauración (iniciada ya por los monjes de Solesmes) de las melodías gregorianas y de la polifonía clásica.

En cambio, el rigor con que se combatieron los abusos contribuyó al empobrecimiento de la música litúrgica moderna. Una uniformidad grisácea es la característica más acusada de las composiciones litúrgicas en la primera mitad del siglo XX.

La expresión musical verdaderamente viva en materia religiosa se lleva a cabo al margen de la liturgia...

Una vez más la historia nos brinda lecciones serias que debemos aprovechar.

El espíritu creador acepta las indicaciones positivas, pero rechaza las cortapisas inflexibles, impuestas por el miedo a los abusos. Es preciso correr el riesgo inherente a todo valor humano.

A partir del *motu proprio* de 1903 se multiplica la legislación eclesiástica en materia musical. Esta legislación no siempre ha evolucionado al ritmo de la vida ni de los signos de los tiempos, como debiera hacerlo toda legislación que pretenda ser eficaz, y ordenar el movimiento vital de su desarrollo de acuerdo con el principio: "la ley existe para el hombre, no el hombre para la ley".

DOCUMENTOS DE LA SANTA SEDE *

Los documentos de este período anterior al Concilio Vaticano son los siguientes:

La Constitución "Divini cultus sanctitatem" del 20 de Diciembre de 1928, de Pío XI para conmemorar el 25 aniversario de la proclamación del "*motu proprio*" de Pío X.

La Encíclica "Mediator Dei" del 20 de Noviembre de 1947 de Pío XII, gracias a la cual, el movimiento litúrgico emprendido recibe una sanción oficial. Este Documento representa ya una apertura, tímida todavía, a los problemas litúrgico-pastorales de nuestra época.

La encíclica "Musicae sacrae disciplina" del 25 de Diciembre de 1955, 50 años después del *motu proprio*. El mérito de esta encíclica consiste en haberse enfrentado claramente con los problemas y haber dado una primera solución.

* No citamos los innumerables discursos y mensajes de los Papas, el último de los cuales de Pablo VI ha sido dirigido al Congreso Nacional de Música Sacra en Génova (septiembre de 1973). Es un llamamiento a los compositores y al mantenimiento del canto gregoriano.

La Instrucción "De musica sacra" (1958) publicada un mes antes de la muerte de Pío XII.

Finalmente la Constitución "De sacra liturgia" del Concilio Vaticano II, del 4 de Diciembre de 1963, que lleva a su culminación el principio fundamental del *motu proprio*: la participación de la asamblea (c. VI), con todas sus consecuencias.

A partir de entonces la música litúrgica recibe un gran impulso. Pero lo curioso es que esta renovación está impulsada no por los músicos (cogidos de improviso), sino por los liturgistas que lograron convencer al Concilio de que era necesario adoptar las lenguas vivas para una mejor participación.

Ello exigió un cambio total y rápido de la música litúrgica, desde el momento en que era necesario "musicalizar" los nuevos textos en lengua vernácula, y acomodarse a la nueva concepción de las estructuras.

Después del documento conciliar, la más importante intervención legislativa en materia musical, es la Instrucción "Musicam sacram" del 5 de Marzo de 1967¹, que no es más que la aplicación concreta de la Constitución conciliar sobre la música litúrgica.

Todos conocemos las dificultades que ha suscitado esta aplicación, así como el antagonismo —por no calificarlo de lucha abierta— desencadenado entre músicos y liturgistas.

Nunca fueron tan activos los organismos respectivos.

ORGANISMOS Y CONGRESOS

Los unos, bajo la égida del P. Gelineau, fundaron el grupo de estudios "Universa Laus", con sede en la ciudad suiza de Sion.

Su objetivo es ante todo buscar resultados prácticos: más que hacer música, pretenden presentar y juzgar la música que se ha hecho. Anteponen la "estética de la funcionalidad litúrgica" a la "estética puramente musical". La perfección de la música litúrgica está en la transparencia de su mensaje.

"Universa Laus" ha organizado Congresos de resonancia verdaderamente internacional como el de Pampiona (1967)², el de Tu-

1. El autor publicó un comentario a la Instrucción en *Estudio Agustiniano* 2 (1967) 283-302.

2. Véase una reseña del Congreso en *Estudio Agustiniano* 3 (1968) 123-128.

rín (1969), Essen (1970), y ya está organizando el próximo que tendrá lugar en Estrasburgo del 20 al 5 de septiembre de 1974.

Se puede decir que esta organización internacional es la única que con su apertura y entusiasmo está trabajando positivamente por la renovación litúrgico - musical.

Los otros, en una postura conservadora, crearon la "Consociatio musicae sacrae" con sede en Roma y agrupados en torno a la prestigiosa figura del entonces presidente del Instituto Pontificio de Música Sacra, Ms. Higinio Inglés, ya fallecido. También estos han celebrado varios congresos, el último de los cuales, a nivel ya nacional, ha tenido lugar en Milán (1973).

Su concepto de la "bondad de formas" es más estricto y puramente musical.

Dentro del ámbito nacional español, sólo últimamente han comenzado a inquietarse los organismos "oficiales".

En enero del 73 la Comisaría de la música convocó en Alicante un seminario sobre "El compositor en España; su problemática".

Del 22 al 26 de mayo del mismo año, organizado por la Dirección General de Bellas Artes, a través de su Comisaría General de la Música, se ha celebrado otro seminario sobre "La Música en la Iglesia, hoy; su problemática". Las sesiones se desarrollaron en el Palacio de Fuensalida. Y el contenido del seminario fue estudiado a través de las siguientes ponencias:

"La creación musical desde el Concilio Vaticano II", por Miguel Alonso; "Posibilidades vocales e instrumentales en la música litúrgica", por Carmelo Bernaola; "El canto gregoriano, la polifonía y la música antigua" por Ismael F. de la Cuesta; "Responsabilidades del compositor ante la música litúrgica", por Cristóbal Halffter; "Los medios de difusión al servicio de la música litúrgica", por Tomás Marco; "La Asamblea en relación con el canto litúrgico", por Oriol Martorell; "Los nuevos textos litúrgicos en orden a su musicalización", por Andrés Pardo.

Actuó de secretario Manuel Angulo y la Dirección estuvo a cargo de Antonio Iglesias.

Después de la exposición de las ponencias y de los coloquios

subsiguientes, a fin de ser elevadas a la Superioridad, se llegó a las siguientes

C O N C L U S I O N E S

PRIMERA.- Denunciar y rechazar, en general, la mala calidad estética y técnica de la amplia producción litúrgico-musical actual, mayormente difundida en estos últimos años.

SEGUNDA.- Estimar la necesidad de una investigación y selección del pasado que, por sus valores actuales, en cuanto a texto y a música, sea publicado y difundido en orden a una inmediata utilización litúrgica.

TERCERA.- Crear nuevos textos con funcionalidad litúrgica y actualidad de lenguaje que puedan ser musicalizados y servir para celebraciones de todo un tiempo litúrgico y de las fiestas principales.

CUARTA.- Comprometer a los compositores más significados, mediante encargos, concursos, etc., a fin de crear un repertorio digno por su calidad artística y apto para las celebraciones litúrgicas.

Para facilitar esta tarea, el compositor será debidamente informado.

QUINTA.- Recomendar una estrecha coordinación entre la Comisión Episcopal de Liturgia (Secretariado Nacional de Liturgia) y la Dirección General de Bellas Artes (Comisaría General de la Música) para un desarrollo más eficaz de la anterior Conclusión.

SEXTA.- Constituir alguna iglesia de determinadas ciudades en centro de experimentación de las nuevas creaciones litúrgico-musicales. Estas celebraciones serán ampliamente difundidas y constataadas.

SEPTIMA.- Señalar la imperiosa necesidad de formar debidamente a directores o responsables del canto litúrgico en los aspectos técnicos y pedagógicos de su función.

OCTAVA.- Manifestar un criterio de utilización en el templo de los actuales medios electroacústicos y audiovisuales (disco, cine etc.) siempre y cuando no se disponga de los deseables elementos humanos, y dichos medios y su contenido tengan una admisible catego-

ria técnica y artística, de acuerdo con unos criterios de selección litúrgico-musical.

NOVENA.- Lamentar la escasa o nula formación musical y artística que se imparte en los centros de formación eclesiástica, causa principal de cuanto se dice en la Conclusión Primera.

A propósito de este Seminario de Toledo, son muy interesantes las declaraciones de M. Alonso y de C. Bernaola, aparecidas en *VIDA NUEVA* del 8 de septiembre de 1973 (n.º 897).

Aparte de los organismos oficiales, también las entidades particulares tratan de enfrentarse a los problemas, organizando cursillos, encuentros etc., como el celebrado a finales de abril en la Abadía del Valle de los Caídos, para Religiosas. El tema musical de orientación teórico-práctica tuvo cuatro conferencias.

Mucha mayor trascendencia tienen, a mi entender, los ENCUENTROS DE COMPOSITORES organizados por el Monasterio de Montserrat, a nivel internacional, tanto por la valía de los compositores allí presentes, como de las obras presentadas.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL DE COMPOSITORES DE MONTSERRAT *

El primer Encuentro había tenido lugar en 1968. El segundo acaba de celebrarse en la semana de Pentecostés (1 al 7 de Junio de 1973).

El fin propuesto por los monjes de la famosa Abadía, siempre inquietos frente a los problemas musicales, es excelente: despertar el interés de los compositores profesionales hacia la liturgia, y descubrir nuevas obras litúrgicas de auténtico valor musical.

Es preciso confesar que los resultados no han sido del todo satisfactorios. En primer lugar, parece ser que el presupuesto de las "obras de encargo" unido al de la organización técnico-administrativa, es superior a la economía del Monasterio.

Por otra parte, las obras presentadas, alcanzan verdadero valor artístico, pero se escapan, en general, del cuadro litúrgico, para acercarse a la Paraliturgia o al Concierto Sacro.

Quizás la obra más accesible fuese el "Propis del temps d'Ad-

* El autor de este artículo fue invitado personalmente a tomar parte en este Encuentro.

vent", para órgano y coro, del célebre compositor F. Mompou, gran maestro de la sencillez y del detalle. Si bien concede al pueblo una pequeña participación, exige no obstante un buen coro mixto avezado a dificultades sonoras.

Digase lo mismo de la "Vigilia de Pentecostés" presentada por el compositor suizo Vic Nees, verdaderamente impresionante de fuerza y recursos vanguardistas, pero accesible únicamente a grandes escolanías como la del Monasterio de Montserrat que la interpretó.

Hubo otras obras de encargo, como las del gran compositor checo Petr Eben (1929) y del rumano Tausinger (1921), así como del joven alemán Dieter Schneber, que representan un hito en la música sacra contemporánea, pero decididamente fuera del concepto litúrgico conciliar.

Los aspectos positivos que merece la pena resaltar de estos encuentros son:

1) haber testimoniado ante los compositores de verdad el interés de la Iglesia por conseguir para la liturgia obras de calidad. 2) servir de ocasión para contactos personales, y de estudio de los problemas que presenta la composición litúrgica actual. 3) conseguir la incorporación de compositores y corales al movimiento litúrgico por medio de la música.

PROPOSICIONES

He aquí, en conclusión, los puntos de vista del, llamémosle, Grupo de Montserrat, concretados en las siguientes Proposiciones.

A. Promover para el culto y demás manifestaciones religiosas la música de mejor calidad posible, interesando a los músicos profesionales más calificados.

B. La consecución de este objetivo requiere las siguientes precisiones:

1) la cuestión no es "cómo introducir tal o cual música en la liturgia", sino "cómo hacer para que la música se convierta en componente de la celebración y bajo qué formas nuevas"...

2) tratándose del culto, es preciso partir no de la música, sino del culto, lo que hace urgente un entendimiento entre músicos, poetas y liturgistas³.

3. Aquí se ve la mano del P. Gelineau, presente también en el Encuentro.

3) siendo muy difícil de definir los criterios de "música buena",

sería más exacto hablar de una *música significativa* de los valores que quiere expresar la asamblea.

4) la música cultural está inserta en la cadena: función-forma-significado.

C. La orientación del trabajo, dados estos supuestos, puede concebirse así:

1) la influencia del Grupo se concentrará en suscitar, animar y hacer funcionar un "*organismo interdisciplinario*" compuesto de especialistas competentes en las diversas materias interesadas.

2) la Abadía de Montserrat continuará prestando su *ayuda moral* y el *lugar material* de los encuentros.

3) los compositores interesados podrán considerar estos encuentros como una especie de seminarios donde encontrar los elementos necesarios para una oportuna puesta al día.

4) es de desear una estrecha colaboración con los organismos ya existentes, a todos los niveles, para proceder a una acción concertada.

D. Bajo el punto de vista práctico se aprobaron las siguientes disposiciones;

1) el Grupo, en razón de sus características especiales continuará llamando a los buenos compositores, invitándoles a escribir para futuros encuentros periódicos, en función siempre de una comunidad concreta, de sus necesidades de plegaria y de los medios de que dispone.

2) la fórmula "de encargo" retribuido parece susceptible de revisión, en la medida en que los sentimientos hacia la vida de la Iglesia superen las exigencias de la profesión musical, pudiendo concebirse la participación personal como un elemento de enriquecimiento técnico.

3) El Comité ejecutivo será el encargado de prever el financiamiento de los encuentros (materiales, retribución de los instrumentistas, gastos de administración etc...) teniendo en cuenta las aportaciones ofrecidas por las naciones participantes.

4) además del Comité ejecutivo, se crea el *Consejo* que dirigirá la política del Grupo. La composición de este Consejo tratará de ser representativa. Para eso se invitará a formar parte de él a un miembro de "Universa Laus" y a otro de "Societas liturgica", además de otras personalidades por designar.

5) para asegurar el contacto necesario entre los miembros del grupo se hará circular periódicamente un boletín con toda clase de información sobre la marcha, obras nuevas, publicaciones y experiencias, conciertos y discos etc...

6) se invita a los miembros a colaborar con una *cuota*, que será el signo material de su adhesión al trabajo común.

7) M. Joan Casals, Director de coro, se ha prestado a llevar el *Secretariado* del Grupo.

PANORAMA ACTUAL

Después de 10 años de experiencias, ensayos, congresos y luchas entre los diversos organismos implicados en la aplicación de la Constitución Conciliar, ¿cuáles han sido los resultados tangibles en el campo de la música litúrgica?

Como aportación *positiva* es preciso reconocer la evidencia de una mayor participación popular; el esfuerzo por estudiar más profundamente la función propia de los diferentes textos litúrgicos; la implantación del diálogo entre solista y asamblea o entre coro y asamblea; el estudio de la melodía como emanación viva de la fuerza expresiva del texto sacro (este ha dejado de ser un pretexto para un desarrollo musical).

El empleo de las lenguas vernáculas ha obligado a analizar más minuciosamente los textos y su función especial en la celebración.

Por otra parte, el ritmo, nuevo signo de nuestro tiempo, al invadir la liturgia, al menos en las asambleas juveniles, ha contribuido a crear un ambiente festivo de vitalidad y entusiasmo⁴

Como contrapartida es preciso reconocer con los especialistas, aunque algunos exageren las expresiones ("música indigna", "fétida..."), el empobrecimiento general de la música litúrgica actual.

Esta pobreza artística se debe, a mi juicio, a las causas siguientes:

- 1) abandono total del gregoriano (punto modélico de referencia)
- 2) abandono de la polifonía,
- 3) deserción de los coros y escolanías de las iglesias (¿deserción provocada por la miope visión de los pastores?),

4. Véase "Música rítmica en la liturgia": *Estudio Agustiniiano* 6 (1971) 263-268.

4) creación precipitada de nuevas melodías o, peor, simples adaptaciones hechas por personas no preparadas,

5) la reserva y desconfianza de los compositores profesionales desanimados por la banalidad artística impuesta por los liturgistas en los primeros momentos de la aplicación conciliar,

6) admisión indiscriminada de toda clase de música "ligera" en todos los ritmos y estilos, alimento sucedáneo servido por la Radio y Televisión en cantidades fabulosas, y devorado con ansia por la masa. Este "transplante" está creando en la iglesia una atmósfera idílica e ilusoria de sensual apaciguamiento (propio de la música ligera), pero sin la fuerza ni la virilidad que exige la rigidez del compromiso,

7) Comercialización y monopolio de una o dos Casas discográficas, que imponen su propaganda, sus discos y sus libros, al margen de la Comisión Nacional de Música litúrgica,

8) horizontalidad y naturalismo (salvación del hombre por el hombre) de muchos textos, que se van introduciendo en nuestras asambleas juveniles especialmente.

LLAMADA A LOS COMPOSITORES

He aquí a grandes rasgos, el panorama actual de la música en la iglesia.

¿Hasta cuándo los compositores profesionales van a seguir al margen de este movimiento irreversible?

Tanto la Constitución Conciliar (n.121), como la Instrucción *Musicam sacram* (n.53-59) urgen a los compositores a poner su don profético y creador al servicio de la comunidad de creyentes, a desarrollar el arte de hoy al servicio de una liturgia viva... pero respetando siempre los principios de participación y funcionalidad.

Cierto que la aplicación de estos principios plantea a los compositores problemas muy difíciles.

El uso de las lenguas vernáculas exige que los nuevos cantos broten del propio genio de cada lengua. Las adaptaciones de canciones nacidas del genio de otra lengua (por ej. de los negros spirituales americanos, o del latín), deben ser rechazadas como solución definitiva.

Otro problema muy arduo es el planteado por las nuevas estructuras de la celebración litúrgica dentro de la reforma (toda-

vía en marcha), y por el concepto formado acerca de la función de cada canto en el culto.

Es sabido que la mayor parte de los compositores profesionales (en especial los laicos) desconocen estas nuevas estructuras.

Por ejemplo, la fluidez de la celebración exige no alargar por razones exclusivamente musicales, los momentos en que la música es simple acompañante de un rito (procesión de entrada, ofertorio, comunión...) En cambio el Gradual, que es en sí mismo un rito, debe tener una mayor amplitud; así como el Alleluya debe conservar su carácter animado y popular...

Esta ignorancia de las estructuras y de la funcionalidad por parte de los compositores ha obligado en cierto modo a los pastores a buscar por su cuenta una solución musical de acuerdo con las exigencias pastorales, aun a sabiendas de su inferioridad técnica.

Si algún mérito tiene esta música "pastoral" es el de haber despertado en los compositores la conciencia del valor pastoral del canto.

A estas alturas ya de la renovación, cumplidas las primeras experiencias músico-pastorales, de la mano de la música ligera, y pasada la euforia rítmica —primera etapa de valores primarios—⁵ es hora ya de reconocer la misión del compositor, que se me antoja decisiva y profética.

Es preciso que los responsables pongan en él su confianza, y le den el tiempo y los medios necesarios para que experimente las estructuras precisas en el diálogo entre solistas, coro y asamblea, para que ensaye diversos instrumentos y estilos diferentes.

Pero sobre todo se impone un diálogo constante entre los compositores y los especialistas en liturgia pastoral.

Es igualmente muy importante que el compositor conozca perfectamente las condiciones de la comunidad local, para adaptarse a sus posibilidades, con vistas a una participación efectiva.

Por medio de fórmulas diversas para organizar el diálogo entre solistas, coro y asamblea, el compositor invitará a la asamblea a intervenir, a escuchar, a participar y a entender el texto.

Teniendo en cuenta el relieve que debe darse al texto, será la *monodia* el lenguaje habitual de la asamblea, pudiendo reservar para el coro la parte polifónica, pero sin olvidar que, intervenga el coro

5. Véase *Estudio Agustiniiano* 6 (1971) 263-268.

o el solista, lo esencial es que el texto llegue inteligible a toda la asamblea.

Estamos seguros que en esta segunda etapa de la renovación músico-litúrgica, que tanto nos preocupa a todos, los compositores profesionales se decidirán a tomar parte más activa y brillante.

Un indicio alentador lo constituyen las decisiones de los últimos congresos y encuentros de compositores, que hemos comentado.

Nunca había sido tan decisivo ni tan necesario el rol del compositor en la liturgia.

JULIAN EZCURRA

San José y el Evangelio de la Infancia

XI Semana de Estudios Josefinos

(11 - 14 septiembre 1973)

Desde 1951, la Sociedad Iberoamericana de Josefología viene celebrando indefectiblemente, cada dos años, sus Semanas de Estudios Josefinos. Son conscientes los integrantes de esta Sociedad del camino recorrido desde hace casi un cuarto de siglo y de que no es idéntico el ambiente teológico de hoy al que reinaba antaño. Incluso ven como natural la extrañeza que en determinados sectores pueda provocar hasta la misma existencia de un grupo de escrituristas, teólogos, historiadores, consagrados al esfuerzo de iluminar el papel que a José le fue confiado en el misterio de la salvación. La reacción no ha sido ni el susto ni el abandono, sino la renovación del planteamiento.

En concreto, la XI Semana de Estudios Josefinos, celebrada en Zaragoza por coincidir el de su celebración con el Año del Pilar, de los días 11 al 14 de septiembre de 1973, ha tenido como tema central el estudio de San José, tal como aparece en los dos primeros capítulos del Evangelio de San Mateo; es decir, en lo que integra el "Evangelio de la infancia", donde San José —y son los exegetas protestantes los que primero han llamado la atención sobre el fenómeno— actúa como verdadero protagonista.

1. *Mt 1-2. Evangelio y teología.*— El planteamiento, por tanto, partió de las ponencias de los escrituristas. En primer lugar, el P. Román Llamas (Prof. de Escritura, Salamanca), se enfrentó con el hecho fontal de este "Evangelio": el anuncio a José, tal como irrumpe en Mt y comparado con los restantes anuncios del Antiguo y del Nuevo Testamento, en un esfuerzo por llegar a desentrañar la problemática histórica de un género peculiar. El P. Severiano del Paraná (Prof. de Escritura, Comillas) ofreció una panorámica del complicado estado de la cuestión en su ponencia "Teorías actuales acerca de este anuncio, sus traducciones y críticas de las mismas".

Otro de los datos 'significativos' del Prólogo de Mt radica en la imposición del nombre de Jesús. El P. Antonio Augusto Tavares (Prof. de Teología del Nuevo Testamento, Univ. de Lisboa), y a ba-

se de datos no sólo evangélicos, sino también extrabíblicos, fijándose en las fuentes de Mt. en sus niveles expuso de manera exhaustiva lo que, tanto para la mentalidad hebrea como para el contexto de los designios de Dios, supuso esta prerrogativa paternal de *dar* el nombre a Jesús. Quizá el subfondo de casi todo radique en la intencionalidad davídica que envuelve a estos dos primeros capítulos del Evangelio, explicada en la para Mateo necesaria conexión de Jesús con David, con todo el acompañamiento de transmisión de derechos y prerrogativas, como expuso el *P. José Antonio Carrasco* (Director del Centro Josefino Español), en "La genealogía de Cristo en Mt. 1, 1-17 y sus implicaciones teológicas".

Sólo partiendo de la luz bíblica es posible ver el contenido del sentido teológico de San José. Evitando deliberadamente cualquier viso de "constructivismo" o el de dar alas a la sospecha de que se edifique sin el fundamento cristocéntrico, en la Semana se ha visto claro que el esposo de María es un personaje que a su vez tiene su sentido sólo en orden a Jesús. Esta correspondencia fue el tema presentado por el *P. Francisco de P. Solá* (Prof. de San Cugat del Vallés) en "Mt 1-2 y las relaciones que establecen entre José y el misterio de Cristo". Partiendo también del dato bíblico, *D. Laurentino M. Herrán* (Prof. de la Universidad de Navarra), vio las conexiones de José con determinadas realidades eclesiales de nuestros días y de siempre (la virginidad concretamente).

2. *San José de los teólogos.*- Bajo esta perspectiva bíblica, se ha intentado rastrear la interpretación que los teólogos han hecho de Mt. 1-2. Y ante la imposibilidad de hacerlo con todos, se ha creído más conveniente indagar la doctrina de tres, eminentemente representativos y encuadrados en épocas dispares. De la Edad Media, no podría ser menos, se ha estudiado el contenido del gran maestro, en la ponencia del *P. Fernando Soria* (Prof. en la Facultad de San Gregorio, Valladolid): "San José en Mt. 1-2 según los comentarios de Santo Tomás". Es indudable el prestigio de que gozó Alonso de Madrigal (1500-1556) y el influjo que ejerció en su mundo teológico-escriturístico y en el posterior, en aquel tiempo antagónicamente opuesto al anterior del Medievo y que fue el Renacimiento; el *P. Angel Luis Iglesias*, especialista de esta figura llena de sugestión, desentrañó el inmenso material del incansable Tostado en "San José en Mt 1-2 según el pensamiento del Tostado". Y un teólogo del Barroco, hoy casi olvidado, pero muy leído en sus días: Pedro Morales (1538-1614). Entre sus obras, la más destacada fue precisamente su comentario "In Caput Primum Mataei", cuyo objetivo josefino ex-

puso críticamente el *P. Luis Rodríguez Martínez* (Centro Josefino, Valladolid).

A caballo entre la teología y la más bella creación poética milita la obra de Bautista Mantuano, una de las figuras señeras del Humanismo, y al que el propio Lutero confiesa haber leído con verdadero fervor. San José es una figura central en su libro quizá más conocido "Parthenicae Marianae", cuya expresión josefina, mitad ensoñación poética, mitad pura teología, presentó el *P. Simeón de la S. F.* (Prof. de Archivo Vaticano y del Teresianum).

3. *San José del pueblo cristiano.*- En otro ámbito, no menos decisivo para la vida de la Iglesia, es indudable el papel que ha tenido en la devoción a San José el pueblo cristiano, con fino instinto y su sentido peculiar. Interesa ir viendo, a base de monografías, la presencia josefina en estas expresiones. El *P. Jesús M. Palomares Ibáñez* (Prof. de la Universidad de Valladolid) hizo un recorrido completo de algo muy indicador: los libros, folletos, etc. que con San José por tema aparecieron en Iberoamérica desde el siglo XVI hasta el XVIII, como un termómetro gráfico para pulsar la sensibilidad de los lectores seculares y del atractivo que para el nuevo arte supuso el esposo de María. Más localizada la ponencia del *P. Luis Suárez CMF.* se centró en el culto a San José en aquella complicada e interesante Granada del tiempo de Fray Hernando de Talavera. Desde otro ángulo el *P. José de Jesús María* (Vicedirector del Centro Josefino Español), quiso ver la proyección hondamente social y humana que José ha tenido en la tarea asistencial de la Iglesia, a través de las cofradías populares que bajo su advocación funcionaron en Valladolid y provincia durante toda la Edad Moderna.

TEÓFANES EGIDO

*Secretario de la Sociedad Iberoamericana
de josefología*

LIBROS

Sagrada Escritura

ADAM, A.- BURCHARD, C., *Antike Berichte über die Essener*. Walter de Gruyter, Berlin 1972, 2.^a ed. 20 x 12, VIII- 88 p.

El libro recoge los testimonios de los antiguos escritores en sus lenguas originales sobre los esenios de Palestina y los Terapeutas de Egipto. Esta segunda edición, preparada por Burchard tiene varias cosas nuevas: tiene tres nuevos testimonios. Se citan, además, lugares paralelos tomados de los escritos de Qumram y se añade una amplia bibliografía sobre los esenios y Qumram. No se cita L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumram*, Torino 1971. Dado el interés que han suscitado los descubrimientos de Qumram, es muy útil disponer de una manera cómoda de este cúmulo completísimo de testimonios.— C. MIELGO

BEEGLE, D. M., *Moses, the Servant of Yahweh*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 1972, 22 x 15 368 p.

El autor se confiesa discípulo y deudor del gran Albright, y ciertamente tiene las características de los trabajos de este famoso maestro: sacar partido de los descubrimientos arqueológicos para iluminar la historia antigua de Israel. Al mismo tiempo usa moderadamente de la crítica documental. Sin embargo, dudamos mucho de que Albright firmara esta obra. A nuestro juicio, la obra es excesivamente fundamentalista y confía mucho en la historicidad de las Tradiciones antiguas de Israel. Querer escribir una biografía de Moisés, es ciertamente un atrevimiento audaz. No cabe duda de que la posición de M. Noth es excesivamente radical, pero dudamos de que la mejor manera de corregir sus errores sea confiar ingenuamente en la historicidad de las tradiciones. Preferible hubiera sido ponderar bien las razones que mueven a los autores del método "Historia de las Formas". El camino seguido por el autor, a nuestro juicio, no tiene salida.— C. MIELGO

BLANK, J., *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*. Herder, Freiburg 1972, 20,5 x 13,5, 150 p.

El libro se compone de tres artículos anteriormente publicados, que tienen un tema común: Jesús de Nazaret. El Cristo de la fe y el Jesús de la historia es el tema del primer artículo, mientras que la Etica de

Jesús y la Iglesia en relación con el Jesús de la historia son el objeto de las dos partes siguientes. El libro es de divulgación; de ahí la falta de bibliografía y aportación de pruebas a las afirmaciones que se encuentran en el libro. Sin embargo, se nota fácilmente el amplio conocimiento que el autor tiene de los temas tratados. En ocasiones se nos antoja demasiado propenso a la escuela bultmaniana, por ejemplo en los títulos dados a Jesús. Pretender llegar a la autoconciencia de Jesús a través de los títulos que la comunidad cristiana le ha dado es precluirse el camino para llegar a lo que Jesús pensaba de sí mismo (pp. 76-88). ¿No hubiera sido mejor servirse de las palabras de Jesús acerca del seguimiento y discipulado, de su crítica de la ley y de su anticonformismo? Estas palabras, aparentemente inocuas, globalmente consideradas, dicen más acerca de la conciencia histórica de Jesús, que los títulos. Por lo demás, el libro expone más el impacto de la doctrina de Jesús que su historicidad. Y, en este sentido, ofrece puntos de vista que, sin ser nuevos, resultan interesantes.— C. MIELGO.

BOWKER, J. *Jesus and the Pharisees*. University Press, Cambridge 1973, 22 x 15, 112 p.

El autor, especialista en la literatura rabinica (ya publicó *The Targums and Rabbinic Literature*) ofrece este estudio sobre Jesús y los Fariseos. Lo que pretende el autor es, sobre todo, individuar este grupo dentro de las corrientes del judaísmo. Y esta empresa no es cosa fácil. Considerarles sin más como los predecesores de los rabinos, es imposible, ya que en los escritos de éstos se encuentran ataques tan feroces contra los *perushim* como los del Evangelio. Generalmente llaman a sus predecesores *hakamim*. En la primera parte o introducción trata de definir la fisonomía espiritual de los fariseos sirviéndose de las fuentes disponibles: su origen, su división del grupo de los *hakamim*. Seguidamente analiza las menciones que hace Mc de los fariseos y encuentra que su descripción corresponde perfectamente a los fariseos en período de transición entre el grupo de los *hakamim* y los *perushim* de las fuentes rabinicas. Luego trata del proceso de Jesús: los posibles motivos de acusación, la razón de su condena y la participación de los diferentes grupos judíos en el proceso. La segunda parte ofrece una nota adicional sobre la controversia entre los fariseos y saduceos. Finalmente en la parte tercera presenta la parte documental: los textos griegos y semíticos que se refieren a los fariseos en traducción inglesa. Esta parte es muy importante y provechosa, ya que hace accesibles buen número de fuentes difícilmente localizables. Una escogida bibliografía y buenos índices cierran el volumen.— C. MIELGO.

EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*. Neukirchener Verlag. Neukirchen-Vluyn, 1972, 23,5 x 16, 322 p.

Como gran exponente de su erudición y espíritu de penetración. G. Eichholz nos ofrece este documentado estudio sobre la teología paulina en función de la situación existencial del apóstol de las gentes e íntimamente relacionada con el núcleo de verdades que constituyen la cristología paulina. Más que un manual de teología paulina, contiene una serie de reflexiones o instrucciones sobre las ideas madres de la cristología paulina, justificación y fe, principios morales, cometido y fronteras de la Ley antigua, Iglesia e Israel, situación angustiosa de paganos y judíos ante la ira de Dios, etc. El hecho de que casi todos analicen una relación, es decir, profundicen un concepto o hecho a la luz de la situación ambiental de Pablo, nos confirma en que el libro se convierte en criterio

de interpretación para los restantes aspectos de su teología. De este modo el volumen cobra un significado e importancia singular. Presentado de manera clara y esmerada, se concluye con sendos índices.— C. MIELGO.

ERNST J., *Schriftauslegung*. F. Schönigh, Paderborn, 1972, 24 x 16, 412 p.

Se trata de una compilación de estudios —publicados en su mayor parte en *Theologie und Glaube*, 60, 1970— de renombrados autores (J. Ernst, O. Kuss, G. Richter, A. Sand, F. Schröger, J. Eckert), que tiene como común denominador “la interpretación de la S. Escritura”. Se trata ciertamente de un tema apasionante, puesto que aún no se ha logrado encontrar la llave mágica que capacite para su comprensión perfecta y global. De ahí las diversas tentativas y métodos de interpretación. Consciente de ello, J. Ernst, organizador de la obra, no intenta desarrollar nuevos principios hermenéuticos ni ofrecer un estudio sistemático de los resultados y adquisiciones en este aspecto. Presenta más bien cómo un grupo de exégetas se enfrenta con este problema y cómo sus aportaciones pueden ayudar a quienes reflexionen sobre el tema y traten de adentrarse en el espíritu de la Escritura. Por eso su intento y el recurso a la selección de artículos que versan sobre los métodos interpretativos de los mismos autores neotestamentarios, son del todo laudables. La Editorial F. Schönigh nos brinda una esmerada presentación, que hace más grata y cómoda su lectura.— C. MIELGO.

FEULLET, A., *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*. Edit. de Paris, Paris 1972, 21 x 15, 223 p.

El autor, rogado por la Comisión Internacional de Teología, de la que es miembro, publica este estudio exegético-teológico sobre el sacerdocio de Cristo y de sus ministros. Se cree en la obligación de advertir que el estudio no es polémico. Consciente de que el tema es agudamente discutido y de que el sacerdocio ministerial, como distinto del sacerdocio de los fieles, es puesto en entredicho, el autor interroga la S. Escritura para buscar luz sobre la naturaleza y función sacerdotal tanto de Cristo, como de los apóstoles y de sus sucesores. Pero el libro se diferencia de todos los escritos en los últimos años. La principal novedad es que no se enfrenta con la carta a los Hebreos, sino con Jn. 17, es decir, con la llamada oración sacerdotal. En el p.^{er} capítulo trata de la orientación litúrgica de Jn 17 y de la atribución a Cristo de la función sacerdotal. Seguidamente, y es el capítulo más inesperado, relaciona la oración con la liturgia judía de la Fiesta de la Expiación. Puestas así las bases, el cap 3 trata del sacrificio y del sacerdocio de Cristo y en el cap. 4 expone el sacerdocio de los ministros de Cristo. Un último capítulo recoge las conclusiones e indica textos para una auténtica espiritualidad sacerdotal. Las conclusiones son claras: Jesucristo fue sacerdote, ya que recoge la tradición sacerdotal y profética que cumple perfectamente los oráculos del Siervo de Yahve de Isa 53. Esta tradición es recogida por Jn 17, que presenta la actividad de Jesús como un “ofrecer sacrificios e interceder”. Los apóstoles son asimismo sacerdotes: los vv. 17 y 19 hablan de la consagración de los apóstoles, preparada por el lavado de los pies y completada por Jn 20, 19-21, donde Jesús les da poderes especiales que les distinguen del resto de la comunidad. La exposición es rica y documentada y aporta una nota de serenidad en medio de tantas tempestades. Nos gustaría que fuera pronto traducido.— C. MIELGO.

FULLER, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives*. SPCK, London, 1972, 21 x 14,5, 226 pp.

A la amplísima bibliografía sobre el tema de la resurrección de Jesús añade R. H. Fuller esta obra, dividida en ocho capítulos y un apéndice, en la que, sin grandes pretensiones, presenta una síntesis general, clara y profunda del contenido de los relatos y textos neotestamentarios (1 Cor 15, 3-7 y relatos evangélicos) en torno al hecho central del acontecimiento cristiano. Página tras página el lector va regustando el néctar del texto bíblico, su valor teológico y las motivaciones apologeticas que implica, su peculiar matiz redaccional o sus raíces "tradicionales" en una fuente común. En el apéndice estudia el mismo tema en los libros apócrifos. Acogemos esta obra con cariño y confiamos en verla pronto traducida a nuestro idioma, ya que puede ayudar enormemente al gran público a comprender el contenido de los relatos evangélicos y disminuir en ellos los malentendidos que pudieran causar en sus mentes conferencias u homilias sobre el tema a tono con los estudios bíblicos actuales. La presentación, muy esmerada, acredita los medios técnicos y buen gusto de la Editorial SPCK.— C. MIELGO.

HAAG, H., *El Diablo, un fantasma*. Herder 1972, 20 x 12, 84 pp.

En la colección "Controversia", la edit. Herder presenta este libro que ofrece un tema de discusión. El autor intenta probar que los enunciados bíblicos sobre Satán no forman parte del mensaje permanente y revelado, sino un recurso para solucionar el problema del mal, recurso que no tiene validez hoy, ya que concebimos el cosmos de otro modo. El mal, en definitiva, procede del corazón del hombre y no de un ser superior a él. El libro es demasiado simple para resolver la cuestión. Hay que convencerse de que el mal escapa a toda racionalización. El autor combate una racionalización (la existencia del diablo) para construir otra racionalización (el mal procede del hombre), excusando a Dios. Y esta explicación vale lo que uno quiera. De esto no parece darse cuenta el autor. La mejor manera de percibir el sentido de los símbolos no es ciertamente el método de eliminarlos. Por otra parte, algunas afirmaciones sobre el mal en el hombre (pecado original) hacen dudar si el autor ha percibido la seriedad del pecado en el mundo.— C. MIELGO.

HARRINGTON, W. J., *El Evangelio según San Lucas*. Studium, Madrid, 1972, 21 x 14, 360 pp.

Resulta grato e intelectualmente satisfactorio, leída la presentación o prefacio de la obra en cuestión, comprobar que el autor se atiene en el desarrollo de la misma a las directrices anteriormente indicadas. Tal ocurre con este comentario, aparecido originariamente en lengua inglesa. Sin ser "clásico" ni ambicioso, resulta un instrumento de trabajo y de información muy útil para quien desee estudiar seriamente la S. Escritura. Exento de tecnicismos, pero muy al día en cuanto a la problemática y adquisiciones de la exégesis actual, está redactado con toda claridad, deteniéndose especialmente en aquellas partes o ideas del evangelio propias de Lucas. Si bien la estructuración general del evangelio lucano, tal como la presenta W. J. Harrington no nos parece totalmente acertada, pues no distingue claramente el tiempo del Bautista del tiempo de Jesús —idea que recordará más tarde con detención— a lo largo de todas sus páginas se ponen de relieve los más importantes aspectos teológicos y catequéticos del evangelista. La presentación del libro es

buena, aunque no falten algunas erratas (p. 8, línea 13: Reparación en lugar de *Preparación*, etc.). Breve pero selecta bibliografía pone punto final a este comentario lucano, que recomendamos sin reservas a nuestros lectores.— C. MIELGO.

HENGEL, M., *Jésus et la violence révolutionnaire*. Du Cerf, Paris 1973, 18 x 13, 120 pp.

El libro reúne dos folletos publicados ya anteriormente por el autor en la serie *Calwer Hefte*. En el primero el autor se pregunta: ¿Jesús fue un revolucionario? El segundo tiene por tema la violencia y no violencia en el N.T. Los dos folletos aquí reunidos son de indudable actualidad. El tema interesa a la Teología política y demás subgéneros de esta Teología. Y todavía hay una razón más para su actualidad: Brandon y Carmichael han llegado a presentar a Jesús como revolucionario simpatizante e incluso perteneciente al grupo de los Zelotas. El autor presenta la única postura posible, compartida por casi todos los historiadores: Jesús no fue un revolucionario. Sus tesis más importantes, como el amor, incluso a los enemigos, la naturaleza del Reino que no depende de la acción del hombre, sino que es un don de Dios, etc. separan profundamente a Jesús de los fanáticos zelotas. Y la advertencia que hace el autor de no ceder a la moda, no deja de ser un aviso saludable, si se tiene en cuenta que en tiempo del nazismo no faltaron autores que presentaron a Jesús como militarista. Todos leerán con gusto el libro ampliamente documentado con notas eruditas lo que es natural, ya que el autor es uno de los mejores conocedores del "milieu" evangélico.— C. MIELGO.

KECK, L. E., *A Future for the Historical Jesus*. SCM Press, London 1972, 22 x 14, 272 pp.

La "New Quest" sobre el Jesús histórico ha producido una inundación de publicaciones. El ataque dado por Bultmann a la investigación sobre Jesús no podía durar. El autor de este libro intenta colocar las piedras miliarias que señalen el camino que ha de seguir la investigación sobre este tema. Más concretamente trata de justificar y legitimar teológicamente dicha investigación. De ahí que no le interese determinar si tal dicho de Jesús es auténtico; al contrario le interesa demostrar que el Jesús histórico es revelante para la Teología y la predicación. En un primer capítulo trata de lo que se entiende por la expresión "Jesús histórico" y señala un falso camino que siguió la investigación desde Lessing, que abrió un foso infranqueable entre el Jesús reconstruido por el historiador y la certeza de la fe. La Teología kerigmática que ha predominado en este siglo se ha aferrado a este último punto, negando naturalmente el interés por el Jesús histórico. De otra parte los autores no influenciados por el existencialismo se aferran a una teología de las vidas de Jesús, rechazando la investigación crítica. El autor se propone abrir una vía media: la investigación crítica bien llevada nos aporta globalmente suficientes datos sobre Jesús con los que puede trabajar la teología y la predicación. En el capítulo segundo analiza las opiniones de diversos autores contemporáneos (Bultmann, Ebeling, Funche y J. Jeremias) sobre la relación entre el Jesús histórico y la fe. Los tres capítulos siguientes son los más importantes en los que estudia la relación entre el Jesús histórico con el Evangelio, la salvación y el concepto de Dios. Jesús histórico es aún hoy buena noticia, salvación y testigo de Dios. En lugar de la fe propone la confianza como categoría más apropiada para acercarse a Jesús. Se trata de un libro pensado y bien compuesto. Sus soluciones son generalmente aceptables. Por desgracia el autor no usa más que bibliografía alemana e inglesa.— C. MIELGO.

KRAUS, H.- J., *Biblisch-theologische Aufsätze*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1972, 21 x 14, 324 pp.

El libro recoge quince artículos ya publicados desde 1950 hasta 1971 en varias Revistas y volúmenes-homenajes. Ha elegido aquellos que exponen algún tema común al A. y N. Testamento. En general todos tienen un acento teológico más que filológico o histórico-crítico. Estos son los temas tratados: el Dios vivo, el pueblo santo, Ley e historia, la historia como educación, oír y ver en la Tradición del A.T., el tema del Exodo, el mensaje profético contra las injusticias sociales, la Teofanía escatológica (Isa 56-66), creación y consumación del mundo, el concepto de ley después del profetismo, el culto divino en la A. y N. Alianza, el carisma profético según Zwingli y Calvino, un estudio sobre el comentario de los Salmos de Calvino, la historia del concepto de tradición en la investigación del A.T., los comienzos de las investigaciones socio-religiosas. Algunos de estos artículos no son fácilmente asequibles. De ahí la utilidad del libro.— C. MIELGO.

MACHOVEC, M., *Jesus für Atheisten*. Kreuz, Stuttgart 1973, 19 x 11, XVII-300 pp.

El autor profesor emérito de la Universidad de Praga, ya desde hace tiempo es conocido por ser uno de los autores comunistas preocupados por el problema religioso. Ha abogado siempre por el diálogo entre el cristianismo y marxismo. El libro es edición original. Algunos capítulos han sido escritos por el autor directamente en alemán. Otros han sido traducidos por colaboradores. Su publicación en una lengua occidental le hace capaz de llegar a un público más amplio. El título de la obra lo es asimismo del primer capítulo; seguidamente trata de las fuentes de la vida de Jesús, la religión judía antes de Cristo, el mensaje de Jesús, el Cristo de la fe, el sentido de la actividad de Jesús. Gollwitzer introduce el volumen presentando un juicio equilibrado y fundamentalmente justo. La figura de Jesús —dice el autor— no debe separar a cristianos y marxistas. Al contrario, es preciso descubrir en él una llamada a una nueva acción. Naturalmente, que expone una Cristología reducida, incompatible con la fe de un creyente. Pero conocer los términos del diálogo y ver a un comunista interesado no sólo en leer la Biblia, sino también en entender el mensaje cristiano he aquí uno de los signos consoladores de los nuevos tiempos.— C. MIELGO.

MALY, K., *Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion*. Butzon und Bercker, Kvelaer 1973, 19 x 11, 172 pp.

Es un libro especial acerca de Jesús. No pretende llegar el autor a la figura de Jesús críticamente, sino actualizar el mensaje. Mostrar al lector moderno que el mensaje de Jesús tiene hoy una importancia máxima. Tres partes tiene el libro: doctrina de Jesús sobre la sociedad, sobre el hombre y sobre la Religión. El diagnóstico de Jesús sobre los males en este triple terreno es puesto de manifiesto. La exposición sencilla le hace asequible a un vasto público; su contenido será muy provechoso para sacerdotes y maestros, a quienes se les facilita la labor de exponer actualmente el mensaje cristiano.— C. MIELGO.

MERKLEIN, H., *Das Kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*. Kösel Verlag, München 1973, 17 x 25, 440 pp.

El presente trabajo fue presentado por el A. como tesis doctoral en

la Facultad de Teología de la Universidad de Würzburg, bajo la dirección del profesor R. Schnakemburg. Por la alta calidad de la investigación y por la escrupulosa metodología usada ha merecido ser incluido en la colección "*Studien zur alten und neuen Testament*". Merklein es consciente de la crisis y del escepticismo del hombre moderno hacia toda institución, a la vez que echa de menos un estudio monográfico sobre el ministerio en la carta a los Efesios. De ahí el mérito de su investigación.

Divide el trabajo en tres partes. En la primera afronta el problema del autor de la carta, a la vez que rechaza el mito del *Urmensch* como fondo interpretativo de la epístola. La segunda parte, eminentemente exegética, está dedicada al estudio e interpretación de los textos ministeriales: 4,7-16; 2,19-22; 3,1-7, comparándolos con otros textos paulinos y con la mentalidad general del N.T. En la tercera parte hace una exposición detallada acerca de la constitución de las comunidades prepaulinas en Antioquía, acerca de las comunidades paulinas hasta la carta a los Efesios y acerca de las comunidades tal como aparecen posteriormente en las cartas pastorales. El resultado del conjunto viene cifrado en un principio teológico cuyo enunciado podría ser éste: "el ministerio es una función del Evangelio". El estudio de Merklein viene adornado con una riqueza inmensa de notas y una abundantísima bibliografía.— A. GARRIDO.

NEUGEBAUER, F., *Jesus der Menschensohn. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien*. Calwer, Stuttgart 1972, 23 x 16, 72 pp.

Aun tratando ampliamente sobre el título de Hijo del hombre, propio de Jesús, al autor le interesa reflexionar sobre los criterios de historicidad de los Evangelios. El título de Hijo del hombre sirve de baremo para buscar los auténticos criterios de historicidad. Comienza el autor haciendo ver las contradicciones de Vielhauer que rechaza la autenticidad de los *logia* sobre el Hijo del hombre; igualmente hace con H. E. Tödt quien piensa que Jesús no se identificó con el Hijo del hombre. Pero el autor va más allá: la división de las palabras acerca del Hijo del hombre en tres clases que hizo Bultmann le parece al autor errónea y peligrosa, porque con ello se insinúa que el Hijo del hombre no puede ser original en las tres series de textos. El autor hace ver que todas las palabras acerca del Hijo del hombre se refieren bien a su exaltación, bien a su humillación. Pero estos aspectos están íntimamente ligados en los evangelios. Prescindir de uno de ellos es mutilarlos. Nos ha gustado el libro por la crítica que hace de los criterios de historicidad, que, al ser usados, frecuentemente se cae en un círculo vicioso.— C. MIELGO.

NISIN, A., *Storia di Gesù*. Piero Gribaudi, Torino 1969, 24 x 17, 392 pp.

Escribir una historia de Jesús no es cosa fácil. El autor al correrse de la "Formgeschichte" no ignora que escribir una biografía de Jesús es imposible. Cree, en cambio, que es posible escribir una historia, ya que Jesús realizó su actividad en un determinado tiempo de nuestra historia. Pero no sabe uno hasta qué punto el libro presenta una historia de Jesús o es más bien un comentario de las tradiciones evangélicas. Ciertamente que el autor se preocupa preponderantemente del aspecto histórico, pero con frecuencia los comentarios son teológicos.

Después de tratar de la resurrección como hecho trascendente e histórico, el autor expone el ambiente histórico y religioso del s. I. Seguidamente, en dos partes (ministerio galileo y jerosolimitano) trata de los hechos y palabras más salientes de la actividad de Jesús.

En líneas generales es aceptable, aunque, a veces, se nota un matiz fundamentalista: tomar como datos históricos lo que no es más que una interpretación cristiana de las tradiciones. Suponer, por otra parte, una especie de evolución en la conciencia mesiánica de Jesús, ¿no es afirmar demasiado?— C. MIELGO.

PEREZ RODRIGUEZ, G., *Josué en la Historia de la Salvación*. Historia, Género literario. Mensaje. La Casa de la Biblia, Madrid 1972, 21 x 14, 415 pp.

Con esta obra el autor obtuvo el Doctorado en Teología hace ya algún tiempo, pero ha sido reelaborada en cuanto al fondo y a la bibliografía. En la primera parte trata de la historia en el libro de Josué, examina los relatos, teniendo en cuenta los datos arqueológicos. En una segunda parte examina el género literario, la idealización épico sacral y la redacción Dtr. Finalmente, se expone el mensaje religioso. La información es amplia, y aunque no siga el sistema de un comentario clásico, puede ser considerado como tal. A nuestro juicio sobra la introducción, que cae fuera del tema del libro. Sabido es que la época de la Conquista de la Palestina es muy oscura y deja largo margen a las opiniones. El autor adopta generalmente una posición equilibrada. En lengua castellana no hay otro comentario tan extenso y completo sobre Josué.— C. MIELGO.

PIE Y NINOT, S., *La palabra de Dios en los libros sapiencia'es*. Herder, Barcelona 1972, 22 x 16, 319 pp.

Se trata de una tesis doctoral en Teología presentada en la Universidad Gregoriana. El tema, a primera vista, puede sorprender, ya que los libros sapienciales nunca emplean el término "palabra de Dios", si no es en una adición de Ben Sira. Pero esto no quiere decir que la Sabiduría que los sabios de Israel enseñan, no la consideren como palabra divina y norma de vida. Cómo y por qué los sabios transmiten su mensaje como palabra de Dios es lo que intenta aclarar el autor. El estudio se extiende a cinco libros sapienciales: Proverbios, Job, Qohélet, Ben-Sira y Sabiduría de Salomón. Después de una exposición léxicográfica del término *Dabar-Logos*, los cinco capítulos tratan de los pasajes más sobresalientes de cada libro, en los que los sabios presentan su doctrina como mensaje divino. El capítulo VII reúne las conclusiones presentando la dimensión dinámica, noética y personal de la palabra divina según estos libros y se compara con el prólogo del Evangelio de S. Juan. La bibliografía es amplísima y el método es acertado y su lectura no resulta excesivamente fatigosa, ya que el autor resume frecuentemente los puntos principales. Quizá se abuse excesivamente de citas de autores extranjeros en sus lenguas, con lo que se reduce su accesibilidad al público. Preferible a nuestro juicio hubiera sido remitir simplemente sin tan excesiva copia de testimonios. Por desgracia, las erratas no son pocas.— C. MIELGO.

SABOTTKA, L., *Zephanja*. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischen Kommentar. Biblical Institute Press, Rom 1972, 24 x 18, 177 pp.

Se trata de un comentario filológico de Sofonías, o mejor, de un intento de nueva traducción, naturalmente sólo en algunos puntos. Versículo tras versículo el autor va proponiendo su nueva traducción, apoyándola con la literatura ugarítica. El resultado es mayor confianza en el TM y evitar las conjeturas. Al final se ofrece la traducción seguida, así como una amplísima bibliografía y completísimos índices. El libro es un

típico ejemplo de la manera de pensar e interpretar el A.T. que tiene Dahood: aprovecharse de la literatura ugarítica para aclarar la filología hebrea. Ciertamente esta vía puede ser provechosa, pero ya se ha hablado de pan-ugaritismo.— C. MIELGO.

SALAS, A., *Jesús, Evangelio vivo*. Kerigma y Catequesis en el Cristianismo primitivo. La Casa de la Biblia-PPC, Madrid 1973, 21 x 14, 255 pp.

Se trata de un compendio muy bien logrado de Cristología primitiva. En la primera parte demuestra el autor la relevancia del Jesús histórico para hacer justicia al Kerigma primitivo. Contra Bultmann es preciso afirmar que sin aquél es inconcebible éste último. Se exponen largamente las opiniones de los dos primeros fautores del Método de la Historia de las Formas (Bultmann y Dibelius), aprobándose el método, pero no todas sus conclusiones. Habiendo señalado al Jesús histórico como punto de partida, pasa a exponer la base de la Cristología: la fe en la resurrección. En la tercera y cuarta parte examina el autor los títulos dados a Jesús, primero en la comunidad palestinese y luego en las comunidades helenistas de S. Pablo. Sorprende agudamente las relaciones mutuas de tales títulos su trasfondo antio-testamentario y el camino seguido por la reflexión cristiana. Esto se hace, indagando en los estratos más antiguos de la tradición. El libro es de gran calidad, tanto por el desarrollo del tema, como por la abundante bibliografía. Nos hubiera gustado ver más desarrollado el nexo entre la Cristología pospascual y el Jesús histórico. Para una edición ulterior, convendría que se incluyera un catálogo de las Siglas de las Revistas citadas, ya que la colección, en la que está incluido el libro, va dirigida al gran público.— C. MIELGO.

SCHELKLE, K. H., *Palabra y Escritura*. Fax, Madrid, 1972. 22 x 14, 292 pp.

El presente volumen es una compilación de estudios de este renombrado bibliista alemán aparecidos originariamente en su lengua nativa entre 1960-65. Con muy buen criterio la obra se divide en dos partes, ofreciendo en la primera los de carácter hermenéutico, que destacan los diversos aspectos de la S. Escritura como Palabra de Dios, y reservando para la segunda los temas exegético-teológicos y morales, de mayor envergadura. Entre éstos merecen destacarse *la historia de la infancia de Jesús, la pasión según San Juan y la moralidad como obediencia a la Palabra de Dios*. Todos ellos son de gran actualidad, pero su elaboración resulta ya un tanto rebasada, dado el retraso con que han sido traducidos. Índices analítico y bíblico cierran la obra, de esmerada presentación, como todas las de la colección "Actualidad Bíblica.— C. MATEOS.

SCHENKE, L., *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14, 1-42*. Echter, Würzburg, 1971, 23 x 15,5; 570 pp.

Se trata de una amplia monografía sobre el capítulo 14 de Marcos, presentada como disertación en la Facultad Teológica de Mainz en 1970-71. Trata de aclarar los estadios diferentes de la redacción del texto marciano, analizando sus características formales y estilísticas, sección por sección, sin olvidar los lugares paralelos y conforme a las exigencias del método histórico-crítico. Después de releer su contenido, subrayamos las ideas que el autor recoge en el dorso, como la más adecuada presentación de la obra. Se trata de una amplia pericopa marciana, introductoria a los relatos de la pasión y fundamental por captar la perspectiva teológico-catequética del evangelista que la dirige a una comunidad necesi-

tada de una presentación del hecho de la cruz. Para L. Schenke representa una obra maestra de composición marciana. Sólo Mc 14, 32-42 denota la existencia de un relato premarciano, que ha podido servir de fuente para la redacción actual. Escrita con rigor metodológico, esta disertación atraerá la atención de los estudiosos y se hace imprescindible en el porvenir para estudios de esta índole. Lástima que algunos defectos de presentación —v. gr., omisión de una página entre la 347 y 348, que trastornan toda la paginación posterior— empañen su valor interno. C. MATEOS.

SCHLIER, H., *Der Apostel und seine Gemeinde*. Herder, Freiburg im Br., 1972, 20 x 12, 120 pp.

H. Schlier de sobra conocido como exégeta por sus comentarios a los Gálatas y Efesios, nos brinda en este opúsculo un comentario a la I Tesalonicenses. Se trata de un comentario modesto, precedido de una breve introducción y expuesto según el método ordinario. La exposición es clara, profunda, destacando sobre todo por su proyección teológico-pastoral, al poner de relieve los principales elementos de la teología primitiva paulina, como corresponde al primer escrito neotestamentario y de circunstancias. Evangelio y conversión, perseverancia en las tribulaciones, santidad y parusía del Señor, son los temas de mayor interés. Especialmente dirigida al gran público, con limpia presentación.— C. M.

SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Marcos: I*. Herder, Barcelona, 1973. 20 x 12, 224 pp.

Con la aparición de este comentario, la colección "El Nuevo Testamento y su mensaje" brinda al gran público de habla española un instrumento valioso, correctamente presentado, de formación bíblica. El solo nombre de su autor es ya un índice de su valor. R. Schnackenburg, consciente de sus posibilidades, establece en él una separación clara entre la autenticidad de los relatos y su historicidad, que no queda en modo alguno sujeta a una cronología estricta, y logra ir poco a poco introduciendo al lector en la teología del evangelista. El libro muestra, además, el alcance que tiene en la práctica pastoral un conocimiento adecuado de lo que la moderna crítica permite saber en torno a los problemas de su interpretación y de valoración exegética. Lo recomendamos encarecidamente a nuestros lectores y esperamos con impaciencia poder presentarles en estas páginas el segundo volumen de este modesto, pero utilísimo comentario.— C. MATEOS.

SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium: 2 Teil*. Herder, Freiburg im Br., 1971, 24 x 16, 544 pp.

En el tomo VIII, fasc. 1, 1973 de esta revista presentamos a nuestros lectores una reseña de las características fundamentales de este comentario al evangelio de Juan de la colección "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament", cuyo segundo volumen incluye los capítulos 5-12. R. Schnackenburg deja a lo largo de sus páginas constancia de su esmerada preparación y erudición en el campo de la exégesis. Una amplia y reciente bibliografía, a modo de pórtico, abre paso a toda su exposición en la que paso a paso parafrasea, razona y aclara el contenido de estos ocho capítulos joánicos, la historia de su redacción y tradición y las probables añadiduras a la redacción original junto con los motivos que las originaron. Siete nuevos "excursos" concentran la atención del lector en otros tantos temas fundamentales: el Hijo, la verdad, la

vida, elevación y glorificación, escatología joánica... Todas las alabanzas que puedan dedicársele ensombrecen el valor de esta obra, que sólo el nombre de su autor y la colección a la que pertenece acreditan sobremedida. Se trata de un comentario científico, maduro y clásico, necesario hoy día para cualquier estudio sobre el cuarto evangelio. Esperamos con impaciencia el tercer volumen, que cerrará con broche de oro este grandioso y completo comentario al Evangelio según San Juan.— C. MIELGO

SCHULTE, H., *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel*
Walter de Gruyter, Berlin 1972, 23 x 16, X-232 p.

La autora, discípula de G. Hölscher, intenta exponer el origen del género histórico del A.T. Tras una breve introducción que trata de la historia en la Antigüedad, examina los textos más importantes del s. X: el J en el Pentateuco, el libro de los Jueces y el I y II de Samuel. Respecto del Pentateuco, analiza determinados relatos solamente de J: la historia de José, la petición de mujer para Isaac (Gén 24), diversos relatos acerca de Abrahán y de Jacob y las Plagas. De este análisis saca las características literarias y estilísticas del modo de narrar que tiene el J. Analizado el libro de los Jueces (no examina Jos por su profunda elaboración Dtr), indica que esta historia ha sido escrita teniendo delante la obra de J en Gén y Ex. Encuentra las mismas características literarias de J en Jue 19-20. Como éste no puede ser el final de la historia de J, es preciso concluir que éste prosigue en I y II Samuel, a cuyo examen dedica otro capítulo. Basada en estos análisis, la autora resume las características del lenguaje empleado en el s. X y el origen de esta obra escrita por el J., que según ella no pudo escribir antes de la división del Reino (940-920) y no más tarde de Jeroboam I. Luego el J. escribió entre 940 y 870. Esta obra histórica del J abarca desde las tradiciones patriarcales hasta la presentación de David como rey. El parecido de esta tesis con la de G. Hölscher salta a la vista. Solamente que la autora piensa que el J no sólo disponía de tradiciones orales, sino también de verdaderas obras escritas que él admitió e incorporó a su historia. Incluso cree que algunos relatos acerca de Salomón podrían ser también del J. He aquí una nueva hipótesis que puede servir de discusión.— C. MIELGO.

SPICQ, C., *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*.
Cerf, Paris, 1972, 21 x 13,5, 224 p.

He aquí un hermoso libro por el tema que trata: la condición itinerante del hombre reflejada de una manera o de otra en cualquier religión o filosofía. Recogiendo los diversos aspectos doctrinales de la S. Escritura, que caracteriza al pueblo de Dios como "extranjeros o peregrinos", que describe el dinamismo de la vida cristiana orientada hacia el más allá, que pone de relieve la precariedad de la vida de aquí abajo y la estabilidad y seguridad de la vida celestial, de unión con Dios, como verdadera patria, C. Spicq brinda al lector la oportunidad de reflexionar sobre uno de los aspectos más fundamentales de la situación cristiana. Escrito sin grandes pretensiones, pero muy bien documentado, divide su obra en siete capítulos en los que progresivamente van aflorando las diversas denominaciones del cristiano en las Escrituras, la vida cristiana como una peregrinación, el desierto, y el éxodo de Egipto a la Tierra prometida, la tentación en el desierto, la estabilidad-firmeza como virtud de los peregrinos, Cristo garantía y voz viviente que dirige al cristiano hacia su patria celeste. En suma, un libro repleto de sugerencias, escrito por ágil pluma y, esmeradamente presentado por la Edit. du Cerf. en su colección "Lectio Divina".— C. MATEOS.

STOLZ, F., *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels*. Theologischer Verlag, Zürich 1972, 22 x 15, 211 p.

El tema de la guerra santa o guerras de Yahvé es muy discutido en el AT. La teoría de von Rad es una reconstrucción y yuxtaposición de elementos diversos que en ningún texto se encuentran reunidos. Por otra parte, parte de presupuestos, como la anfictionía, que tienen mala prensa hoy. El autor somete a nuevo examen esta cuestión debatida y prescinde de la federación de las tribus para fijarse más en los análisis de los textos. Se limita a los textos preexílicos, ya que los textos posteriores carecen de originalidad. Y parte del Dt, por ser un escrito, cuya fecha puede fijarse bien. Seguidamente examina los textos que ponen en relación la tienda con la guerra santa. Luego trata de las guerras de la toma de posesión, así como los textos del Exodo que tienen un carácter guerrero, como Ex 14-15, y la guerra de los Amalecitas (Ex 17, 8-16). Las guerras de los jueces, de Saúl y David, así como el papel del profeta y del rey ocupan la atención del autor. Finalmente en la parte tercera examina el origen, evolución e importancia de las guerras de Yahvé. La ayuda de Dios en la guerra es uno de los pocos elementos comunes a todos los grupos adoradores de Yahvé, y como tal, un elemento primitivo de la Religión de Israel. Como experiencia, Israel sólo conoció las guerras de Yahvé en la toma de posesión. Después algunos elementos siguieron, pero el esquema como tal, era pura teoría. El examen es detallado y la exposición es clara, que facilita la lectura de un tema tan importante.— C. MIELGO.

STROBEL, A., *Wer war Jesus? Wer ist Jesus?*. Caler Hefte-127. Calwer, Stuttgart 1973, 19 x 12, 47 p.

El folleto es una contribución más al Jesús histórico y el Cristo de la fe. Legítima el autor la pregunta sobre el Jesús histórico tanto teológicamente como históricamente, y presentando a Jesús como el testigo de Dios, critica la reducción cristológica operada por H. Braun y otros.— C. MIELGO.

STRUBE, G., *Wer war Jesus von Nazareth? Die Erforschung einer historischen Gestalt*. Kindler, München 1972, 22 x 14, 304 pp.

El libro tiene características especiales. Habida cuenta de la atención que recibe el problema de Jesús, el editor ha reunido en este volumen trabajos ya publicados, algunos antiguos, referentes a Jesús de Nazareth. Con ello se ofrece al lector un medio para conocer el camino que ha seguido la investigación sobre la vida de Jesús. En primer lugar se halla un trozo del libro *Das Leben Jesu* de D.F. Strauss (1864) que trata de los relatos de la pasión y de la resurrección. El siguiente es de R. Otto tomado de la obra del autor *Leben und Wirken Jesu* (1902). Más característico de un determinado género es el de W.E. BUNDY sobre la personalidad de Jesús desde el punto de vista psicopatológico. Más conocido es el siguiente de A. Schweitzer, autor del libro *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, cuyo epílogo aquí se recoge. Histórico es también el de H. J. Cadbury, que recoge la historia de la investigación desde Schweitzer (1913) hasta 1963. Interesante es el siguiente que recoge lo más importante del libro de H. Braun sobre la importancia de los hallazgos de Qumram para la historia de Jesús. Notable es asimismo el de A. Vögtle sobre los milagros de Jesús y el ambiente de su tiempo. Bajo el título de Discusión sobre el proceso de Jesús, se recogen una recensión K. Fueter sobre el libro de J. Blinzler, otra de E. Schweitzer sobre el libro de P. Winter, y un artículo de este último sobre el mismo tema. Sigue

luego el artículo de M. Hengel "Fue revolucionario Jesucristo", publicado ya en forma de libro. Finalmente se ofrece el célebre artículo de E. Käsemann sobre el problema del Jesús histórico.

Se puede criticar la selección de artículos. Así extraña que falte algo de Reimarus, quien fue el primero que inició la discusión, y cuyo escrito es bien inaccesible. También hubiera sido de desear algún trozo característico de Renán.— C. MIELGO.

VARIOS, *Augstein's Jesus*. Benziger, Zürich - Einsiedeln-Köln 1972, 20 x 15, 139 pp.

En 1972, R. Augstein, director del famoso semanario *Der Spiegel*, conocido por su sectarismo antricristiano, publicó una voluminosa obra sobre *Jesús- hijo del hombre*, plagado de los más crasos errores y estupideces. Felizmente el libro no ha encontrado eco fuera de Alemania. Sin embargo, debido a la personalidad del autor, el libro se vendía rápidamente. Diversos escritores, teólogos, escrituristas, críticos de libros publicaron en diversos periódicos juicios críticos sobre el libro de Augstein. R. Pesch y G. Stachel han reunido en este volumen diversos artículos de autores católicos, protestantes y de un judío. Cada uno de ellos critica un aspecto del libro de Augstein. Los autores son conocidos: Rahner, Kasper, Greinacher, Wilkens, R. Pesch, E. Schweitzer; etc. Todos ellos descubren la confusión de ideas de Augstein, su pseudocientificismo, e incluso sus calumnias, ya que acusa a los teólogos, en concreto a Rahner de mentiroso.— C. MIELGO.

TRILLING, W., PESCH, R. etc., *Forma y propósito del Nuevo Testamento. Introducción a su problemática*. Herder, Barcelona, 1973. 22 x 14, 474 pp.

Bajo la dirección de J. Schreiner y la cooperación de G. Dautzenberg, la Editorial Herder brinda al público —apareció originariamente en alemán— toda una gama de estudios sobre temas variados del Nuevo Testamento, como continuación de su anterior publicación *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*. Colaboran al presente volumen dieciséis autores de gran renombre entre los estudiosos de la Biblia: W. Trilling, R. Pesch, J. Gnilka, Ph. Seidensticker, N. Brox, P. Hoffmann... además de los dos antes citados. Los temas se abren con la relación entre el contenido y el mensaje de ambos Testamentos y con un estudio general sobre la lengua y el ambiente neotestamentario. A continuación como en cuatro bloques, se ofrecen al lector diversos aspectos importantes y difíciles del Kerigma paulino (la nueva existencia de los creyentes, las comunidades y la obra misionera del apóstol...) y de las cartas deuteropaulinas y pastorales, los puntos fundamentales de la tradición sinóptica y joánica con su situación ambiental y su intención teológica particular, los diversos puntos de vista de la restante literatura neotestamentaria y, en especial, el escabroso y delicado tema de la escatología y el apocalipsis. Aunque es el contenido teológico, sobre el que los autores han recargado sus tintas, el que en realidad llama más la atención del lector, no se han olvidado las espinosas cuestiones de la autenticidad y tiempo de composición de cada libro o epístola (claramente se pronuncian en contra de la autenticidad paulina de las cartas llamadas deuteropaulinas y pastorales), ni las estimulantes consideraciones sobre las primitivas formas de expresión o géneros literarios. La obra, por tanto, reúne todas las características de una "Introducción especial al Nuevo Testamento", pero con una orientación completamente nueva y marcadamente doctrinal o teológica, en conformidad con la finalidad propuesta: servir de

guía y ayuda a los pastores de almas y a los estudiosos de la Biblia para captar mejor el pensamiento doctrinal neotestamentario. Recomendamos con entusiasmo a nuestros lectores esta obra, que se concluye con breve y selecta bibliografía e índices diversos.— C. MATEOS.

VAN DEN BUSSCHE, H., *El Evangelio según San Juan*. Studium, Madrid, 1972. 21 x 14, 724 pp.

La Editorial Studium benemérita por sus importantes traducciones, pone al alcance de los lectores de habla española este comentario "clásico" al cuarto evangelio, obra del ilustre profesor de la Universidad de Lovaina. Posiblemente muchos de nuestros lectores lo conocen ya en su lengua original. De ahí que no resulte novedad esta presentación del comentario, que con toda razón ha sido apelado "espiritual", pues su interés principal es mostrar por todos los medios posibles el alcance y profundidad doctrinal, situando al lector ante las grandes intuiciones del autor, entendido como "el discípulo amado". En cuanto al método seguido, es el normal en esta clase de obras. Se impone, pues, primeramente el estudio de los temas introductorios (autor, carácter, unidad, valor histórico...) en los que ordinariamente se muestra un tanto tradicional, conservador, ya que "estima que la crítica científica no puede hacer fracasar el sentido común" (p. 11). El comentario propiamente dicho —frase por frase y a veces palabra por palabra— está dividido en cuatro grandes partes, que responden a los títulos del contenido del evangelio: Libro de los signos, Libro de las obras, Libro de los adioses y Libro de la pasión. Recomendamos sin reservas esta obra, como un gran libro de consulta, indispensable en toda biblioteca eclesiástica y especialmente para los amantes de la literatura joánica.— C. MATEOS.

VARIOS, *Orientierung an Jesus*. Zur, Theologie der Synoptiker. Herder Freiburg 1973, 22 x 16, 431 pp.

Con ocasión de los 80 años de edad del insigne escriturista J. Schmid, sus colegas y discípulos le ofrecen este precioso volumen como homenaje de reconocimiento. Y como J. Schmid se dedicó especialmente a los Sinópticos, todas las colaboraciones aquí recogidas tienen como tema alguna cuestión sinóptica. Son en total 21 colaboraciones, de desigual amplitud, pero de alto valor científico. Algunos artículos tienen como tema el Jesús histórico, como el de Schürmann sobre cómo Jesús entendió su muerte, o el de Schelkle, sobre Jesús, maestro y profeta, o el de Mussner sobre la crisis galilaica del ministerio de Jesús. Tema parecido trata Kilpatrick escribiendo sobre el uso de Kyrios en los Evangelios, mientras que Kümmel escribe sobre la interpretación de las parábolas. Otro grupo de colaboraciones tratan de la redacción, tradición y teología de Marcos. Así Gnilka analiza la narración del martirio de Juan Bautista; Hofmann estudia Mc 8,31 (pasión y resurrección de Jesús); Kertelge escribe sobre el poder del Hijo del Hombre de perdonar los pecados (Mc 2,10); R. Pesch analiza la unción de Jesús en Betania (Mc 14, 3-9). Finalmente Schnackenburg diserta sobre el sentido del término Evangelio en Mc.

Al Evangelio de Mt se consagran estos estudios: M. Hengel y H. Merkel estudian las pericopas de los Magos y huida a Egipto. A. Vögtle examina el texto del Primado. W. Pesch escribe sobre la Teología de Mt 23. La redacción de Mt 21-23 es analizada por E. Schweizer, mientras que Neiryneck escribe sobre la pericopa de la transfiguración de Mt y Lc. Al Evangelio de Lc. se dedican estos últimos artículos: Dupont habla sobre la escatología individual de Lc y Hechos. G. Friedrich sobre Lc 9,51. Wilckens analiza la pericopa de la pecadora (Lc 7, 36-50). Finalmente dos artículos no tratan temas específicamente de los evangelios sinópticos.

Brox estudia la historia de la exégesis antigua cristiana y herética de las palabras: "Buscad y hallaréis". Goppelt estudia la tabla de los deberes domésticos de las epístolas paulinas y su relación con la doctrina de Jesús.

Como se ve, todos los colaboradores son asiduos estudiosos de N. T.—
C. MIELGO.

VAULX, J. de, *Les Nombres. Sources Bibliques*. J. Gabalda, Paris 1972, 23 x 16, 431 pp.

Durante doce años ha trabajado el autor en la composición de este comentario al libro de los Números. Como resultado de muchos años de enseñanza, es natural que el comentario sea amplio, rico de observaciones, propias y extrañas. Lo mismo digase de la bibliografía. La traducción es literal y se dispone pericopa tras pericopa. El comentario tiene cuatro puntos, que el autor distingue netamente, cuando es posible: Estudio literario, es decir, estratos redaccionales, género literario contexto. Crítica histórica: datación de los pasajes, *Sitz in Leben* de las tradiciones. Teología del texto: su enseñanza, los temas bíblicos utilizados. Finalmente, interpretación del texto en la tradición judía y cristiana. Se debe añadir que el aparato crítico es abundante. Si se recuerda que el anterior comentario en lengua francesa sobre este libro es de 1940 (A. Clamer), se ve la necesidad de este comentario. Debe notarse que algunos temas bíblicos se hallan tan desarrollados, que son verdaderas monografías.— C. MIELGO.

WILMS, F.-E., *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34. Studien zum A. und N. Testament*. Kösel, München 1973, 25 x 17, 254 pp.

Las tradiciones del Sinaí, por sus características especiales, han sido siempre objeto de discusiones. En esta tesis, defendida en la Facultad católica de Teología de Tübingen, el autor trata del cap. 34 del Exodo, perteneciente en su mayor parte a J. y que en el texto actual se presenta como la renovación de la alianza, después de la ruptura de la misma. En el primer capítulo recoge las opiniones de diversos autores que han escrito sobre este capítulo. El examen es completísimo. Los pareceres de más de 85 autores se hallan aquí recogidos. La mayoría cree y quiere encontrar un decálogo ritual. Otros encuentran más de diez mandamientos. Un tercer grupo prescinde de esta posibilidad y prefiere distinguir las pequeñas secciones para explicar mejor el origen y redacción de las leyes. A este grupo último se suma el autor. Para ello, en la parte segunda examina minuciosamente cada versículo y sus lugares paralelos. En la parte tercera compara el capítulo 34, sobre todos los vv 11-16 (considerados frecuentemente como glosas dtn) con otros trozos literarios muy parecidos: Ex 23, 14-33; Dt 7, 1-5. 11-24; Jos 23; Jue 2, 1-5. Todos estos textos son distintas formulaciones de una misma tradición, que ya compuesta, fue incorporada por el J en su obra. Finalmente examina el papel de este capítulo en la teología y vida de Israel. No se trata de un Decálogo, sino de unas leyes de algún santuario judío del período premonárquico, que contiene 5 prohibiciones y 12 mandatos. No es la renovación de la alianza, sino el documento de la alianza según J, paralelo a Ex 19ss (E).— C. MIELGO.

WOLFF, H.-W., *Antropologie des Alten Testaments*. Chr. Kaiser, München 1973, 21 x 13, 364 p.

Como resultado de un seminario y de varias conferencias en las dos Américas el autor nos ofrece una Antropología del A.T., tema ya trata-

do en libros, que el autor conoce ampliamente. En tres grandes partes divide la materia: *el Ser del hombre*, parte gramatical. La filosofía griega con su antropología dicotómica o tricotómica nos incapacita para penetrar en el pensamiento semítico. De ahí la necesidad de esta primera parte para definir perfectamente los términos. Así estudia el autor términos como *nefesh* y sus diversos significados, *basar*, *ruah*, *leb*, el cuerpo y sus órganos. La segunda parte trata del *tiempo del hombre*, es decir, la antropología biográfica: la idea de tiempo, creación y nacimiento, vida y muerte, juventud y vejez, vigilar y trabajar, sueño y reposo, enfermedad y salud y la esperanza del hombre. En la tercera parte se trata del *mundo del hombre*, o antropología sociológica: el hombre, imagen de Dios y su gerente, hombre y mujer, niños y padres, hermanos, amigos y enemigos, señores y esclavos, sabios y necios, individuo y comunidad y finalidad del hombre. La riqueza del libro se deja adivinar por este resumen. El autor prefiere dejar hablar a los textos. 15 páginas de bibliografía y completísimos índices cierran este volumen importante sobre la antropología del AT.— C. MIELGO.

ZIMMERLI, W., *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 23 x 15, 223 p.

El libro forma parte de una colección de 18 volúmenes que publica la edit. Kohlhammer bajo el título "Theologische Wissenschaft". Dicha colección abarcará los diversos campos de la ciencia teológica actual. Está dirigida a los teólogos y pedagogos de religión y ofrecerá un precioso instrumento para la renovación de la Teología. El método seguido en esta materia es doble: unos prefieren una vía sistemática: Eichrodt, Jacob, Van Imschoot, etc. Von Rad por el contrario, prefiere una exposición histórica de la fe de Israel y su desarrollo. Zimmerli ha preferido el primer método. Como centro de la teología del AT. coloca a Yahvé: Quién es, sus epítetos y lo que los israelitas confiesan de El. En el segundo capítulo, los dones de Yahvé: la victoria, la tierra, la presencia divina, los carismas. El mandamiento de Dios, o sea, la Moral, se recoge en el cap. tercero. En el cap. cuarto, la vida ante Dios que es más o menos lo que von Rad llamaba la respuesta de Israel: obediencia, alabanza, ayuda, etc. En el capítulo final recoge bajo el título de crisis y esperanza: la historia primitiva o la crisis del hombre, la crisis del pueblo, el juicio y la salvación en los profetas, la apocalíptica.

No es exposición profunda de la Teología, pero es un resumen bien logrado, y las indicaciones bibliográficas al final de cada párrafo ayudarán a los que quieran profundizar en un determinado tema.— C. MIELGO.

Teológicas

ATENAGORAS Y PABLO VI, *Al encuentro de la unidad*, Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla, 1958-1972, BAC, Madrid, 12 x 20, 290 p.

El subtítulo de la obra que presentamos al público español muestra claramente la trascendencia de la misma en el marco del diálogo ecuménico que desde hace unos años ha entrado en las iglesias cristianas. Iglesias que poseen unos mismos padres en la fe, se ven separadas por circunstancias que la historia va detallando. Y hoy, el Espíritu muestra su acción en el retorno a esa unidad haciendo sobrepasar esos

límites estrechos en los cuales los cristianos de ambas confesiones nos habian cerrado. El ósculo de paz de Pablo VI y el Patriarca Atenágoras unido a la oración común, son un símbolo que muestra a las claras la intención fundamental que va implícita en las relaciones de ambos representantes de la Católica y Ortodoxa. Obra ésta que, a la vez que puede servir de información, contribuirá como texto a los estudiosos del tema, para trabajar directamente sobre los textos que autentifiquen el afán ecuménico. La BAC nos sigue dando ese alimento que la cultura del cristiano de lengua castellana necesita.— C. MORAN.

PIRONIO, E., *Escritos pastorales*. BAC, Madrid, 1973, 13 x 20, 249 p.

Los movimientos internos sociales y religiosos de los países sudamericanos han dado lugar en estos últimos años a una vasta literatura de todo tipo, reflejando sin duda la realidad preñada de expectación prometedora para la vida de la Iglesia en Sudamérica. El Presidente del CELAM nos presenta en estos escritos una manifestación clara de la situación y movimientos internos en lo religioso. A la seriedad teológica, une el autor la reflexión pastoral con ese realismo propio de los que viven en medio de su cristiandad, sintiendo palpitar desde dentro ese Espíritu que al igual que en los primeros días del cristianismo hacia remover las capas más ocultas de la realidad humana, tratando de transformarla y hacerla más semejante a las exigencias que el mensaje cristiano exigía. Es este libro recopilación de estudios y reflexiones en torno a la realidad del CELAM, que puede servir para una toma de conciencia más fiel, del momento por el cual está pasando la fe de un pueblo en vías de desarrollo.— C. MORAN.

LEBRETON, J., *Il disaccordo tra fede popolare e teologia dotta, nella Chiesa cristiana del terzo secolo*, Jaca Book, Milano, 1972, 11,5 x 22, 99 p.

Ya es antigua en la Iglesia la polémica entre el hombre de una fe rudimentaria y el que trata de dar razones de la misma, por su misión de cristiano en medio de situaciones dispares capaces de desnaturalizar esa misma fe. Este es el problema que estudia Lebreton en su obra, limitándola, sobre todo, al medio alejandrino donde el problema fue más acuciante, por necesidades del ambiente y contexto cultural en el cual surge la escuela. Asimismo estudia el problema del conocimiento religioso en la mente de Orígenes, resultado también de esas mismas inquietudes analizadas anteriormente. La precisión con la cual está llevado a feliz término el estudio y el realismo de su exposición, a la vez que las conclusiones a las cuales llega el autor, puede tener hoy una actualidad digna de tenerse en cuenta en los medios cristianos donde al hombre de Iglesia se le piden razones de su creencia y respuestas a los interrogantes que yacen en el fondo de la inquietud religiosa a la que estamos asistiendo.— C. MORAN.

CONGAR, Y., *Ministerios y comunión eclesial*. Fax, Madrid, 1973, 13,5 x 19, 258 p.

La obra de los grandes maestros de la teología de nuestro tiempo, siempre seguirá presente en el quehacer teológico; y en ésta el P. Congar nos invita de nuevo a reflexionar sobre el significado de los diversos ministerios en la vida de la Iglesia y sus relaciones en la práctica pastoral. Temas tan acuciantes y actuales como el significado de la colegialidad eclesial, el tema de la autoridad pontificia y la infalibilidad, son unos de los problemas que nos presenta el autor con su maestría acostumbrada. A pesar de ser estudios la mayor parte de ellos publicados en

revistas científicas, no obstante, en esta recolección que nos presenta ediciones Fax en traducción directa del francés, colaborará en la promoción de la teología en lo que a la problemática eclesial se refiere. Obra accesible al gran público por la sencillez con la cual sabe el autor presentar todos estos problemas.— C. MORAN.

COSTE, R., *La responsabilité politique de l'Eglise*. Les éditions ouvrières, Paris 1973, 13 x 18, 326 p.

En la historia del pensamiento universal teológico siempre han existido los problemas inherentes a toda obra de relaciones de la Iglesia con el poder temporal. Pero hoy quizás está adquiriendo caracteres propios, ya que también es muy particular la significación política de nuestro mundo frente a una Iglesia que quiere llevar el mensaje de Jesús hasta su cumplimiento. De aquí que Coste, experto en esta materia desde hace ya muchos años, se presente la pregunta en su obra: "¿cuál es la responsabilidad de la comunidad eclesial en el dominio político?, ¿cómo puede ser testimonio y actuar ahí a la luz de su fe, permaneciendo siempre fiel a su ser auténtico, tal cual Jesús lo quiso?". El autor trata de ir elaborando una teoría del comportamiento eclesial responsable en el dominio político. Para esto, después de un breve apartado sobre una visión histórica del problema, en los capítulos siguientes se propone varias preguntas en búsqueda de una fundamentación auténtica de la misión del cristiano en la sociedad de la cual él también es responsable, como cualquier otro ciudadano. Obra llamada a despertar inquietudes.— C. MORAN.

BORDORF, W. *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1972, 15 x 23, 256 pp.

Problemas que quizás con el correr de los años no han sido puestos sobre el tapete de la discusión teológica, siendo admitidos en una sociedad sacralizada en extremo, son puestos actualmente en tela de juicio ya no sólo por quienes tienen la obligación de llevarlos a la práctica con todas las consecuencias, sino también por los que sintiéndose con las mismas obligaciones saben afrontar el reto de la fe desde el punto de vista de la teología y de la crítica histórica. Es a esto a lo que responde el libro que Bordorf en su colección de textos sobre el problema del sábado y domingo como días festivos en la tradición judeo-cristiana. Se pueden encontrar todo tipo de afirmaciones sobre el particular en los diversos documentos de la tradición, afirmaciones que unen el sábado a la festividad judía y cómo, progresivamente, se pasa a la celebración del domingo por motivos variados que no admiten una sólo razón. El lector puede encontrar en esta obra la constatación de la progresiva imposición del domingo como celebración de la fiesta del Señor por excelencia.— C. MORAN.

MAERTENS, J.- Th., *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*. Sigue-me, Salamanca 1973, 21 x 13, 199 pp.

La evolución de la sociedad moderna ha traído consigo un cambio y una revolución cultural. Consecuencia de ello ha sido el cambio operado en la Iglesia en su intento de adaptación a las nuevas formas de la vida. La experiencia de los últimos años nos ha ido mostrando que la estructura y organización actual de la parroquia resulta inadaptada a la ciudad, debido en gran parte al problema de las grandes masificaciones. Es por eso por lo que se están buscando posibles soluciones a un problema acuciante. La Iglesia está inmersa en el ambiente cívico y debe mostrar su presencia en la ciudad a través de los miembros que se hallan dispersos en sus diferentes sectores. Dichos miembros siempre sentirán la necesi-

dad de recurrir a un grupo en el que sea posible una relación humana intensa, con lo que se plantea el problema de los pequeños grupos dentro de la Iglesia. Estudia la dinámica de estos grupos, técnica de comunicación, avalado por una serie de datos sociológicos. El sacerdote sería el "Padre", pero en la línea de la libertad y creatividad. Obra importante para una reestructuración de la pastoral parroquial.— C. MORAN.

VARIOS: INSTITUTO SUPERIOR DE CATEQUETICA DE NIMEGA. *Bases para una nueva catequesis*. Sígueme, Salamanca, 1973, 21 x 13, 305 pp.

El Instituto Superior de Catequética de Nimega está llevando a cabo una gran labor en la revisión y adaptación de la catequesis conforme a las exigencias modernas. Fruto de este intenso trabajo es esta obra que supone un intento de revisión de la catequesis escolar. Como en la misma representación se recalca, este trabajo está "marcado en cierto modo por el sello de la búsqueda y de lo imperfecto, y se encuentra todavía en un estadio de provisionalidad". Se trata, pues, de un esquema o proyecto que ha de servir de base para un futuro diálogo mediante el cual pueda llegarse a la elaboración de un esquema definitivo. Tres secciones completan este estudio: La primera pone las bases sobre las que ha de ir fundada la renovación; la segunda y tercera están dedicadas a la catequesis en la enseñanza primaria y media; cada cual con sus diversas exigencias, y sus respectivos programas. Le sigue un apéndice sobre la catequesis escolar en España. Tenemos en definitiva ante nosotros un estudio que ofrece sumo interés para cuantos se sienten atraídos de alguna manera por la catequesis, sacerdotes o seglares.— C. MORAN.

SUENENS, L. - J., PELIKAN, J., etc. *Teología de la renovación*. II. Renovación de las estructuras religiosas. Sígueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 408 pp.

Cada época de la historia presenta unas exigencias diversas conforme a sus categorías mentales. De aquí que sea necesaria una renovación constante a todos los niveles, para poder adaptar unas estructuras determinadas a una sociedad en continua evolución. Esto afecta de un modo especial a las estructuras religiosas, que también necesitan ser renovadas sin que esto lleve consigo el optar por una abolición total, sino más bien despojarlas del "polvo añejo que las ha dado una aparente consistencia inmutable, haciéndolas perder la pluralidad de dinamismos por la que nacieron", como se indica en la introducción. Si en el primer volumen de esta obra se trataban diferentes aspectos de la renovación del pensamiento religioso, éste está integrado por diferentes temas que estudian los distintos aspectos de la renovación de las estructuras religiosas. No obstante, al ser temas tratados cada uno por un autor distinto, presenta un sistema bastante heterogéneo y todo ello en un intento de poner las bases para una adecuada renovación de estas estructuras.— C. MORAN.

GRASSO, D., *¿Hay que seguir bautizando a los niños?*, Sígueme, Salamanca 1973, 13 x 21, 225 pp.

Al creyente de hoy se le proponen dificultades en su fe no fáciles a veces de solucionar, sobre todo cuando la raíz de su interrogante proviene de la comprensión sincera de su fe de adulto. Sin duda esto es fruto de un proceso de personalización al que estamos asistiendo desde hace unas décadas. El autor, fiel a su cometido de teólogo preocupado por la fe del creyente, se propone la misma pregunta tratando desde las fuentes teológicas de dar alguna respuesta coherente con la fe de la Iglesia. Nos parece lógica su conclusión de considerar el *Sitz im Leben* de la fe del bautizando con todas las consecuencias para su desarrollo y el optar

incluso por un catecumenado que se extienda no sólo al sujeto, sino también a los padres y padrinos en caso de necesidad. Es ésta una obra que puede ayudar a muchos que desean dar razón de la fe que habita en ellos para dar una solución conforme a las circunstancias ambientales, sin dejar por esto de ser una obra con un carácter científico a toda prueba.
C. MORAN

RATZINGER, J., *Fe y futuro*. Sígueme, Salamanca 1973, 12 x 18, 77 pp.

Los interrogantes propuestos por los diversos saberes humanos a la teología, han dado pie a ésta para proponerse cuestiones que quizás sin ellos no hubieran sido propuestas, al menos con el cariz comprometedor que poseen hoy día. La dimensión futurista del mensaje cristiano como algo que le es propio había quedado relegado a lugares secundarios en el quehacer teológico. Hoy con el progreso de la ciencia, y de la filosofía, este aspecto ha pasado a un primer plano y es a esto a lo que trata de responder el autor en su obra. Es fruto de charlas radiofónicas dando respuestas claves al hombre de la calle que se pregunta hoy más que nunca sobre el futuro de su fe en el mundo evolucionista. En la misma fe radica ese futuro ya que Cristo ha sido proclamado y realizado. Obra de actualidad como ninguna otra y al alcance de todo público que todavía sea capaz de preguntarse sobre su fe.
C. MORAN.

SCHILLEBEECKX, E.H., *Síntesis teológica del sacerdocio*, S. Esteban Salamanca, 1859 12 x 18, 124 p.

Dentro del contexto teológico que ha servido de preparación para una renovación de la doctrina sobre el sacerdocio, la obra del P. Schillebeekx significa un aldabonazo inminente en circunstancias que llamaban a un concilio Vaticano II con todas sus repercusiones en este campo. Para los conocedores de la trayectoria del pensamiento del autor, no es nada nuevo el afirmar la seriedad del encuadramiento de su trabajo dentro de los fundamentos más claros de nuestra fe: Escritura, Tradición y reclamaciones actuales sobre la figura del sacerdote en nuestro mundo, son los pilares sobre los cuales construye el teólogo holandés su obra. Aunque sea un trabajo realizado hace ya años, no obstante hay que afirmar que es una obra que seguirá marcando una línea clara dentro de la sacramentalidad de la Iglesia. Puede servir de base para todos aquellos que deseen repensar su figura sacerdotal y otros que aspiren a este ministerio en la Iglesia.— C. MORAN.

RAHNER, K., *La gracia como libertad*. Breves aportaciones teológicas. Herder, Barcelona 1972, 14 x 21, 322 pp.

Dentro de la variada aportación teológica del P. Rahner nos encontramos con otra obra que es síntesis de varias actuaciones en diversos medios, presentando su visión sobre temas tan fundamentales en la actualidad religiosa y cultural como: Dios, libertad, Iglesia y libertad personal, la fe como liberación del mundo, perspectivas ecuménicas, actuaciones existenciales cristianas, responsabilidad del cristiano en la Iglesia actual y mensajes de cristianos comprometidos en el anuncio del Reino. El alcance de tales escritos se pueden ver en relación con las circunstancias en las cuales están encuadrados, con el pensamiento de fondo filosófico-teológico propio del autor. Puede servir para situar nuestra fe en perspectivas actualizadoras de actitudes cristianas que entrañen de por sí un testimonio auténtico del misterio de Cristo. Buena presentación y obra al nivel de todo público preocupado por estos temas.— C. MORAN.

MOLTMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*. Kaiser. München 1972, 23 x 15, 320 pp.

El nombre de Moltmann iba siempre ligado a la teología de la esperanza, que parece terminar en Utopía. Por eso resulta algo sorprendente hallarse ahora con un libro de Moltmann, donde nos presenta una Teología de la Cruz, tomada en toda su extensión y profundidad. ¿Significa eso desdecirse? No. Moltmann confiesa que este tema de la cruz lo tiene preocupado desde sus primeros estudios; sabe además lo que ha significado para nuestro tiempo la guerra, con sus campos de concentración y de trabajos forzados, con sus hornos crematorios para los cuerpos y para las almas; finalmente en la "teología de la esperanza" Moltmann marcaba con precisión el punto en que hay que contar con la teología de la cruz. Y esto es lo que ha realizado en su libro actual. El estudio es actual. Es clara la tradición que arranca de Lutero, pero es clara también la postura actual que ofrece el mensaje cristiano traducido a nuestra cultura, a nuestra estructura, a nuestra mentalidad y a nuestros modos de hablar. Preguntar hoy si Jesús de Nazaret es Dios, si es un hombre perfecto, o verdadero, si es el que ha de venir, significa abrir una controversia con las ideas actuales dentro de la situación actual. En este sentido, Moltmann es un maestro consumado, ya que ha meditado la situación actual como pocos teólogos actuales. Al mismo tiempo, su carácter de teólogo profesional y completo le capacita para enfrentarse con la Biblia y con la Tradición eclesiástica en formas adecuadas y cabales. Su luteranismo no le impide ser un espíritu abierto y generoso para todas las opiniones, cuando llega el caso. El libro es denso y apretado y el estudio es llevado con rigor científico. También la presentación de Kaiser es limpia y muy cuidada.— L. CILLERUELO.

MATE, R., *El Ateísmo, un problema político*. Sígueme. Salamanca 1973, 23 x 15, 222 pp.

Podría preguntarse por qué el A. ha de tomar el C. Vaticano I como campo para unas reflexiones, que evidentemente son actuales. El mismo da la respuesta, que a nosotros nos convence del todo. Cuando se dice "actual", suele entenderse "superficial", y aquí se trata de un problema hartamente grave, que conviene estudiar en su profundidad. Además la situación actual revela por sí misma por qué tenemos que atender continuamente a dos frentes: a un frente silencioso, pero sólido y activo, que es la retaguardia, y a un frente lleno de peripecias, movimientos y alaridos, que es la vanguardia. Quien pretenda explicar la situación de una guerra, sin atender a esa retaguardia silenciosa, que ha incubado la guerra, y ha determinado las condiciones en que se produce, no explica en realidad nada: sólo describe peripecias. Viceversa, una teología "sempiterna" que se encierra en su torre de marfil y no aprende nada en las peripecias de los frentes de batalla, es una pretensión celicola pero no una teología de hombres. La teología actual trata de reunir ambos frentes para saber qué es lo que está pasando aquí y ahora, ya que no es fácil comprenderlo. Es posible que quien no sea español no comprenda la pasión contenida que encierra este libro; y es posible que muchos españoles traten de discutir cada línea o cada palabra de ciertos pasajes. Pero el libro está ahí, bien fundamentado, bien amarrado a las "bases" y la comunicación con la retaguardia está asegurada. Ojalá surjan libros como éste, aunque mantengan diferentes opiniones. Sería ya un gran éxito. Es pues claro que tanto los españoles como los no españoles hallarán dificultad en comprender bien y mayor aún en ponerse de acuerdo. Es de suponer que se necesita ser "español", desde luego, pero de una cierta calidad, para comprender la profundidad del volumen. Naturalmente, podrían

ponerse levisimos reparos, pero cualquier lector comprobará que no vale la pena de ponerlos cuando todo el libro es un gran acierto.— L. CILLERUELO.

PIKAZA, J., *Las dimensiones de Dios*. Sígueme. Salamanca 1973, 20 x 13, 294 pp.

El A. es biblista y nos presenta el tema de Dios en la Biblia. Pero no según las abstracciones de los teólogos tradicionales, sino dentro del mismo espíritu de la Biblia. Además, tampoco como quien hace arqueología y cuenta cómo pensaban los judíos y cómo pensaban los primeros cristianos, sino que es el problema mismo el que le atrae y llama. Es ese Dios, del que tanto hablan los hombres modernos (cada día más, porque ya se están preguntando si están "solos" en este valle de lágrimas, que llamamos la Tierra) el que llama al Autor. En una hora en que todos hablan de Dios y de Cristo, es conveniente poner en manos de todos una guía o información para que todos sepan de qué están hablando. Es inútil alegar que ya hay suficientes libros que tratan de Dios. El hombre moderno ya no se detendrá en sus investigaciones y el Ateísmo actual, tan ponderado, se preocupa profundamente por Dios. La Tierra está ya casi contaminada, y dentro de poco este valle de lágrimas dará lugar a escenas nunca vistas, ya que no cabemos en la Tierra tantos como somos. Y todos nos decimos: ¡Que Dios nos valga! Porque si no hay un Dios, que nos valga, y un Cristo que nos eduque, estos líos de la contaminación, de las bombas atómicas, del petróleo y de la superpoblación, y demás ensaladas políticas, nos van a convertir a todos en manadas. En el prólogo se nos dice que "Dios está de moda": quiere decir que Dios está vivo en todos nosotros. Y en el cuerpo del libro se nos va llevando suavemente a través de una Biblia serena y santa, que es como una atmósfera de Dios, como una prueba de la existencia de Dios. El libro tiene la ventaja de hablar del "verdadero Dios", no de un dios de tantos como pululan por los cielos y por la tierra. El A. es profesor de Biblia y sabe bien quién es concretamente Dios.— L. CILLERUELO.

AUBINEAU, M., BERITE J. de., *HOMELIES PASCALES. Cinq homélies inédites*. Du Cerf. Paris 1972, 19 x 12, 544 pp.

Este volumen, que ocupa ya el número 187 de *Sources Chrétiennes* está a cargo de Miguel Aubineau, jefe de investigaciones en el Centro Nacional de la Investigación Científica. Las cinco Homilias pertenecen a Hesiquio de Jerusalén, Basilio de Seleucia, Juan de Berite, el Seudocrisóstomo y Leoncio de Jerusalén. Son muchos los méritos del volumen. Los que siguen de un modo regular la marcha de *Sources Chrétiennes* comprenden sin duda la maravilla que encierra cada nuevo volumen de esta colección: Bibliografías, biografías, Introducciones concretas, traducciones que piden riesgo y responsabilidad, comentario crítico, teológico, cultural, índices variados. Cada nuevo volumen es un descubrimiento, que cada cual puede aplicar a sus propios estudios. Dos pequeñas homilias de Hesiquio de Jerusalén... pero quién podrá hoy leerlas sin emocionarse, evocando el mundo helenista cristiano? ¿Quién no verá la profundidad de una "teología de la Cruz", al leer esas escasas páginas? Y si pasamos de Jerusalén a Seleucia, ¿quién no se emocionará, al leer el texto de un obispo de Seleucia, que al hablar de la Pascua a su pueblo a mediados del siglo V, habla de la "filantropía de Cristo? Vemos ahora que Leoncio de Constantinopla es casi un plagiaro con talento ¡Cuántas pequeñas maravillas descubrimos en este volumen, que nos permite comprobar desde cerca el mundo, helenista cristiano, la tradición auténtica de la

Iglesia de Cristo, la única Tradición de la Iglesia de Cristo. El Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia dedica de siete a diez semanas cada año a rebuscar entre los fondos de manuscritos griegos de las bibliotecas. Y qué preciosos frutos van logrando. La edición es considerada como crítica y *editio princeps*.— L. CILLERUELO.

PIZZOLATO, L. F., *Le fondazioni dello stile delle "Confessioni"* de S. Agostino. Vita e pensiero. Milano 1972. 22 x 16, 184 pp.

El presente volumen es la continuación y conclusión de otro, que el A. había publicado, con el título "Le Confessioni di S. Agostino. Da biografia a Confessio", Milán, 1968, de la misma Colección. Nos parece que el A. ha visto aquí algo importante: una distinción evolutiva, cuyos términos son Biografía, Escritura y Confesión. Independientemente de la solución del problema, creemos que el plantear así el problema es ya un acierto. Otro gran acierto hallamos en el primer capítulo, al comenzar por la cita Confes. X. 1, 1. Eso significa que se toma el estilo según la fórmula consabida: "el estilo es el hombre". El autor se guarda de incurrir en los convencionalismos de la técnica. Da al estilo una dignidad humana y personal. Como la grafología, pero mucho mejor, el estilo revela al alma. Sería una mera abstracción engañosa el separar la forma del fondo o contenido, y de la otra forma superior que es el Espíritu de un hombre. La excelente bibliografía del libro anuncia que el A. nunca camina solo. Una cosa nos hubiera gustado más: un estudio más profundo de la "confessio" como método literario y como método filosófico al mismo tiempo, es decir, una ampliación de la Introducción y del primer capítulo, ya que se trata en el fondo de un "estilo dialógico" y ese estilo implica problemas profundos, para el hombre de hoy, todo pensamiento es ya un perpetuo diálogo; pero; ¿con quién? ¿y en qué condiciones? Ojalá pueda el A., en estudios ulteriores darnos una prueba más de su sagacidad para calar en él el alma de Agustín al través de sus métodos y estilos literarios.— L. CILLERUELO.

WURM, K., *Substanz und Qualität*. Gruyter. Berlin -N. York 1973. 23 x 15, 294 pp.

Aunque el libro se anuncia como interpretación de las Ennéadas de Plotino, tratado VI, 1-3, en realidad da más de lo que promete. En efecto, toda una primera parte se dedica al análisis de los conceptos de sustancia y cualidad en Platón y Aristóteles. Y todavía en la segunda parte, el estudio comparativo con las teorías estoicas, dan al libro el carácter de un tratado sobre los conceptos de sustancia y cualidad en la filosofía griega. El hecho de que Plotino dejase a un lado las categorías aristotélicas para implantar las tomadas del "Sofista" de Platón, deja el problema en evidencia. También queda en gran relieve la originalidad y la problemática típica de Plotino. El estudio y la evolución de los problemas son llevados en forma magistral. El Mundo de Plotino queda dibujado y esquematizado en una ontología peculiar y propia. Los índices adicionales contribuyen a darnos un volumen perfecto. Es sin duda un instrumento de trabajo para todos los especialistas o interesados en la literatura griega y en la filosofía de Plotino. Nos revela en general aquel mundo que Platón y Aristóteles lanzaron a la Historia con una problemática tan densa como oscura.— L. CILLERUELO.

ALVAREZ BOLADO, J., GUTIERREZ, G., etc., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Instituto Fe y Secularidad. Encuentro de El Escorial 1972. Sigüeme, Salamanca 1973, 23 x 15, 428 p.

En diversos ambientes nacionales y en ciertas publicaciones marca-

damente parcialistas, las Jornadas de El Escorial tuvieron mala prensa. Era de esperar, ya que la ignorancia de algunos y la postura eminentemente unilateral de otros, con intereses creados en el montaje actual, les impulsa a ello. Sin embargo, ahí está ahora el libro-resumen, como oferta generosa de la reunión, sin afanes de dominio, sino simplemente como un camino de posibilidades, como "una familia de opciones" que presenta críticamente cómo ella ve la tarea y el futuro de la Iglesia latinoamericana (p. 30).

La obra viene precedida de una introducción de Alfonso Alvarez Bolado que, como responsable de las jornadas y como director del Instituto *Fe y Secularidad*, carga con la responsabilidad de todo. El libro recoge las ponencias y las comunicaciones, haciendo también un resumen de los seminarios.

Las jornadas fueron planeadas con mucho tiempo y con mucha reflexión. Las finalidades principales que en ellas aparecen pudieran resumirse así: estudio sobre la relación de la comunidad cristiana de fe a los cambios históricos de América latina; reflexión sobre la nueva fisiónomía de la existencia misionera en conformidad con el Vaticano II y con Medellín; reflexión sobre la problemática del desarrollo y de la liberación, partiendo de postulados analíticos: socio-económico, culturales y religiosos. Los ponentes y los directores de los seminarios fueron todos latinoamericanos, en donde se aunaban un equipo serio de teólogos, pastoralistas, sociólogos y economistas. Una empresa de tal envergadura debe ser mirada "a priori" con respeto y espíritu virgen.

Siguiendo el hilo de estas finalidades se fueron desarrollando las ponencias. Las cuatro primeras son ponencias de encuadramiento que se centran sobre el estudio de los presupuestos político-económicos de América latina, punto de partida necesario para un cambio social tal como viene pedido por las exigencias de la fe cristiana. Ames Cobián hace un análisis de la situación dejando ver cómo la América latina actual "no permite alimentar entusiasmos fáciles, dado el poder de imposición de un sistema que dispone de ingentes recursos en capital y tecnología (p. 54). En la misma línea sigue D. Dussel exponiendo con fuerte realismo la triste situación de dependencia que hace naufragar la alegría ingenua y el fácil entusiasmo (p. 65). Comblin analiza los movimientos e ideologías defendiendo que los diversos "populismos" surgidos en ese continente son el alma de las reivindicaciones. La segunda fase de ponencias analizan la religiosidad popular. Son debidas a la pluma de Büntig y S. Galilea quienes acentúan el papel fundamental que juega el catolicismo en la compleja historia latinoamericana actual. Con estas reflexiones se abre camino a la exposición de la *teología de la liberación y su desafío*, *Evangelio y praxis de liberación*, debido a G. Gutiérrez, quien aboca a una postura radical revolucionaria a favor del pobre; postura que implica un progreso de conversión evangélica, tal como expuso después Mons. Padín en su llamada por el crecimiento y la madurez del hombre.

Mención especial merecen los cinco seminarios habidos durante las jornadas. Cada uno de ellos tuvo unas 15 horas de duración. Destaquemos aquí la presentación que Hugo Assmann hizo al seminario sobre *Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social* (pp. 335-343); en donde afronta las cuestiones fundamentales: relación de dominación entre "mundo desarrollado" y "tercer mundo"; insuficiencia real y comprobada del lenguaje de denuncia social de la llamada "doctrina social de la Iglesia"; acomodación a ideologías burguesas de los lenguajes universalizadores como *liberación integral*, *libertad verdadera*, etc...; tendencia connatural del "cristianismo sociológico" hacia terceras vías, cuando en realidad sólo existen dos: *opresores y oprimidos*; incapacidad de los sectores oficiales de las Iglesias para asumir la conflictividad evidente de la historia concreta, calificando con frecuencia al que ha-

bla de lucha de clases como promotor del odio. Las reflexiones en torno del cristianismo sociológico como estructura dialéctica cuya esencia parece ser "la conciliación de los inconciliables"; el análisis del concepto de "amor" que predicán las Iglesias oficiales; la exposición del desbloqueo de resistencias inhibitorias y el intentar abrir un camino nuevo para que los cristianos demos el paso hacia el compromiso político liberador son temas de máxima importancia que brindan a la vieja Europa buena ocasión para repensar su acción cristiana.

Otro importante seminario fue el dedicado a las "nuevas formas de vida religiosa y de comunidades religiosas en América latina. Allí se habló de la función crítica que comporta en este momento la *fuga mundi* en cuanto desolidarización y desinstalación del sistema (p. 375); ya que cuando la vida religiosa no toma en serio esa función crítica, los cambios se reducen simplemente a "mera modernización" y son recuperados inmediatamente por el sistema. Los votos religiosos han de ser manifestaciones de lucha contra los ídolos del sistema: erotismo, ambición, poder, convirtiéndose de ese modo en instrumentos liberadores. Se hace una llamada a la "creatividad" continuada sobre la organización de las nuevas estructuras que deben partir del respeto a las personas y no del centro del gobierno (p. 279). Se habla de grupos comunitarios de vida auténtica, anclada en la Palabra del Señor y en la Eucaristía; grupos que deberían ser buscados e impuestos desde las mismas Curias generales y provinciales. Este sistema aparece como el único que llevaría a las corporaciones religiosas a "vivir lo imprescindible del momento, abiertos a la Palabra y dispuestos a la respuesta", y sería la única manera de no ver el carisma como algo transhistórico, sino como inmerso en el momento y en la situación concreta.

El epílogo de Jules Cirardi es un canto a la confianza como fuente del amor, de la fe y de la esperanza. Confianza en Dios, confianza en el hombre, especialmente en los pobres y en los oprimidos como sujetos que son de un destino histórico liberador. Solamente así las iglesias redimirán su pecado histórico de separar el culto del Padre y la lucha de los hijos, la sangre de Cristo y la sangre de tantos oprimidos.

Cierra el libro una extensa bibliografía (pp. 393-414) dividida en dos apartados: teoría socio-económica de la dependencia en Latinoamérica y teología de la liberación. Este segundo apartado sigue un orden temático: documentos de la jerarquía, documentos de movimientos sacerdotales y seglares, escritos de profesores invitados a las jornadas, escritos de teólogos. ¿Será todo esto un canto de sirena? ¿Será solamente el clamor de denuncia levantado por unos pueblos marginados? Creemos que más bien es una nueva forma de vivir el evangelio y aceptar el compromiso de la fe en toda su dimensión.— A. GARRIDO.

BAYER, O., *Was ist das: Theologie? Eine Skizze*. Calver Verlag, Stuttgart 1973, 14 x 21, 116 pp.

Oswald Bayer es profesor de Teología sistemática en la Facultad de Teología protestante de Tubinga; pero a la vez está encargado de una parroquia de la misma ciudad. Conjugando vitalmente las ideas con la experiencia de cada día no es extraño que se plantee este problema acerca de la esencia y del sentido de la Teología. Tiene como punto de partida el concepto de Teología de Schleiermacher. Y a partir de él afronta dos interrogantes: qué significa la ciencia teológica para la *Teología?*; y qué significa la ciencia teológica para la *Ciencia?* Si la Teología es un servicio a la comunidad con base en la *Palabra*, se hará necesario situar la Hermenéutica en el horizonte del análisis del lenguaje. Tarea de gigante, ya que según el mismo A. ningún teólogo después de Schleiermacher (ni el mismo K. Barth) ha formulado un concepto de "Teología" con tal

severidad de pensamiento y amplitud de horizontes. Termina su trabajo con unos ensayos sobre el lugar que debe ocupar la Teología en la Universidad, entre la Iglesia y el Estado; a la vez que aclara el problema del método y marca las fronteras del método histórico-crítico en la ciencia teológica.— A. GARRIDO.

CASALIS-HÄRING-LONNIG, *Die Zukunft des Okumenismus*. Col. "Ökumenische Perspektiven". Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1972, 13 x 21, 109 pp.

El Instituto de Investigación Ecuménica de Estraburgo abre con esta obra una nueva colección que tiene por finalidad ofrecer reflexiones sobre el futuro del Ecumenismo. Resulta difícil precisar hoy día lo que se entiende por Ecumenismo, de ahí que sea preciso confrontar las diversas posturas confesionales entre la discusión actual sobre la esencia del Ecumenismo. Tres son los colaboradores de este primer ensayo: Lonning, obispo luterano noruego; G. Casalis, reformado francés y B. Häring, católico alemán. Sus aportaciones giran en torno a la situación actual del Ecumenismo como fenómeno histórico, como concreción profética y como acontecimiento revolucionario en la vida de las Iglesias; a la vez que exponen cómo el movimiento ecuménico se debate entre la obediencia a la fe y la apremiante impaciencia de un mundo que necesita "redención".— A. GARRIDO.

BENNING, A., *Ökumenische Glaubensunterweisung*. Perspektiven-Strukturen-Modelle. Verlag Butzon & Becker, Kelelaer 1973, 13 x 12, 172 p.

¿Hacia dónde camina el Ecumenismo? ¿Cuáles son las vías que nos pueden llevar a un futuro de unidad cristiana que destruya el actual pecado de la división? Las Iglesias oficiales han comenzado el trabajo con una excesiva confianza en la parte intelectual, mientras que muchos grupos cristianos interconfesionales intentan de manera práctica vivir la unidad cristiana en el amor mutuo y en el mutuo servicio, desconfiando de los otros caminos. Benning, profesor de Religión, afronta el problema de la enseñanza religiosa desde el punto de vista ecuménico, problema poco planteado hasta el presente en las grandes confesiones cristianas. Así va exponiendo las perspectivas de una teología ecuménica, la estructura de una posible enseñanza ecuménica de la fe y la misma praxis de la enseñanza ecuménica, descendiendo a detalles valiosos sobre los contenidos de la enseñanza cristiana en los diversos niveles educativos.— A. GARRIDO.

BOUREAU, D., *El futuro del Bautismo*. Col. *Controversia*, n. 15. Herder, Barcelona 1973, 12,5 x 20, 192 pp.

Hay libros cuya finalidad es preguntar. Y es que toda pregunta lleva consigo necesariamente una postura de reflexión y muchas veces una respuesta. En este tono se mueve nuestro autor: pregunta y reflexiona. ¿Hay que seguir bautizando a los niños en las primeras semanas de la vida? ¿Quién debe asumir la responsabilidad de una educación en la fe con respecto a los niños bautizados? Los obispos franceses se plantearon estas cuestiones dada la situación actual de muchos padres llamados cristianos, pero alejados prácticamente de la comunidad creyente. El estudio de Boureau nos presenta los pros y los contras, los diversos planteamientos teológicos, formando un todo valioso que invita a un serio examen de conciencia que, sin intentar imponer nada, ofrece pistas de solución.— A. GARRIDO.

BRUAIRE, C., *Die Aufgabe, Gott zu denken*. Religionskritik. Ontologischer Gottesbeweis. Die Freiheit des Menschen. Herder, Freiburg 1973, 14 x 21, 186 pp.

Los dos polos que el hombre necesita unir para alcanzar una respuesta satisfactoria a los interrogantes de la existencia se han plasmado a través de la historia de diversos modos: judaísmo-helenismo, religión-razón, Dios-hombre. Bruaire, filósofo de la religión y estudioso de Hegel, ha intentado a través de sus escritos unir estos polos. Aquí emprende de nuevo la tarea. Trata de demostrar que las tradicionales objeciones sobre la existencia de Dios resultan nulas, si la razón se entiende a sí misma de manera recta y en todo su alcance. En confrontación con la crítica moderna de la religión y partiendo de la libertad absoluta de Dios, llega a un concepto de Dios que, según él, alcanza la dimensión más profunda de la argumentación ontológica sobre la existencia del Ser Absoluto. En un segundo apartado el A. cambió de campo de operaciones, dejando el mundo de las ideas e internándose en el nivel de la historia, en el que topa con la realidad de la Encarnación y el fundamento de la Iglesia. Entre el fideísmo y, el racionalismo surge la auténtica postura humana con su cometido específico: *Gott zu denken*. Y Bruaire muestra el camino para realizar este cometido. La edición alemana que presentamos viene precedida de una breve pero interesante introducción de R. Scheer con valoraciones positivas sobre la temática del autor y ambientando esta confrontación entre Filosofía y Religión.— A. GARRIDO.

CURTY, Ch., *La recontre du Dieu vivant*. Edit. Franciscaines, Paris 1970, 12 x 18, 128 pp.

Este librito hace el n. 20 de la colección "Presencia de San Francisco". Es una invitación a la oración escrito en un lenguaje claro, exuberante, directo. Uno se deja captar pronto por esa palabra interior, profunda, poética, que presenta la Verdad en un color concreto y atrayente.

Después de una introducción sobre la esencia de toda espiritualidad que es el evangelio, el autor pasa a estudiar los elementos de la oración, describiendo después las tres etapas de la vida de oración, y terminando con los horizontes de la oración: la búsqueda de Dios en sí mismo, en el prójimo y en las profundidades del corazón humano.— A. GARRIDO

LEMAIRE, A., *Les ministères aux origines de l'Église*. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres. Cerf, Paris 1971, 14 x 21, 249 pp.

Historiadores, exegetas y teólogos han afrontado en estos últimos años el estudio de los ministerios en los orígenes de la Iglesia. El tema reviste especial interés en la actualidad, dada la crisis sobre la inserción social de los ministros en la moderna sociedad y dado el desarrollo creciente del diálogo ecuménico. Lemaire parte ante todo de la historia sin abandonar el mundo de la Teología. El mismo autor reconoce la dificultad del tema por el escaso número de testimonios que poseemos y por la dificultad que encierra su justa apreciación. Analiza las fuentes, critica los testimonios y constata la historia. Va estudiando el uso y sentido de esas tres palabras en el mundo griego y en el mundo judío; hace lo mismo con los textos del NT, dedicando un lugar especial a las cartas pastorales, concluyendo con el estudio de los primeros escritos de los Padres apostólicos: Didaché, Carta de Clemente romano, Pastor de Hermas y el "corpus" ignaciano. La metodología usada nos parece perfecta. Y la bibliografía ofrecida, resulta abundantísima. Termina con un *excursus* en que relaciona la organización esenia de Qunrán y la comunidad cristiana primitiva.— A. GARRIDO.

RAHNER, H., ALFARO, J. etc. *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, dirigida por K. Rahner. Edición castellana bajo la dirección de J. Alfaro y J. M. Fondevila.

Tomo II: *Costumbres-Eucaristía*. Herder, Barcelona 1972, 17 x 35, 980 col.

Tomo III: *Evangelio-Islám*. Herder, Barcelona 1973, 17 x 35, 992 col.

Tomo IV: *Jansenismo-Opinión*. Herder, Barcelona 1973, 17 x 35, 998 col.

Ya hemos presentado en esta misma revista el volumen primero de *Sacramentum mundi* (Cfr. EST. AGUST. vol. VII (1972) 9.399). Entonces expusimos las características de la obra con las particularidades especiales para la edición castellana. Los artículos que hemos repasado de estos tres volúmenes dan muestra de equilibrio y seriedad, haciendo del conjunto un instrumento maravilloso de consulta y reflexión para el cristiano adulto de nuestro tiempo. Es una obra que invita al estudio y despeza el ánimo para adentrarse en la amplia panorámica cristiana, en donde la vida, la filosofía y la ciencia moderna tienen algo que decir; y en donde el "fundamental cristiano" sigue iluminando los avatares de la existencia. Si algo especial hubiera que mencionar como digno de elogio sería el trabajo callado de tantos teólogos que, con constancia ejemplar y a veces en medio de serias dificultades, siguen prestando ese humilde servicio a la Iglesia y al mundo. Todos tienen cabida en la obra, ya que la internacionalidad de los autores es una muestra clara de que se ha querido evitar la unilateralidad en la tendencia. Se han respetado las opiniones discrepantes en lo opinable. Y esto es bueno y es sano, ya que habrá que acostumbrarse a vivir dentro de un pluralismo teológico que, más que destrucción interna, significa vitalidad continuada.— A. GARRIDO.

REIFENBERG, H. (Hrsg), *Hauseucharistie. Gedanken und Modelle*. Verlag Kösel, München 1973, 11 x 19, 181 pp.

Desde la Eucaristía celebrada en las grandes Basílicas hasta la celebración de la "Missa privada", la historia de la Liturgia nos ofrece una enorme gama de modalidades. En nuestros días la sensibilidad del pueblo cristiano ha cambiado notablemente e intenta que el rito sea más significativo para la asamblea. De ahí esas nuevas formas de celebración: grupos reducidos, Eucaristía en casas particulares, misas juveniles, etc... El autor, profesor de Liturgia, intenta con el presente trabajo ofrecer una ayuda a los sacerdotes y laicos interesados en dar un mayor significado al misterio cristiano. Para ello, después de una exposición teológica, pasa a ofrecer unos modelos de celebraciones eucarísticas destinadas a los diversos ambientes y las diversas necesidades de la comunidad cristiana. Y todo ello como comentario y ampliación del Directorio de la Conferencia Episcopal alemana sobre este tema.— A. GARRIDO.

RUGGIERI, G., *Christliche Gemeinde und "Politische Theologie"*. Kösel Verlag, München 1973, 13 x 21, 158 pp.

El título original italiano de este libro es *Sabiduría e Historia*. Bajo estas palabras el A. acomete la interpretación dialéctica de la historia teniendo como punto de partida la Verdad divina. Comienza estudiando la Historia actual, su desafío sobre la crisis del significado de la vida, haciéndonos ver cómo el Estructuralismo, la Filosofía del lenguaje, la Psi-

ciología y Sociología modernas nos colocan ante una encrucijada a la que la Iglesia debe responder saliendo de su "aislamiento", y proclamando al Dios de la Biblia como Señor del mundo y no sólo de la Iglesia. A esta crisis de significado, propia de nuestra historia moderna, el A. opone la Sabiduría de Dios que se hace presente en su revelación y que como "acontecimiento", que requiere y exige aceptación, ofrece al hombre la posibilidad de una "obediencia" que le abre los caminos de la totalidad y le marca los cauces para que el mundo pueda rodar por los senderos de la paz y de la justicia. Esta relación se concentra en la figura de Cristo: Sabiduría de Dios. En esta interrelación entre la Sabiduría de Dios y la historia humana aparece la comunidad cristiana como "sujeto" de lo que el A. llama "Teología política", que es el subtítulo de la obra original italiana. Esta "Teología política" tiene por oficio el formular y hacer presente el mensaje escatológico, como fuerza renovadora de los movimientos de la historia. La existencia cristiana se convierte así en respuesta a un llamamiento, se convierte en exigencia continuada de una fe. Y la historia aparece como el lugar del "anuncio" y de la experiencia. Si la Teología y la comunidad no toman en serio este su cometido, estarán haciendo fracasar su misma razón de ser.— A. GARRIDO.

TILLICH, P., *Teología sistemática*. Vol. II: *La existencia y Cristo*. Ariel, Barcelona 1973, 14 x 22, 246 pp.

Aunque un poco tarde, Tillich va llegando hasta nosotros en castellano. Ya dimos a conocer en EST. AGUST. vol. VIII (1972) 675-676 el contenido del primer volumen que abarca las dos primeras partes del sistema tillichiano *La razón y la revelación —El ser y Dios*. La tercera parte del sistema se nos ofrece ahora: *La existencia y Cristo*. El mismo Tillich confiesa que esta parte constituye el nervio de su teología. Sigue el método de la correlación que ya explicamos brevemente en la primera recensión. Estudia al hombre en su situación concreta, existencial y presenta la figura de Cristo como respuesta divina a la situación ambigua de la existencia. Como siempre, Tillich sigue proclamando la autonomía divina que sobrepasa el naturalismo y supranaturalismo.

Resulta preciosa la reflexión acerca de la existencia humana, existencia alienada en donde el pecado, el mal, la descreencia, la hibrys, la muerte, la finitud, la duda y la absurdidad, hacen acto de presencia. Todo esto juntamente con los métodos humanos de autosalvación y su fracaso histórico, ocupan la primera sección de esta tercera parte de su sistema. A continuación expone el segundo polo de la correlación. Una vez que el hombre ha sido hecho consciente de su situación existencial de alienación y abandono, ya está preparado para comenzar a andar el camino de la salvación, de la "curación", que no será otra cosa que superar las "negatividades de la existencia", superar el abismo entre el hombre y Dios, entre el hombre y su mundo, entre el hombre y su misma esencia. La vía para esta *curación* nos viene ofrecida por la respuesta divina llamada Cristo, el NUEVO SER que en sí mismo hace desaparecer ese abismo y donde se conjugan perfectamente el ser esencial y el ser existencial. Al estudio del NUEVO SER, Cristo, dedica Tillich la segunda sección de esta parte del libro (pp. 133-236). En torno a esto plantea los grandes problemas de la teología clásica: Jesús histórico, valoración del dogma cristológico, significado universal del acontecimiento Jesús-Cristo, significado de la salvación, y salvación como transformación por el NUEVO SER. El presente de la historia es depositario eficaz y vital de todo esto. De ahí que el NUEVO SER de Cristo no sea una imagen del pasado, sino una fuerza del presente. Con esta reflexión abre camino y da cauce a la cuarta y quinta parte de su sistema: *La vida y el Espíritu—La historia y el Reino de Dios*, cuya traducción a nuestra lengua de-

seamos cuanto antes. La Editorial ha hecho un alarde de bien hacer y un servicio incalculable al hombre culto de habla hispana con estas traducciones.— A. GARRIDO.

TAIZE, *Una audaz aventura. Hacia el Concilio de los jóvenes*. Herder Barcelona 1973, 14 x 18, 120 pp.

Taizé es cada día más noticia. Por la esplanada de su colina han desfilado en estos últimos años miles y miles de jóvenes de todos los continentes. En la Pascua de 1970 se anunciaba el Concilio de los jóvenes. Ahora sabemos de su convocación para el año 1974. Estos años de preparación han sido una experiencia nueva, una experiencia de creatividad, experiencia de la "gozosa noticia para los hombres". Y a la vez han sido una respuesta cargada de realismo y fundamentada en el mensaje de Jesús de Nazaret.

El presente librito es un manifiesto, una convocatoria, a la vez que sirve de exponente de difusión del ideario básico de Taizé. La aventura está en marcha, aún en medio de la incertidumbre de la marcha y en medio de las críticas de un lado y de otro. Una cosa aparece clara: la necesidad de crear una "comunidad universal" cuyo centro sea la Iglesia de Cristo.— A. GARRIDO.

TRESMONTANT, C., *La doctrina de Jeshúa de Nazaret*. Herder, Barcelona 1973, 14 x 22, 260 pp.

En un mundo como éste nuestro de Occidente saturado de libros cristianos, puede parecer un tanto inútil la empresa de escribir uno más. Sin embargo no resulta así. Ya sabemos que Tresmontant es un especialista. Y cuando un especialista desciende a la calle, cuando un especialista escribe para la masa en un lenguaje sencillo y con mordiente, hay que escucharle. El libro tiene unclón, tiene garra, ya que su método engarza perfectamente con la dialéctica que el hombre moderno está viviendo. Jeshúa de Nazaret, el último profeta de Israel, enseña una ciencia que "nos revela las leyes y las condiciones de la creación de una humanidad todavía incompleta y en proceso de realización... enseña una ciencia, una gnosis, que tratan sobre la ontogénesis y nos revelan cómo podemos nosotros alcanzar la cabal consumación a la que estamos llamados". Y este es algo más que simple Moralismo o un filantropismo humanitario. El "amaos los unos a los otros" está bien, pero por qué, en virtud de qué. El que un rabino afronte estos problemas y lo haga de manera sencilla, dirigida principalmente a obreros manuales sin mayor cultura es algo que nos debe impresionar. Da la impresión que Jesús es escuchado por vez primera, que llega hasta nosotros y nos va llevando a la aceptación de su persona, al igual que lo hizo hace dos mil años. Un libro destinado preferentemente a los no cristianos, pero que leído con ojos limpios resulta también una delicia para los creyentes.— A. GARRIDO.

VORGRIMLER, H., VANDER, R. etc. *La teología en el siglo XX. Gucht*. Tomo I: *El entorno cultural*. BAC, Madrid 1973, 15 x 24, 404 pp.

La BAC nos ofrece ahora la traducción del primer volumen de la *Teología del siglo XX*, cuya edición francesa presentamos ya en esta revista (Cfr. EST. AGUST. vol. VII (1972) pp. 184-185). Huelga repetir aquí lo allí señalado. Este primer tomo castellano responde en casi todo al primer volumen francés, salvo en el esbozo de las teologías cristianas que la BAC ha juzgado conveniente incluirlo en el segundo ya anunciado. La

edición castellana viene presidida de una presentación de O. G. Cardenal, Decano de Teología de Salamanca, quien, tras exponer el intento de los autores que colaboran hace referencia expresa a la situación de la Teología española en la actualidad en su relación con el mundo teológico europeo que, en continuo desafío, nos está esperando en todos los órdenes de la vida moderna. Una cosa queda clara en este primer tomo: la desaparición, como un pasado que no volverá de la "teología de archivo" ya que la fe tiene que vivir en el engranaje y coordenadas de la sociedad moderna y ha de responder a los interrogantes angustiosos de nuestro tiempo. Por eso se hace necesario dejar hablar a la ciencia moderna, con sus horizontes de grandeza y de peligros; se hace necesario escuchar la literatura actual en donde se refleja el hombre de hoy; se hace necesario también estar atentos al enfoque de las grandes religiones no cristianas de carácter oriental con su carga de nobleza y de recia espiritualidad. Todo ello viene estudiado en este primer tomo por un equipo de especialistas internacionales: Domenach, Houtart, Moeller, Dubarle, Godin, Kaufmann Baumgartner Dondeyne, Lacroix, Cornelis, de Smet, etc.—A. GARRIDO.

CLARKE CHAPMAN, G., "*Black Power*"— *Schwarze Gewalt-Schwarze Theologie*. Calwer Hefte 128. Calwer, Stuttgart 1973, 19 x 12, 48 p.

El folleto es de información sobre la llamada "Black Theology", o teología negra. Tras una breve visión histórica del origen y situación de los negros en EE.UU., expone el autor los puntos principales de la Teología negra, tal como los expone el representante principal, J.H. Cone. Finalmente valora la Teología negra, que no debe ser rechazada de plano, ni aceptada sin crítica.— C. MIELGO

DAMBORIENA, P., *La salvación en las Religiones no cristianas*. BAC, Madrid 1973, 20 x 13, 533 p.

Esta obra póstuma del ilustre jesuita forma parte de la serie de Monografías "Historia Salutis". El tema del valor salvífico de las religiones no-cristianas ha sido debatido antes y después del Concilio Vaticano II; lo que resulta perfectamente natural, ya que se entrecruzan diversos problemas dogmáticos: la concepción de la fe, la necesidad de la Iglesia, la obligación de misionar impuesta por Cristo, la voluntad salvífica universal de Dios, la unicidad del cristianismo, etc. Dos partes tiene la monografía. La primera es histórica, relativamente breve al comienzo, más amplia a partir del s. XX, dada la mayor conciencia del problema. La segunda parte trata el tema desde un punto de vista dogmático. Tras mencionar los presupuestos teológicos analiza la doctrina de la S. Escritura, de la Tradición, el Magisterio y las razones teológicas. Debido a esta distribución (parte histórica y parte dogmática) no es extraño que las mismas cuestiones sean tratadas dos veces. Me refiero particularmente al cristianismo anónimo de Rahner y sus discípulos. Esta teoría tan peligrosa para la Evangelización recibe un amplio comentario y crítica. Entre el abanico de opiniones, aun dentro de la Iglesia, el P. Damboriena sabe seguir una posición equilibrada y serena, fruto de su contacto personal con las grandes religiones asiáticas y de su conocimiento teológico del tema. De lectura fácil y agradable, no dudamos de que este primer libro español sobre la cuestión enriquecerá el acervo doctrinal de sacerdotes y misioneros.— C. MIELGO.

FERNANDEZ, D., *El pecado original, ¿mito o realidad?* Cuadernos de Pastoral-65. Comercial Editora de Publicaciones. Valencia 1973, 21 x 13,5, 201 p.

El autor había publicado anteriormente diversos artículos sobre el tema. Presenta ahora este libro, que, aunque tiene un título un poco sensacionalista, el contenido es profundo y serio. No dudamos en calificarlo como el mejor escrito en lengua castellana. Por supuesto, que el libro no es original. El autor confiesa ser deudor de otros teólogos que han escrito sobre el tema. Las conclusiones, aunque a algunos les parezcan radicales, son aceptables. Es preferible no usar el término "pecado original" por la confusión que causa y el lastre histórico que lleva consigo. Sin embargo, no se derriba con ello ningún artículo de la fe, sino que ésta se enriquece, con muchos elementos positivos que la teología posttridentina dejó un tanto al margen. La Escritura, la Tradición, el Magisterio, son estudiados atentamente sin soslayar las dificultades. No dudamos en aconsejar vivamente el libro a sacerdotes y laicos. C. MIELGO.

KOHL, E.-W.- *Vormärts zu den Tatsachen. Zur Ueberwindung des heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch.* F. Reinhardt, Basel 1972, 21 x 14, 36 p.

El folleto se compone de dos separatas de la Revista *Theol. Zeits.* de 1970 y 1972. Hay un principio sentado marginalmente por Kant y que desde Schleiermacher se convierte en la base de discusión de la Hermenéutica moderna: "Entender a un autor mejor que él se ha entendido". El autor investiga la historia de este principio y las huellas que deja en casi todos los autores. Sin embargo, el principio es insostenible. Así lo han declarado Ranke, M. Claudius y Eichendorff, cuyas críticas aquí se recogen. Nuestro siglo no ha hecho más que confirmar la falsedad de este principio.— C. MIELGO.

MAYER, R., *Friede durch Gewalt? Zur Frage des politischen Widerstandsrechts.* Calwer Hefte-126. Calwer, Stuttgart 1973, 19 x 12, 48 p.

La violencia revolucionaria es un interrogante que se presenta agudamente a los cristianos. Responder sí o no a este interrogante no es cosa fácil. El autor estudia la vida y la doctrina de Bonhöffer que en este punto cambió de opinión y de práctica. Al final el autor resume en unas tesis los puntos principales que se han de tener en cuenta en una teología política. Sentado el principio del amor cristiano, la violencia no puede ser una norma, ni la Iglesia la puede predicar como buena. Sólo en casos excepcionales, y como último recurso para recordar al Estado su deber.— C. MIELGO.

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI. Vallecchi. Tom. 5 (Pseudo-Dionigi=Tupi-Guarini), Firenze 1973, 30 x 19, 1973 col.

La editorial VALLECCHI está llevando a cabo una obra verdaderamente ingente en el plano enciclopédico acerca de las religiones. Este es el quinto volumen de características similares a los cuatro que le han precedido. Los 30 colaboradores que han intervenido en su composición, profesores todos ellos de universidades y centros superiores de estudio, son de competencia científica en su respectivo campo. Las 1878 columnas que integran el volumen quinto, comprenden las letras Pse-Tup y

hacen referencia a los más variados temas en relación con el tema religioso. Una abundante bibliografía acompaña a cada uno de los artículos. En una palabra, a quienes conozcan los volúmenes anteriores diremos solamente que este quinto volumen responde totalmente a los cuatro que le han precedido. A quienes no los conozcan remitimos a la amplia recensión que en esta misma revista ESTUDIO AGUSTINIANO [I (1972) y II (1973)] se hizo, en conjunto, de los cuatro primeros volúmenes.— F. CASADO.

Jurídicas y Morales

ALBERIGO, G., BORIS, P.C., etc., *Legge e Vangelo*. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa. Paideia Brescia 1972, 15 x 22, 714 p.

Este voluminoso estudio sobre la Ley Fundamental de la Iglesia está realizado por juristas, teólogos e historiadores, en su mayoría, opuestos no sólo al actual proyecto, sino también a cualquier tipo de Ley Fundamental o Constitución eclesiástica. Algunas de las colaboraciones adoptan un método positivo en cuanto ayudan a perfeccionar el proyecto defendiendo una jerarquía de normas. Su opinión representa a un sector de la Iglesia y como tal debe ser escuchado y atendido. Se reproducen el *Textus prior* y el *Textus emendatus* con las relaciones sobre la Ley Fundamental y el *dossier riservato*, que sirvió de fuente a muchas críticas adversas al estallar la polémica en torno a la Ley constitucional. En un sistema descentralizador y democrático, según la orientación postconciliar, son necesarios estudios como éste para aclarar en qué consiste la técnica constitucional. Sin embargo, hay tendencias negativas como la de G. Alberigo, que se opone rotundamente a la técnica constitucional, según aparece en el *excursus* (pp. 41-42) considerando al mito del Estado constitucional como un *subproducto híbrido* del cristianismo occidental. Parece desconocer los éxitos y las ventajas de los sistemas democráticos latinoamericanos. No se puede desconocer la incorporación de las naciones americanas y africanas a la civilización occidental mediante la técnica constitucional y democrática, a pesar de que en las democracias haya defectos e injusticias. Hay regímenes totalitarios y dictatoriales, que gobiernan mediante una Constitución. El instrumento en sí es bueno, aunque depende de quien lo utilice y el modo de practicarlo. Bueno sería que estos autores manifestasen su respeto a la Ley Fundamental de la Iglesia en caso de ser promulgada, haciendo valer mientras tanto más la fuerza de los argumentos que el peso de sus nombres, algunos de ellos bastante notables como los de J. Neumann, M.D. Chenu, B. Calati, P.G. Kamalani, F. Giusberti, A. Ippoliti, L. Martini, O. Niccoli, V. Onida, P.C. Bori, etc. No sólo es concebible el Derecho con el Evangelio, sino que le es necesario para organizar la conducta de los creyentes. Las leyes son conciliables con los carismas, y las instituciones con lo pneumático y espiritual. El *Istituto per le Scienze religiose di Bologna* ciudad de tradicional abolengo canónico, ofrece una buena aportación para conocer los antecedentes y anteproyecto de la Ley Fundamental, que no ha aparecido hasta el presente en la publicación oficial "Comunicaciones".— F. CAMPO.

ALIAGA GIRBES, J., *Los tributos e impuestos valencianos en el siglo XVI*. Su justicia y moralidad según Fr. Miguel Bartolomé Salón, O.S.A. (1539-1621). Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1972, 24 x 17, 354 p.

Este libro contiene una tesis doctoral más sobre el jurista agustino Fr. Miguel Bartolomé Salón, denominado en su tiempo el "Salomón valenciano". Hace poco tiempo, en la Universidad de Valencia defendió también su tesis doctoral D. Salvador Franco Solano estudiando su doctrina jurídica, lo que comprueba la importancia y actualidad de este sabio agustino, gran renovador en su tiempo de los estudios jurídicos y teológicos por haber utilizado con éxito un método positivo como Francisco de Vitoria y Melchor Cano en contra de la opinión de Domingo Báñez. Uno de los mayores méritos de José Aliaga G. consiste en inserir su tesis doctoral en el ámbito de la Historia de la Teología Moral, subrayando la originalidad de Bartolomé Salón al explicar no sólo los principios generales, sino también los principios particulares y su concreta aplicación en la realidad histórica y política del Reino de Valencia. Resulta en la actualidad interesante su doctrina sobre los tributos, que deben ser pagados en conciencia, mientras no sean claramente injustos. Se dan detalles sobre las exacciones tributarias de aquella época y el estado económico de aquella región. Su autor merece felicitaciones por esta obra bien documentada y presentada sobre uno de los representantes más conspicuos de la escuela agustiniana en el s. XVI.— F. CAMPO.

DIAZ DIAZ, A., *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia*. Eunsa, Pamplona 1972, 20 x 17, 276 p.

El derecho de asociación, reconocido por los decretos conciliares *Apostolicam actuositatem* y *Presbyterorum ordinis*, es desarrollado en este libro con un planteamiento y metodología peculiar bajo la orientación de J. Herranz y Mons. W. Onclin. Se aprovecha de las investigaciones y aportaciones hechas por P. Lombardía, J. Hervada, P.J. Viladrich y J.M. González del Valle, para ofrecer algunas soluciones a los problemas actuales *de jure condendo*. Se analizan los rasgos principales del derecho de asociación y la declaración de tal derecho por la Ley Fundamental (anteproyecto o proyecto de Constitución) para establecer en la Iglesia un régimen jurídico que regule y tutele este derecho fundamental del fiel. Dedicar un punto especial a la asociación de los sacerdotes (pp 244-251) en cuanto son miembros del pueblo de Dios y gozan de la condición fundamental de *Christifideles*. Son buenas las orientaciones y sugerencias, dejando a salvo el control de la jerarquía civil y eclesiástica por razones de orden público. Tal autonomía y control no están aún configurados o positivizados en el Derecho Canónico ni en la realidad eclesial. Se están haciendo ensayos y experiencias, en las que se da el verdadero carácter privado de asociación con laicos y sacerdotes asistentes. Está bien presentado el libro y tiene abundante bibliografía.— F. CAMPO.

GONZALEZ DEL VALLE, J.M., *El sacramento de la penitencia*. Fundamentos históricos de su regulación actual. Eunsa, Pamplona 1972, 17 x 20, 260 p.

En este libro, el profesor, José María González del Valle desarrolla la problemática de la regulación canónica del sacramento de la penitencia desde una perspectiva jurídica: principios generales, institución, naturaleza de la penitencia, carácter jurisdiccional, etc., Resume la doctrina y legislación de veinte siglos, especialmente en la Iglesia occidental. Sin pretender ser exhausto, presenta una visión de conjunto sobre la

evolución de la penitencia en siete capítulos con su correspondiente introducción y conclusión, donde esboza algunas sugerencias, como bases para una estructuración jurídica del sacramento de la penitencia. Más que sus opiniones personales interesan su sistemática y el enfoque estrictamente jurídico, poco frecuente en la literatura sacramental sobre la penitencia. Las 795 citas correspondientes a distintos autores, obras, concilios y sínodos, son un aval de la investigación, que ha precedido a la elaboración de este compendio. Su consulta será necesaria para quienes deseen tener a mano y en resumen una síntesis de la evolución del sacramento de la penitencia, su estado actual, y algunos criterios de la nueva reestructuración jurídica.— F. CAMPO.

HERRMANN, H., *Der priesterliche Dienst. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik*. Herder, Freiburg 1972, 21 x 14, 134 p.

El autor Horst Herrmann, profesor de Derecho Canónico en la Facultad de Teología de Münster, ofrece en el cuarto volumen de *Quaestiones disputatae* los problemas jurídicos o canónicos del servicio sacerdotal, entre los que pueden incluirse los económicos, nuevos oficios, etc. Se piensa en la situación actual y en la posibilidad de cumplir mejor con la misión de predicar el Evangelio hoy. También se piensa en el futuro, porque el papel del sacerdote no puede ser el mismo que el del pasado. Se enfrenta directamente y sin reparos con el problema del celibato y de los sacerdotes casados en el futuro con razones en pro y en contra. Esboza un nuevo modelo de pastoral sacerdotal con unos delineamientos canónicos. Llega a formular a la Iglesia la pregunta de si no es tiempo de ensayar de una vez con esperanza y seguridad la participación de los sacerdotes casados. La lectura se hace agradable con gran acumulación de documentos y muchas sugerencias oportunas. Hoy por hoy, la Iglesia no parece dispuesta a dar participación a los sacerdotes, que se han casado, prefiriendo la compañía de una dama al consejo evangélico del celibato. Algunas de las sugerencias de H. Herrmann pueden ser acogidas y puestas en práctica en el futuro.— F. CAMPO.

KAMEN, H., *La Inquisición Española*. Grijalbo, Barcelona 1972, 12 x 20, 324 p.

Después de las obras de H. Charles Lea y de Cecil Roth, aparece este libro en habla inglesa, como una gran síntesis de lo publicado en los últimos años por autores americanos, españoles y franceses. Más que de un relato histórico se trata de una tentativa más de interpretación apoyada en bastantes notas bibliográficas. Adopta una tesis u opinión particular, que es discutible por ser ecléctica, mientras margina opiniones serias y documentadas como la de M. Menéndez y Pelayo, Miguel de la Pinta Llorente, etc. Se fija más bien en lo negativo de la Inquisición, sin apreciar la importancia de la unidad religiosa. No se puede admitir, por ejemplo, que la "Inquisición española llevó a la osificación del pensamiento español... a reprimir el desarrollo de la originalidad" (p. 317). En la página siguiente reconoce que no se puede echar la culpa de la decadencia hispana a la Inquisición; pero emite bastantes juicios de valores adversos procurando presentar datos y fotografías macabras, aunque verídicas, para justificar sus conclusiones. El autor tiene la mentalidad inglesa con unos prejuicios, que le incapacitan para ver y presentar a la Inquisición española acertadamente. Tiene la ventaja de decir a los españoles cómo es vista la Inquisición en los países anglosajones con algunas observaciones atinadas y oportunas, como la división de las dos Españas, su orgullo, la tradicional intolerancia, el exclusivismo y

otros males separatistas, apuntando como remedio una reconciliación entre la España peregrina de los exiliados políticos y la España victoriosa y católica. Cita mucho a los españoles de la cáscara amarga, separatistas y masones. Llega a la conclusión heterodoxa de que "siglo y medio tras la abolición del Santo Oficio aún sigue siendo parte de la historia contemporánea. El espíritu, que le hizo nacer aún anda errante..." Comparte la opinión híbrida de Caro Baroja, según el cual "la Inquisición ha desaparecido, pero no el espíritu inquisitorial" (pp. 321-324). Esto es querer revivir los mitos de la leyenda negra y la leyenda dorada. La historia crítica y documentada de hoy está al margen de los mitos y presenta los hechos honradamente explicándolos dentro de su contorno geográfico y temporal. La Inquisición española tuvo su razón de ser como la de la Santa Sede, la de Francia, Inglaterra, etc. Utilizaba el procedimiento inquisitivo de oficio para descubrir al delincuente (hereje) tal como lo siguen haciendo los Códigos Penales de los países más civilizados del mundo para procesar ciertos delitos en defensa del orden público. Su dureza y rigor contra los judíos resultan suaves en comparación con los sistemas medievales "juicios de Dios" y hasta con los de la "tolerante" Inglaterra, cuyos utensilios escalofriantes pueden verse aún en la Torre de Londres. No se pueden justificar algunos de sus abusos, lamentables en toda justicia humana; pero el estandarte de la Inquisición española ondeó legítimamente al lado del pendón de Castilla en todos los rincones del mundo hispánico, cuando el sol no se ponía en sus dominios, como símbolo de justicia y señuelo ortodoxo de unidad religiosa, fiel exponente de la conciencia colectiva del pueblo español. Esto no lo comprende H. Kamen para quien hay que pedir comprensión y disculpa como él pide "acabar con los mitos y comenzar con la reconciliación".— F. CAMPO.

KRAUS, W., *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*. W. Fink V., München 1973, 16 x 23, 252 p.

La ilustración de la sociedad Hispano-americana del siglo XVIII es analizada por Werner Kraus en este estudio, que comprende las modas, picaresca, visiteo, cortejo, patriotismo, problemas económicos, estudios universitarios, regalías, etc. Todo ello parece ser fruto en parte de la influencia borbónica y del iluminismo cultural con aditamentos del tradicionalismo reaccionario. Fue considerado el siglo XVIII por sus contemporáneos como el siglo de las luces: "Los rezagos de la legislación feudal de la nobleza gótica y del orgullo arábigo-escolástico han dejado un buen número de preocupaciones que oponen resistencia a los sabios esmeros del gobierno y a la ilustración de un siglo filosófico; en despecho de los actuales ignorantes será algún día la época que más honra el género humano" (pág. 9 donde cita al poeta Cándido María Trigueros). La ilustración se divulgó a través de los diccionarios enciclopédicos fomentando la cultura y el progreso, aunque, en España, el siglo XVIII sea un siglo de decadencia política. El autor demuestra conocer la ilustración no sólo en Hispano-América, sino también en la sociedad francogermana. Utiliza los trabajos de Carlos Rincón sobre Hispano-América y el estudio de Francisco de Freitas Branco sobre Brasil y Portugal. Cada capítulo lleva su documentación correspondiente y al final del libro hay un buen índice de autores.— F. CAMPO.

LLORENS RAGA, P.L., *Episcologio de la Diócesis de Segorbe-Castellón*. C.S.I.C. Instituto Enrique Flórez, Madrid 1972, 2 vol. 17 x 24, 788 p.

En esta obra está compendiada la historia diocesana larga y ator-

mentada de los 75 obispos, que hasta la fecha constituyen los eslabones conocidos de la dinastía prelalial de Segorbe desde la colonización romana hasta el Concilio Vaticano II. Se trata de un trabajo sólidamente documentado y realizado metódicamente conforme a la técnica historiográfica. Constituye un buen aporte para la historia eclesiástica y civil del Reino de Valencia por la participación de los obispos en las gestas y singladuras patrias especialmente durante los años de la Reconquista. A mediados del siglo XVI sobresale Fray Juan de Muñatones, obispo agustino, que asistió al Concilio de Trento y puso en práctica su doctrina. Como confidente y amigo de Santo Tomás de Villanueva, el Arzobispo del Imperio, escribió su vida y se encargó de publicar sus famosas constituciones (pp. 267-278). Aunque no da una bibliografía completa de cada obispo, facilita muchos datos de los archivos catedralicios de Segorbe, Albarracín y Valencia. Como canónigo archivero de la Catedral de Segorbe, D. Peregrín Luis Llorente Raga ha realizado una buena labor dando un buen ejemplo para que esto mismo se haga en todas las diócesis. Esperamos continúe su obra dando a conocer los fondos de los archivos catedralicios de Segorbe-Castellón. Su aportación más original está en los seis últimos pontificados, a partir del obispo Francisco de Asís Aguilar (último tercio del siglo XIX) autor de *Noticias de Segorbe y su Obispado*. Ha complementado y rectificado también el *Catálogo de Obispos* dando la documentación complementaria, desde el Concilio III de Toledo, el año 589, hasta nuestros días. Ha seguido como norma orientadora esta frase de León XIII: "La primera ley de la Historia es que no se atreva a decir nada que sea falso, ni tampoco a callar nada que sea verdadero".— F. CAMPO.

MARTINEZ PEREDA, J.M., *Sanciones y responsabilidades en materia de caza*. Tecnos, Madrid 1972, 13 x 21, 206 p.

La caza, como deporte, se ha convertido en polémica no por el aumento de los cazadores y disminución de la caza, sino por el conjunto de normas jurídicas y los intereses contrapuestos. Los cotos sociales encarecen tanto la caza que pasa a ser un deporte de lujo y para adinerados. Ya Miguel Delibes se quejaba de la insuficiencia de terrenos libres, pues casi todo se va acotando. La caza se está convirtiendo en un negocio del Estado. Era necesario tomar precauciones para conservar la fauna y evitar la desaparición de muchas especies. También había que pensar en los cazadores turistas. La oposición de intereses entre el agricultor, dueño del fundo, que ve dañadas sus cosechas y el titular del coto o cazador, requieren soluciones satisfactorias. Este libro ayuda a conocer las nuevas leyes de caza para no encontrarse con una multa inesperada. En esta interesante monografía, escrita por un juez en zona de caza, se estudian los delitos cinegéticos en particular y algunas faltas totalmente nuevas. Es una lástima que su autor no haya sido cazador para poner más vida y animación a su lectura; pero tiene la ventaja de ser imparcial y proponer soluciones oportunas.— F. CAMPO.

QUINTELA, A., *El atentado en el proceso canónico*. Eunsa, Pamplona 1972, 20 x 17, 218 p.

La importancia del atentado como institución procesal es puesta de relieve en este trabajo de investigación, realizado bajo la dirección del profesor Carmelo de Diego Lora, en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Este tema sigue inquietando a los procesalistas, que trabajan en la reforma del Código de Derecho Canónico. A. Quintela hace una síntesis de los antecedentes históricos del atentado hasta el Código de 1917, pasando luego a presentar la doctri-

na actual y las causas del atentado: el cambio de objeto litigioso, la innovación de plazos, la modificación del procedimiento con perjuicio para alguna de las partes, la ruptura de la relación jurídica procesal, la infracción judicial, etc. El atentado suele presentarse durante el curso de un proceso principal, como una cuestión incidental, que debe resolverse mediante un proceso especial para sustanciar cuestiones anormales o incidentales. Esta materia tiene interés teórico en los cánones 1854-1857 del Código con repercusiones prácticas en la jurisprudencia matrimonial, a la que se hacen bastantes referencias en esta monografía bien presentada y con abundante bibliografía. Las conclusiones a que llega el autor son lógicas y pertinentes.— F. CAMPO.

SOUTO, J.A., *Notas para una interpretación actual del Derecho Canónico*. Eunsa, Pamplona 1973, 22 x 14, 210 p.

La naturaleza del Derecho Canónico es objeto de un estudio por parte del profesor José Antonio Souto en este libro dividido en tres capítulos, a los que precede una introducción sobre el origen y razón de las notas. En el cap. I desarrolla la *dimensión constitucional del Derecho Canónico*; en el cap. II expone la *constitución técnica* y en el cap. III el *ordenamiento canónico y sus relaciones con otros ordenamientos* estatales y religiosos. Nos ofrece el autor una buena aportación a la ciencia del Derecho Canónico, sus fundamentos eclesiológicos, bases sacramentales de la comunidad eclesial, conceptos técnicos y subjetivos, configuración jurídica de la organización eclesial, etc. Aunque su reflexión se hace principalmente sobre los delineamientos del Concilio Vaticano II, procura conectar con la tradición canónica anterior y hace una breve valoración del estado de la cuestión, bibliografía actual, un poco incompleta (p. 9), porque no trata de llevar a cabo una exposición minuciosa y exhaustiva, sino simplemente de trazar un cuadro general sobre los fundamentos jurídicos y teorías modernas del ordenamiento canónico, como un conjunto de normas que regulan las conductas de los bautizados en orden al bien común de la Iglesia. Está bien presentado, aunque carece de índices de materias y autores. Contribuye al esclarecimiento de las bases técnico-jurídicas de las futuras instituciones.— F. CAMPO.

WAGNER, H., *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems*. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum. J. Knecht, Frankfurt 1973, 23 x 16, 340 p.

El presente trabajo fue elaborado como disertación entre los años 1969 y 1972. Su moderador el profesor A. Antón de la Universidad Gregoriana ha prestado valiosa colaboración lo mismo que los profesores H. Küng y E. Käsemann de la Universidad de Tubinga y W. Kummel de la Universidad de Marburgo. Su contenido es de gran actualidad: reflexión sobre los orígenes de los problemas fundamentales entre catolicismo y luteranismo. Se presenta la decadencia de la Iglesia, su pietismo, evolución del dogma católico, etc. Se tienen muy en cuenta las circunstancias de la Reforma. En esta obra aparece abundante bibliografía dedicando especial atención a F. CH. Baur y A. Ritschls: "Die Entstehung der altkatholischen Kirche": nacimiento de la antigua Iglesia católica, su eclesiología, etc. El tema central es la fe de los cristianos, que lleva consigo la reflexión sobre temas trascendentales y perennes de la Historia de la Teología. Para comprender la Teología protestante de hoy y lograr la unidad en el futuro, es necesario meditar conjuntamente sobre la historia de los problemas que nos separan, teniendo como punto de referencia la verdad de los Evangelios.— F. CAMPO.

HOYLES, J., *The Edges of Augustinism*. The aesthetics of spirituality in Thomas Ken, John Byrom and William Law. The Hague, Netherlands 1972, 16 x 24, 164 p.

Superado el difícil periodo de inestabilidad que en todos los órdenes domina el siglo XVII en Inglaterra, se abre una época de Restauración caracterizada con el nombre de "paz Augusta". Sobre este fondo de paz religiosa y política y de bienestar económico y social, se proyecta el Renacimiento inglés, que en literatura se designará como Neoclasicismo, marcado del "enlightenment" al que de un modo más o menos ferviente rendirán culto los escritores de la época que va de Dryden a Johnson.

Es en este tiempo de gran profusión literaria cuando hacen su aparición los escritores objeto de este estudio: Thomas Ken, John Byrom y William Law, que el autor ha tratado de rescatar del semi-anonimato en que habían estado, a pesar de que un crítico de la época, John Wesley había dicho, en concreto de Byrom: "Los poemas de Byrom tienen la agudeza y el humor de Swift, incluso se encuentra en ellos más profundidad y una vena piadosa mucho más seria".— J. ESPINOSA.

CINESTA, J., PASCUAL, R. de., etc., *¿divorcio en España?* Nova Terra, Barcelona 1972, 12,5 x 18, 192 p.

Siete autores puestos de acuerdo, en no sabemos qué circunstancias, han escrito este libro, que dividido en diez apartados o capítulos, trata en general del matrimonio en el derecho civil español y en el derecho canónico, el divorcio en ambos derechos y en el ámbito internacional, tramitación de las causas matrimoniales; otros temas afines como: anomalías de la familia española actual y sociología del adulterio. Temas de indudable interés y actualidad.

El contenido de la obra es válido y expuesto con competencia; al parecer, la mayoría de los autores son abogados. No faltan, sin embargo, afirmaciones concretas, que deberían ser matizadas y hasta corregidas.

Tratándose de una obra de divulgación carece de todo aparato crítico y bibliografía. Y es de sentir, a pesar de todo; especialmente cuando se da, por ejemplo, el texto del código civil sin referencia al número del artículo.

Parte del público, al que va dirigido el libro, se extrañará de una especie de exaltación del divorcio. Esto, más que en los argumentos, aparece únicamente en el tono y estilo, como por ejemplo cuando se habla de "paraíso del mundo" refiriéndose a la legislación sueca sobre la familia ó cuando refiriendo las estupideces por las que, a veces, se decreta el divorcio en EE. UU., no se subrayan expresamente los posibles inconvenientes de la legislación divorcista. En fin, una obra buena que podría haber sido estupenda en su género matizando mejor la doctrina, evitando repeticiones, cuidando más la claridad en la exposición y ateniéndose a una más seria imparcialidad.— H. ANDRES.

SPAËY, Ph., *L'élite politique péruvienne*. Editions Universitaires. Paris 1972, 15'5 x 23, 244 pp.

La obra se debe a la decisión tomada en 1966 por el Centro de Investigaciones sociales, económicas, Políticas, y Antropológicas de la Universidad Católica del Perú (Lima). Ha sido posible gracias a la ayuda financiera de dicho organismo, así como de la Fundación Ford, del Fondo Nacional de Investigación Científica y de la Universidad Católica de Lovaina, de realizar un estudio sobre los dirigentes políticos peruanos.

El autor, Doctor en ciencias políticas y sociales de la Universidad de Lovaina, trata de elaborar, a la luz de los más significativos análisis sociológicos, una definición del concepto de élite política y averiguar hasta qué punto este concepto es aplicable al caso del Perú.

En la primera parte habla de la élite y partidos políticos, su relación teórica e histórica, y aplicación de estos conceptos a la sociedad peruana contemporánea. En la segunda hace un análisis empírico de élite política. Termina con una selecta bibliografía.

Según el autor, en la sociedad peruana contemporánea, el dominio de la oligarquía ha dejado lugar a un sistema donde la élite económica se difencia claramente de los dirigentes políticos, procedentes en su mayor parte de la clase media. Este cambio, sin embargo, no ha modificado fundamentalmente la sociedad peruana. En efecto, el reparto del poder y de la riqueza sigue siendo muy desigual y parece existir un tácito acuerdo entre la oligarquía y los dirigentes de la clase media para eliminar las masas rurales del poder y privarlas de la posibilidad de legítimas reivindicaciones. Es decir, la élite política no ha cumplido la misión esencial de dirigir el desarrollo del Perú y este fracaso ha permitido a las Fuerzas Armadas asumir el poder en octubre de 1968.

Una aportación de gran valor para conocer el panorama político de un continente que actualmente interesa y desconcierta a Europa.—
H. ANDRES.

TROBISCH, W., *Yo me casé contigo*. Sígueme, Salamanca 1973, 18 x 11, 179 p.

El autor de este hermoso libro, bien conocido ya por su otra obra: *Yo quise a una chica*, afirma con toda seriedad, y habrá que creerle, que nada de él es ficción; todas las narraciones han ocurrido de verdad. Todas las conversaciones son reales. Los personajes viven todavía. Por este motivo, no se menciona el nombre de la ciudad ni se da descripción alguna sobre la misma. El marco de los acontecimientos se localiza en Africa, pero los problemas planteados son iguales en todas las partes de la tierra y en todas las culturas.

Encontrarnos hoy en día, en que la navecilla del matrimonio hace agua por todas partes, con un libro como éste, es un regalo para nuestro espíritu y un gran consuelo para nuestro corazón.

Yo me casé contigo, a pesar de lo que pudiera aparecer a primera vista, es una verdadera obra de meditación y reflexión seria sobre el matrimonio. El matrimonio que necesita amor, y que del amor recibe su cumplimiento y su gozo. El amor que es un don al matrimonio. Es como la sangre que late a través de las venas del matrimonio y que le da vitalidad. Y el estado de casado comunica esta vida a la unión sexual y proporciona un amparo a la unión de una sola carne.

Qué duda cabe que hay en nuestros días una gran confusión sobre el sexo, el amor y el matrimonio. A la luz de este hecho, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la voluntad de Dios sobre el sexo, el amor y el matrimonio? ¿Cómo quiere Dios que se relacionen?

A estas preguntas, que pocos se atreven a contestar, el autor responde que la voluntad de Dios está clara y consiste en la acción recíproca de fuerzas.

En torno a estos temas y preguntas giran las conversaciones, los diálogos, y la doctrina que nos expone el presente libro de Walter Trobisch.—
TEOFILO APARICIO.

Históricas

CARR, E.H., *La Revolución Bolchevique (1917-1923)*. La Rusia soviética en el mundo. Alianza, Madrid 1973, 20 x 12, 618 p.

El conocido y admirado historiador E.H. Carr nos dice que la presente obra constituye el tercer volumen de su estudio completo sobre la Rusia soviética. Los tres volúmenes, en conjunto, pretenden describir los elementos esenciales de la Revolución bolchevique hasta el primer momento de la consolidación del poder en sus manos en el invierno de 1922-23.

Para estas fechas, había alcanzado su punto culminante la primera marea de recuperación económica que siguió a la implantación de la NEP en 1921 y a la excelente cosecha de 1922. Los nuevos códigos agrarios, laboral y civil, prometían estabilidad legal. Se habían hecho progresos sustanciales encaminados al establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales con los países extranjeros; y la Internacional Comunista no ocupaba ya el centro de la escena. El régimen se había consolidado. Por primera vez desde 1917 había empezado a alumbrar un sentimiento de seguridad. Lenin, abatido por la enfermedad, se retira de la escena y ello significa en la Rusia soviética como un alto en el camino, tan idóneo como dramático. Las vicisitudes que habrían de tener lugar desde ese momento en adelante, pertenecen a un nuevo periodo.

Carr nos habla de las dificultades que ha encontrado para distribuir los materiales de este tercer volumen. Una de ellas, tal vez la más seria, ha sido el mantener simultáneamente ante la vista del lector las corrientes diversas e inconnexas de las relaciones de la Rusia soviética con el mundo exterior.

Tarea ardua, por otra parte, el reunir tan copioso como disperso material utilizado en este volumen. Cerrados todavía los archivos y bibliotecas de la Unión Soviética a la investigación independiente, Carr se ha visto obligado a utilizar de modo especial el acervo, muy rico, por cierto, que ha encontrado en Estados Unidos. De este modo, estudiados ya en "La conquista y organización del poder" los presupuestos teóricos y estratégicos del triunfo del partido bolchevique; y analizados en "El orden económico" las sucesivas etapas del comunismo de guerra y de la NEP y las primeras discusiones sobre la socialización de los medios de producción y la planificación central, se estudia ahora y analiza la política exterior del Gobierno de Lenin desde la paz de Brest-Litovsk hasta el tratado de Rapallo.

Este es el momento en que los dirigentes de la nueva Rusia realizan sus primeros ensayos de sortear la gran contradicción que conferirá siempre un carácter titubeante y paradójico a su diplomacia: la negociación de la coexistencia pacífica y el establecimiento de relaciones amistosas con las naciones capitalistas, mientras la Internacional Comunista trabajará por el éxito de los movimientos revolucionarios que en la desolada Europa de la postguerra luchan por instaurar la dictadura del proletariado.

Entretanto, en los confines del Asia se combate igualmente por la independencia nacional y el fin del colonialismo. Una extensa bibliografía de documentos: sesiones, conferencias y tratados; y una lista, o mejor, un índice alfabético de nombres y materias, hacen de esta obra un modelo en su género.— TEOFILO APARICIO.

LOTZ, W., *El espía del champagne*. Martínez Roca, Barcelona 1973, 20 x 13, 271 pp.

El autor de este interesante libro, Wolfgang Lotz, pasa por ser el espía más importante de Israel. No es un hombre que pudiéramos llamar intelectual, sino un hombre de acción. No es tampoco un malabarista de palabras, un literato que explota sus trucos para encandilar al lector. Wolfgang Lotz es un hombre corriente, casi un sujeto de la calle, un ser vital y más intuitivo que deductivo, un enamorado de los caballos, de la vida, del sol...

Wolfgang Lotz es hoy un ex-espía; el llamado por muchos "Ojo de Israel". Un judío alemán que por patriotismo ejerció el arte-ciencia de espía en la madriguera del más encarnizado enemigo de Tel Aviv: Egipto.

La época de su mayor actividad es la que va de 1960 al 1965, justamente la que prepararía la llamada *Guerra de los seis días*.

Como su colega de ficción James Bond, el agente secreto Lotz vivió y realizó sus misiones en un ambiente de lujo, agradable y al mismo tiempo extravagante. Fue denominado *el espía del Champagne* por el jefe del servicio de inteligencia israelita, Shin-Beth, que tenía que pagar y aprobar sus cuantiosos gastos.

Los resultados de su espionaje fueron de capital importancia para el ejército y la diplomacia israelitas, pues merced a Lotz estuvieron siempre en posesión de un importante caudal de noticias acerca de acontecimientos político-militares de notoria transcendencia.

Y este espía, tipo representativo de nuestro tiempo, héroe de un siglo podrido de cinismo, fruto de una civilización drogada por la violencia en esta necia carrera de imperialismos donde la libertad y la justicia social apenas tienen ya sentido, nos cuenta ahora su historia en unas páginas de un realismo conmovedor, hasta el punto de que el lector se siente morir, acojonado, y luego renacer con esperanza en cada página de *El espía del champagne*.— TEOFILO APARICIO.

PONS PRADES, E., *Los que sí hicimos la guerra*. Martínez Roca, Barcelona 1973, 21 x 13, 220 pp.

Eduardo Pons Prades es nacido en Barcelona en 1920. A los 17 años se alista voluntario en el Ejército Republicano y combate en el frente de Madrid en el Segre y en el Ebro. Terminada la guerra pasa a Francia y nuevamente se alista en el ejército francés en noviembre de 1939. En los combates de agosto de 1944 manda un destacamento volante de guerrilleros francoespañoles, con el que participa en la liberación de Carcasonne.

Es un hombre culto y ha trabajado como guionista en el cine. Escribe crítica de cine y teatro en publicaciones francesas y españolas. Es autor de *Relatos intrascendentes* y *La venganza* (novela corta) y actualmente es colaborador de varias publicaciones históricas barcelonesas.

En el libro que ahora nos ofrece: *Los que sí hicimos la guerra*, no pretende en modo alguno la polémica, y menos la réplica a otro cualquiera que verse sobre el tema de la guerra española. Pero sí que es una contundente y serena réplica a toda esa literatura frívola que informa muchos escritos sobre el mismo tema.

Los hombres y mujeres que desfilan por este libro dan fe de vida y constituyen, primero en España y luego fuera de ella, los principales núcleos de activistas que toda empresa histórica requiere.

Es un libro que traza, gráficamente y con un gran realismo, la personalidad de quienes hicieron la guerra a sabiendas, influyéndola, adivinándola, soñándola, es decir: haciéndola íntegramente suya, contra viento y marea, porque tal es la actitud correcta cuando se pretende asumir y cumplir una misión histórica.

Serán los héroes anónimos que abandonaron España en 1939; serán los republicanos españoles detenidos en las cárceles neutrales de Suiza y de la democrática Inglaterra; serán los exiliados políticos y los organizadores del *Plan Salamandra*; hombres que, de verdad, hicieron la guerra.
TEOFILO APARICIO

CUEVAS, C., *El pensamiento del Islam*. Istmo, Madrid 1972, 18 x 11, 328 p.

Enunciada así la obra: *El pensamiento del Islam*, nos dejaría sin conocer la parte más importante, a nuestro modo de ver, de lo que el autor ha pretendido estudiar. Por eso encaja perfectamente el subtítulo: *Contenido e historia. Influencia en la mística española*.

Cristóbal Cuevas, profesor de la Universidad de Madrid, presenta en este libro lo que él llama "una efigie del Islam", es decir, el nacimiento y desarrollo de su espíritu y de su cultura, su peripecia vital, su empuje histórico. Estudia metódicamente desde el Islam primitivo hasta los posteriores conflictos ideológicos internos y las diversas formas de religiosidad, analizando al mismo tiempo tanto los factores de revelación — expresados en el Corán— como los transmitidos por la tradición o *sunna*.

El autor aspira a que el lector, al ir trabando contacto con las ideas que este libro encierra, sienta conmoverse en sus entrañas esa cuerda afectiva que nos hace reconocer y amar lo que nos pertenece por herencia de familia. Porque muchos de los principios elementales, muchas aptencias, convicciones, costumbres y sentimientos, muchos presupuestos y actitudes de raíz mulsumana que aparecen aquí, configuran la musculatura, el nervio y la encarnación misma de una parte de la historia y de la cultura españolas.

Toda la segunda parte de la obra está dedicada precisamente a las influencias islámicas en la mística española. El profesor Cuevas estudia la teoría arabista y el misticismo hispano-mulsumán; la transmisión de elementos místicos mulsumanes al pensamiento místico español y a las distintas escuelas: Franciscana, dominicana, carmelita y agustiniana.

El libro termina con un interesante capítulo que nos pone de manifiesto el alcance de estas influencias mulsumanas en la literatura ascético-mística clásica española.— TEOFILO APARICIO.

ROBERTSTON, A. - STIVEN, D. *Historia general de la música*. Istmo, Madrid 1972, 18 x 11 3 vol., 500 pp. c/n.

He aquí una nueva Historia de la Música cuyo enfoque y resultado me apresuro a calificar de positivo.

En primer lugar, porque no sólo expone ampliamente la música occidental, sino también la contribución de la civilización oriental y de las sociedades primitivas.

En segundo lugar, porque no presenta la música como un fenómeno aislado, o como la obra de unos cuantos grandes compositores (cuántos, por desgracia, han reducido la historia de la música a una simple enumeración de obras y autores), sino como un fenómeno que se desenvuelve y relaciona constantemente con todas las formas de cultura y de actividad humanas. Aborda el estudio de las formas musicales a partir de su contexto cultural, religioso e histórico.

Esta obra es, en suma, un riguroso y sistemático análisis técnico, llevado a cabo por varios especialistas, y que abarca todas las manifestaciones musicales desde las formas primitivas hasta las más contemporáneas.

Al hojear la Historia G. de la música de A. Roberston, mi pensamiento ha volado hacia otra obra monumental y única en su género "The New Oxford History of Music", si bien a una escala reducida, puesto que sólo son tres volúmenes y no excesivamente amplios.

Para concluir, es preciso hacer notar que este estudio musical sólo llega hasta principios del siglo XX. La música de nuestro siglo está estudiada en otro libro titulado "MUSICA EUROPEA DEL SIGLO XX".—
J. EZCURRA.

Espiritualidad y Pastoral

DIAZ MOZAZ - AÑOVEROS, etc., *Las misiones populares, hoy*. (Conferencias de la semana de estudios sobre misiones populares. La Milagrosa, Madrid 1973, 15 x 21, 176 pp.

Cuando parecía que las misiones populares habían dejado de tener vigencia en la Iglesia actual en favor de un sistema de evangelización más personal, he aquí que un equipo de PP. Paules prepara una Semana de Estudios sobre las técnicas de este sistema de apostolado. En realidad el objetivo que se proponían era revisar, bajo todos los aspectos, las misiones populares y adaptarlas al momento actual de la Iglesia.

Como el número de asistentes fue grande y el interés que despertó en muchos que no pudieron asistir no se podía desestimar, prepararon una edición con todas las ponencias, que hoy ofrecen al público interesado en ese medio de apostolado que tantos éxitos tuvo en otro tiempo.—

V. ESPINOSA

ROYO MARIN, A., *El gran desconocido*. El Espíritu Santo y sus dones. BAC, Madrid 1972, 10 x 17, 233 pp.

Es probable que si San Pablo volviera a hacer a los cristianos de hoy la pregunta que hizo a los fieles de Efeso volviera a encontrar muchas respuestas semejantes.

No ha faltado quien ha dividido la Historia del Pueblo de Dios en tres etapas: la etapa del Padre, que comprendería el Antiguo Testamento, la del Hijo, que va desde la venida de Cristo hasta el Concilio Vaticano II, y la tercera, que parece alborear, la del Espíritu Santo.

La obra que presentamos sería una magnífica presentación de esta última etapa. En ella se estudia a esta Tercera Persona desde los ángulos escriturístico patristico y teológico en sí misma y en sus manifestaciones, sin que la profundidad del tema obstaculice la claridad de la presentación, que la hace asequible aún para los no preparados a través de una carrera teológica.— V. ESPINOSA.

HOLMES, M., *¿Quién soy yo, Dios mío?* (Diario de una mujer casada). Sal Terrae, Santander, 1972, 13 x 19, 220 pp.

El autor del libro es una mujer, que escribe para mujeres. Pero ni la autora es una mujer cualquiera ni escribe para entretener a mujeres ociosas.

Marjorie es una mujer norteamericana casada, con hijos, que trabaja, que tiene conciencia de su femineidad, pero que se siente extraña a sí misma. A través de las páginas del libro trata de descubrir su identidad, reflexionando sobre su propia vida. Y al final se pregunta: "¿Quién soy yo que me hallo lanzada en medio de este maremagnum?". Ni el sexo, ni la familia, ni los empleos, ni las actividades sociales le dan respuesta. Es entonces cuando descubre la dimensión histórica de Dios en su vida

y en la vida de cada ser humano. Este año de 1973 se ha dedicado por los movimientos feministas a la plena reivindicación de los derechos de la mujer. Es posible que este libro abra perspectivas nuevas al movimiento.— V. ESPINOSA.

DULCING, R., *Una Iglesia en crisis*. Nuevas Fronteras, Barcelona 1972, 15 x 18, 199 pp.

El título no revela el verdadero contenido de la obra. Que la Iglesia está en crisis es algo de experiencia inmediata tanto para los que la viven desde dentro, como para los indiferentes que sólo se enteran por los titulares de la prensa. El verdadero contenido del libro es un estudio sociológico sobre la crisis de la Iglesia Católica, sus causas y medios sociológico sobre la crisis de la Iglesia Católica, sus causas y medios para una superación que inevitablemente, desembocará en una renovación de la misma.

Podrá ser discutible el método empleado por el autor, aplicar los criterios puramente sociológicos a una entidad humano-divina; pero cree el autor que en la base de todo movimiento que se produce en el seno de una sociedad humana, hay una crisis social, por más que en su ropaje externo se presente como un movimiento ideológico.— V. ESPINOSA.

CHRISTIAN, P., *El clamor de los pobres*. Sal Terrae, Santander 1973, 13 x 19, 143 pp.

El ambiente familiar y las dificultades en que transcurrieron los primeros años de la vida del P. Christian han dejado honda huella. Ha trasladado al campo religioso la concepción socialista —auténticamente socialista que vivió en el seno de su familia ampliando el concepto de "pobre" a todos los que, a su juicio, merecen ese epíteto: proletarios, curas secularizados, revolucionarios fracasados, enfermos mentales divorciados, etc. Sobre todos ellos se abre su corazón generoso y trata de comprenderles, ayudarles y mostrar al mundo que también de ellos es el reino de los cielos, pues en ellos pensaba Cristo cuando dio testimonio de su mesianismo: "y los pobres son evangelizados".— V. ESPINOSA.

SUDBRACK, J., *Prognosis de una futura espiritualidad*. Studium, Madrid 1972, 11 x 18 144 pp.

El libro, en realidad, no es un tratado de espiritualidad para profanos o principiantes en la andadura de la estrecha senda, sino un magnífico estudio de las características de las formas pasadas y de las nuevas orientaciones de la teología espiritual. Es una obra dirigida a directores espirituales y maestros en la que, con mesura y profundidad, va llevando hacia una renovación en este difícil arte de dirigir espíritus.

Parte el autor del principio de que una auténtica espiritualidad debe fundamentarse en las fuentes de toda forma religiosa, la Sagrada Escritura y Cristo como modelo. Dios se hará inmediato al hombre no de un modo individual, sino en la Iglesia, en la comunidad cristiana. De esta manera salva las dificultades que, en tiempos pasados, ha planteado el binomio "contemplación-acción", ya que no hay espiritualidad auténtica que se agote en el mero usufructo del individuo, sin una repercusión directa en la Iglesia y en la comunidad eclesial en que se desarrolle.— V. ESPINOSA.

BOROS, L., *Dios cercano*. Sigüeme, Salamanca 1973, 12 x 18, 93 pp.

En realidad se trata de cuatro conferencias dadas en otros tantos días de retiro. El autor tomó como centro de estudio el relato bíblico de Jonás no en el aspecto histórico, sino como prototipo de las distintas situaciones del hombre frente a Dios: Dios que llama y nos exige un compromiso; el hombre que rehuye la insinuación divina por temor a comprometerse más allá de sus fuerzas; y la gran síntesis de nuestra entrega a Dios que suple la humana flaqueza.

Es una invitación a plantearnos, a nivel personal, qué papel estamos jugando en la historia de salvación, de la que inevitablemente somos partícipes: ¿estoy satisfecho de mí?, ¿lo están los demás, aquellos a quienes tengo que servir como vehículo de salvación?, ¿está Dios satisfecho de mí? V. ESPINOSA.

MOSER, L. E., *Celebraciones litúrgicas en familia*. Sal Terrae, Santander 1972, 13 x 17, 146 pp.

No hay duda de que a una renovación de espiritualidad familiar debía de corresponder nuevos cauces de expresión de esa espiritualidad.

Ello supone una toma de conciencia de la familia como iglesia doméstica y del papel que desempeña cada miembro en ella. También supone una interpretación de fe de cada uno de los acontecimientos familiares aun de aquellos que no modifican sustancialmente la organización familiar, pero que tienen un sentido unitivo para los miembros. Esperamos que el libro sea muy útil, de un modo especial para aquellos que están empeñados en potenciar el aspecto religioso del quehacer cotidiano dentro de la vida familiar.— V. ESPINOSA.

GARCIA, J., *Nuestra Iglesia en nuestra tierra*. Raisol, Iquitos (Perú) 1972, 17 x 18, 72 pp.

El P. Joaquín García es un sacerdote, religioso agustino, que vive hoy en Iquitos, ciudad importante del Amazonas peruano. En esta ciudad trabaja hoy como antes lo hiciera en Colombia, con verdadera ilusión, incansable, entregado de corazón y con esperanzas de que su sementera no caiga en terreno baldío.

Es un hombre que vive como pocos -es poeta y artista de la pluma- las alegrías, los dolores y las esperanzas de nuestra Iglesia en transformación. Vive intensamente los problemas que tiene planteados el mundo cristiano de nuestros días: la inquietud, la desconfianza, el desánimo, la pérdida de la fe y de los valores positivos de muchos; vive también el optimismo y los mejores deseos de los demás.

El mismo nos explica el porqué y el contenido de este folleto, que refleja admirablemente la vida cristiana y muchos de los problemas aludidos de los hombres y de la ciudad en que vive, de la Iglesia de Iquitos.

Fruto del contacto con la vida de los cristianos dentro del marco de la comunidad iquitense, escribe este librito pensando en ese hombre que se llama cristiano, sencillo y corriente, que trabaja afanosamente por la vida y que apenas encuentra tiempo y posibilidades de desenredar la confusa maraña de los cambios, las alteraciones litúrgicas, la participación en actividades de matiz político de la nueva Iglesia.

Todo tiene su explicación, dice el P. Joaquín. En los últimos años los cambios han sido radicales, las transformaciones repentinas, y al hombre sostenido en lo religioso por un hilo tenue le dejó con las raíces al aire.

La obrita lleva la finalidad concreta de que los iquitenses descubran

el sentido de ser cristiano en un mundo como el nuestro tan sometido a presiones autogeneradas. Y esto, partiendo de una "búsqueda", pues la Iglesia es un quehacer y de una "Comunidad", pues tarea de todos.— T. APARICIO.

FERNANDEZ ALLER, L., *Hacia el Padre*. Muñiz, Gijón 1973, 21 x 15, 99 p.

Al autor de este folleto Fray Luis Fernández Aller, le conocíamos ya por su hermoso libro de homilias. "El Evangelio, domingo a domingo". Ahora, al tiempo de agradecernos la crítica que le hicimos a su debido tiempo, nos envía esta obrita que contiene una serie de homilias para las misas y exequias de difuntos.

Son comentarios sobre las lecturas bíblicas del Ritual de Difuntos. Verdaderas homilias que ha escrito a ruego de un grupo de sacerdotes amigos, y con el propósito de prestarles un pequeño servicio, ya que según el Ritual, deben predicar la palabra de Dios en tales circunstancias.

La homilia es una enseñanza para los vivos. Y en ellos piensa el autor cuando escribe estos comentarios ya del Antiguo, ya del Nuevo Testamento. Es posible que en una misa exequial se encuentren personas que no suelen pisar por la Iglesia. La lección de la vida y de la muerte les vendrá muy bien.

El autor recoge y comenta las ideas principales del texto bíblico; adorna su comentario con anécdotas y fragmentos de poemas muy bien traídos a colación; consiguiendo de este modo, unas homilias amenas, porque, como él mismo nos dirá, es necesario, ante todo, prender la atención de los oyentes, que en tales circunstancias están distraídos en otros pensamientos.

Juzgamos el presente folleto de gran interés y de una ayuda estupenda para los que poco menos que a diario tienen que celebrar estas misas exequiales. Hasta creemos que ha sido una idea feliz y acertada el que todas ellas ocupen dos páginas de izquierda a derecha, pues de este modo puede colocarse el librito en el ambón y seguirlo sin necesidad de pasar hoja que siempre hace feo.— T. APARICIO.

PADRES DOMINICOS, EL CELIBATO SACERDOTAL, Cuadernos Sacerdotales. San Esteban, Salamanca 1964, 19 x 13, 223 p.

Sobre el celibato eclesiástico y su significado a lo largo de la historia de la Iglesia encontramos saludable y hermosa doctrina en el Vaticano II. En el Decreto "Presbyterorum ordinis" nos dice con toda claridad que se ha de aceptar como un don divino, como una gracia especial que contribuye a la santidad, no sólo del propio sacerdote, sino también de la misma Iglesia. Por eso es altamente estimado por ella y recomendado por Cristo; signo y estímulo de la caridad pastoral, fuente de fecundidad espiritual.

La presente obra, que forma parte de la Colección *Cuadernos Sacerdotales*, abunda en estas ideas, en temas concretos y estudios realizados por especialistas, que nos hablan de esta virginidad, como consagración de cuerpo y alma a Dios; como virtud difícil, pero altamente meritoria y fecunda en la vida de la Iglesia.

Frente a cualquier visión negativa del celibato, frente a su aspecto de renuncia, se perfila con claridad su valor positivo de medio de victimación con Cristo. Si el sacerdote es el hombre del sacrificio ha de serlo integralmente. Por el celibato se consagra en cuerpo y alma; ofrece junto con el sacrificio de Cristo, el suyo total y completo.

Ante un panorama así, poco valen todas las objeciones que se le puedan poner, sean del tipo que sean. Se equivocan quienes piensan que

con el celibato el hombre disminuye en su personalidad, o la mutila. Al contrario, la enriquece y encauza hacia fines superiores, y a pesar de todas las dificultades, con la ayuda del Señor, es un testimonio vivo de cómo se puede vivir —valga la redundancia— como Cristo vivió sobre la tierra, en una entrega total y al servicio de Dios, de la Iglesia y de las almas.— TEOFILO APARICIO.

MALAGON, T., - FLORISTAN, C., SACERDOTES Y OBREROS; *Cuadernos sacerdotales*. Calatrava, Salamanca, s.a., 19 x 12, 184 pp.

Mucho se ha escrito —y hace años estuvo de moda— sobre el sacerdote obrero. Puede que sea un signo de nuestros tiempos.

Nadie ha negado —creemos— que en el mundo obrero deba estar presente Cristo. Es posible también que la presencia y la actividad del sacerdote entre obreros sea una ineludible exigencia que plantee peculiares problemas. Pero hay una experiencia de resultados y una doctrina clara sobre cuál deba ser la misión del sacerdote.

Cuadernos Sacerdotales, en su número octavo, trae a sus páginas la colaboración de varios sacerdotes que atacan con claridad el tema. La Iglesia sabia y prudente, ha dado normas y orientaciones. Y ha invitado a la búsqueda de fórmulas de apostolado.

“El sacerdote ante el mundo obrero”. Este es el tema apasionante y, a la vez, urgente. El Papa Juan XXIII, hablando con este mundo obrero, decía: “Saludamos en vosotros a una nueva primavera de la Iglesia”. Esta Iglesia que se preocupa, hoy más que nunca, de este nutrido sector de la sociedad, y al que ve alejado, pero no irremisiblemente perdido.

De todo esto nos habla el presente libro. Los temas abordados son interesantes: un estudio de la situación del mundo obrero; la evangelización del mismo; el clero más apto para este difícil apostolado; la presencia y el testimonio del sacerdote en el mundo obrero.

Los autores son de todos conocidos: Tomás Malagón, Casiano Floristán, J. Loew, Ramón Torrellá, Guillermo Santomé.

Al final, ahí queda bien patente la realidad del mundo obrero que está esperando. Tal vez nuestro terrible miedo sea pensar que el enemigo sigue llevándonos la iniciativa.— TEOFILO APARICIO.

JIMENEZ URRESTI, T.I., *La Acción Católica en los Papas*, Acción Católica Española, Burgos 1973, 21 x 15, 200 pp.

¿Qué pensar de la Acción Católica en nuestros días? ¿Y qué decir de los papas que la han dedicado hermosas páginas?

Es posible que el autor de esta obra se ha hecho eco de estas o parecidas preguntas ante la crisis que está sufriendo esta rica parcela de la Iglesia que es la Acción Católica.

Es posible que otros movimientos de apostolado seglar más actuales y con mayor empuje, haya desviado la atención y haya mermado el apostolado que venía ejerciendo la Acción Católica. Por eso, esta obra es como un toque de alerta y una llamada de atención a este problema. Y el mejor camino para reflexionar sobre el tema es, sin duda alguna, exponer las enseñanzas emanadas de los distintos papas que han hablado o escrito sobre el mismo.

Desde el papa Pío IX —dice Jiménez Urresti— todos los papas han llamado, ininterrumpidamente y con urgencia, a los seglares al apostolado, destacando su misión e impulsando su responsabilidad y cumplimiento. Lllaman a una movilización general de todos los fieles para defensa y propagación de la fe.

Es así como surge con fuerza el apostolado seglar organizado. Y lue-

go surgirá en ese ambiente así maduro, la organización llamada "Acción Católica", con mayúsculas, como nombre específico de una forma singular de apostolado seglar organizado.

Jiménez Urresti, que cuenta en su haber más de una docena de libros interesantes, nos presenta en este último una síntesis de la concepción de los papas —desde Pío IX hasta Pablo VI, pasando por el Vaticano II y por los Concordatos— sobre la Acción Católica.

Libro interesante éste. Faltaba una historia, aunque fuera breve, de la Acción Católica en los papas. Y aquí la tenemos.— TEOFILO APARICIO

MATURA, TH., *La vida religiosa en la encrucijada*. Herder, Barcelona 1973, 12,2 x 19,8, 160 p.

El cristianismo, lo queramos o no, está, una vez más y a Dios gracias, puesto a prueba. Está pasando por la contradicción y la crítica, ya vigorosa que sólo quien sea fuerte y esté apoyado en una fe sólida podrá resistir. Así, todos los sectores de la Iglesia se ven, uno tras otro, sometidos a discusión.

La vida religiosa, que hasta ahora parecía sustraerse a la evolución durante más tiempo que, por ejemplo, el ministerio, ha entrado también en un periodo de crisis. En todos los aspectos le alcanza un nuevo planteamiento general, tanto teórico como práctico. La reflexión sobre sus fundamentos bíblicos y humanos, así como el análisis de lo que está sucediendo, se está emprendiendo prácticamente en todas partes, y en estos dos últimos años se han multiplicado las publicaciones a este respecto.

El presente libro no tiene otro objeto que el de ayudar en la reflexión y en la búsqueda a tantos hermanos y hermanas que desean vivir el evangelio de Jesucristo en la vida común y en el celibato.

Comienza con un análisis de la situación de la vida religiosa en nuestro tiempo; análisis que tiene en cuenta datos sociológicos, estadísticos e históricos. Sigue luego una reflexión teórica, pero sustancial, sobre la especificidad de la vocación religiosa en el seno de una vida cristiana.

Se adentra luego por lo que pudiéramos llamar la esencia y los elementos que son propios a la vida religiosa, como por ejemplo, la primacía del evangelio, la oración, la comunidad, la ascesis que son patrimonio común y parte integrante de una vida cristiana responsable.

Un capítulo más aborda las cuestiones palpitantes y de mayor actualidad hoy en día: el celibato eclesiástico, el compromiso definitivo, el sentido de esta vida religiosa. El último capítulo lo dedicará a la oración en la vida religiosa.— TEOFILO APARICIO.

ARIAS, J., *Oración desnuda*. Sígueme, Salamanca 1973, 18 x 12, 177 pp.

He aquí una obra que si peca de algo es de ser tremendamente audaz y sincera. Le va muy bien al autor este género literario —desgarrador y en ocasiones duro— y este modo de exponer sus ideas.

Por eso se lo dedica a todos los que en la lucha por la libertad, han perdido el miedo y la vergüenza de revelar a los demás su propia verdad.

Oración desnuda quiere ser un grito de rabia y de alegría al mismo tiempo; la experiencia hecha palabra de los sentimientos que el hombre descubre en su ser más profundo. Sin esquemas, ni convencionalismos, ni prejuicios culturales o religiosos. La palabra verdadera de todo hombre que grita sin temor y sin vergüenza, con la fuerza de su libertad irrenunciable, todo lo que está en contradicción con lo que los demás le imponen.

Porque se puede gritar de rabia, de dolor o de alegría. Y esta obra, en sentir del propio autor, quiere ser eso: un grito de rabia y al mismo

tiempo de alegría. No es un grito de soberbia, sino de amor adulto y liberador.

El libro lo constituyen unas oraciones que van recorriendo las distintas esferas sociales: oración de los despreciados, de los presos, del niño, de los jóvenes, de los padres, de los viejos, del político, de los desesperados, del obrero y hasta del ateo.

Oraciones que no son fruto de una reflexión ante una mesa de despacho sino que han sido dictadas en la tierra real de las experiencias más sinceras de hombres concretos, con un nombre y apellido.

Oraciones, en fin, que son un grito sufrido, pero a la vez una esperanza; oraciones que van a irritar a muchos hombres poderosos porque tienen miedo a quedarse desnudos frente a la realidad fascinante que le presenta su propia conciencia.— TEOFILO APARICIO.

KÜNG, H., *Sacerdotes ¿para qué?* Herder, Barcelona 1972, 20 x 12; 129 pp.

Ya es bastante significativa la dedicatoria con que el conocido y no menos discutido teólogo de Tübinga Hans Küng, encabeza su obra: "a mis hermanos en el servicio de la Iglesia, una ayuda en tiempos críticos".

Hans Küng se siente afectado por la situación crítica de los sacerdotes en la Iglesia católica y también en las otras iglesias cristianas; crisis que adopta, a ojos vistas, con dimensiones catastróficas, si se atiende al número de deserciones y sobre todo al bajo número de vocaciones no sólo en las dos Américas, sino también en la vieja Europa.

Hans Küng, alarmado por esta crisis, trata de responder a la pregunta: "¿Sacerdotes, para qué?". Una respuesta que sea a la vez abierta al tiempo y radicalmente cristiana, una respuesta fundamental y concreta en la medida de los posibles; una respuesta constructiva, con la que hoy se puede vivir honradamente al servicio de la dirección de la Iglesia, ya sea en el puesto de coadjutor, de párroco o de obispo.

Podrán discutirse algunos de los puntos que trata el autor en su obra. Pero lo que nadie podrá decir de este estudio es que se trata de una respuesta destructiva, si bien debemos advertir que, con toda intención, Hans Küng evita los compromisos teológicos tan corrientes y hace tabla rasa de más de una concepción insostenible venida a ser tradicional.

"Querriamos prestar ayuda —dice textual el autor— a los proyectos entre nosotros, cuya vida ha transcurrido en una determinada tradición y sentirían que hubiese sido inútil todo lo que han creído y hecho durante largos años y decenios. A éstos hay que asegurar: no hay que reprobar nada que se haya acreditado como auténtico. Pero al mismo tiempo hay que prestar apoyo a los más jóvenes, los cuales no saben ya qué hacer con algunas viejas recomendaciones y están a la espera de motivaciones más sólidas..."

El último capítulo va encaminado a ofrecer lo que pudiéramos llamar la configuración ideal del sacerdote de nuestros días.— T. APARICIO

ONIMUS, J., *La rebelión de la juventud. Asfixia y grito.* Fax, Madrid 1971, 18 x 11, 156 pp.

Mucho se ha escrito y se sigue escribiendo sobre la rebelión de los jóvenes. Aquí tenemos una obra más sobre el mismo tema y cuyo autor es el conocido escritor Jean Onimus hombre experimentado y perito en temas sobre sociología y pedagogía.

Jean Onimus es un hombre que, como él mismo nos diría, es alérgico a la sociología. Pero no a la sociología profética de hombres como Adorno, Marcuse, Sorokin o Mac Luhan; no a esa sociología tan lúcida,

tan humana, de psicólogos como Fromm o Rollo May, sino a esa sociología meticulosa que no deja de acumular cifras, de construir modelos, encerrada en una técnica pedante, demasiado prudente para asumir un pequeño riesgo y siempre miope en presencia del suceso.

El autor insiste en que tiene alergia a los sistemáticos, los cuales, armados de sus cuadrículas, sólo descifran en el acontecimiento sus aportaciones personales: sus ideologías, sus prevenciones y su lenguaje.

Dos estancias como docente en Universidades americanas, en California y en la costa oriental, una ferviente participación en los sucesos de mayo de 1968, la presencia en la mesa familiar de una muestra de diversas edades de la adolescencia, han procurado a Jean Onimus una experiencia que le impulsa a escribir este libro.

El autor pide una sensibilidad mayor en la opinión pública, una generosa reflexión y una apertura crítica. Está seguro de que no serán los jóvenes los que lean la obra. Por eso pide a los mayores un intento al desafío del desaliento, de la desconfianza que hay sobre la juventud, con el fin de que calgan las prevenciones y prejuicios y se aborde el problema con mayor claridad y objetividad.

Los temas son ya conocidos: el enfrentamiento, el suplicio del colegio, las evasiones, la restauración de la persona en el trabajo y en el amor.— T. APARICIO.

NICOLAU, M., *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del Orden*. BAC, Madrid 1971, 20 x 12, 485 pp.

El P. Miguel Nicolau, es profesor de teología dogmática en la Universidad de Salamanca. Desde que la BAC inició una serie de publicaciones bajo el título general "Historia salutis", que abarca todo el campo de la teología dogmática, con el fin de responder a la necesidad urgente de una serie de monografías que presenten la problemática de hoy, que informen sobre las posiciones más actuales y ofrezcan una orientación científica sobre las mismas, este insigne teólogo pensó en un estudio completo sobre el sacerdocio y sacramento del Orden.

El tema es de palpitante actualidad y con una problemática amplia y complicada. Para esclarecer este grave problema que tiene planteada la Iglesia, el autor aporta su larga experiencia docente y su vivencia personal de perito conciliar en el Vaticano II que le hace testigo directo del sentido de la doctrina del Concilio sobre esta materia.

El volumen está estructurado con un rigor científico impecable, siguiendo un método de historia del dogma, que hace inteligibles los desarrollos posteriores de la teología del sacerdocio a partir de los datos primitivos.

Dentro de ese rigor y seriedad científicas han sido tratados los temas más candentes hoy en día sobre el sacerdocio, como son el celibato eclesiástico, el sacerdocio de la mujer, la misión propia del sacerdote y su ocupación principal según la llamada de Dios.

La documentación es tan rica como abundante; y todo ello hace de esta obra un excelente instrumento de trabajo. Un volumen más que viene a enriquecer la Biblioteca de Autores Cristianos y la serie de la citada "Historia salutis" —con el presente son cuatro los publicados—, y que nos ofrece excelente doctrina y materia de enseñanza sobre tema tan importante para el buen servicio de seminarios y facultades eclesiásticas.

T. APARICIO.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Carta a mi hermana Concha*. Sigueme, Salamanca 1973, 21 x 21, s.p.

Comencemos por hacer notar que esta obrita forma parte de otra

más amplia titulada: *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora.*

"Carta a mi hermana Concha" es un folleto —por cierto que presentado en una magnífica impresión, pero sin paginar— que se lee con sumo agrado. Literariamente, está enmarcado en ese estilo epistolar suelto, directo, de frases cortas, afectivo y ameno que cuenta con tan bellos ejemplos en nuestra literatura clásica y aún de nuestros días.

En su contenido, el autor pretende iluminar el sentido humano y la legitimidad cristiana de la existencia monástica o contemplativa dentro de la Iglesia de hoy. Quiere responder a la situación espiritual en que se encuentra una religiosa que en plena juventud y viviendo al rojo vivo la extraña situación de la Iglesia y mundo de hoy, se decide a servir a Dios como religiosa en una orden contemplativa.

Con un rico caudal teológico que posee el autor y con el testimonio de otros autores, se sale al paso de objeciones y equívocos que proliferan hoy en día en torno a la vida de estas mujeres y pone en claro el valor histórico y la verdad testimonial, siempre al servicio de Dios y de la Iglesia, de este género de vida en la más austera pobreza, en la obediencia filial y por amor de Dios y en una virginidad que pone en claro ese empeño vano del hombre al intentar la conquista de su inmortalidad con las propias fuerzas y consecuentemente comprobar que los hijos nunca superan la angustia de que un día hemos de morir.— TEOFILO APARICIO

Filosofía

MOLTMANN, J., *El hombre* —antropología cristiana en los conflictos del presente—. Sígueme. Salamanca 1973. 20,5 x 12, 158 pp.

El autor se enfrenta con la pregunta que constituye el objeto de la preocupación actual de la humanidad: ¿Qué es el hombre? La antropología biológica, cultural y religiosa contienen las afirmaciones que sobre sí mismo ha hecho el hombre al compararse con los animales, con los demás hombres y con lo "divino" (cap. 1). Pero el hombre vive en un "entorno": organización, técnica, desarrollo, etc., que se presenta fantasmático, teniendo que vivir en grandes estructuras en las que ya no le es posible integrarse ni espiritual ni moral, ni afectivamente, que van creando por una parte formas de angustia, y, por otra, de ciertas esperanzas en la sociedad industrial (cap. 2). En esta situación el hombre tiene que proyectar su vida, tiene que hacerse, con todas las implicaciones y complicaciones que la constitución de un auténtico humanismo entre los hombres ha de llevar consigo (cap. 3). Pero, ¿podrá el hombre reconocer su realidad tan digna de cuestión si la teología no viene a tematizar a la antropología? (cap. 4). En resumen, el conjunto del libro arroja una luz sobre el misterio del hombre al señalar la esperanza de nuestras posibilidades que, mediante el amor, pueden hacer al hombre más humano en un mundo inhumano.— F. CASADO.

HANSSLER, B., *El humanismo en la encrucijada*. BAC minor 30, Madrid 1973, 17 x 10, 230 p.

El autor, sacerdote católico, ha dedicado la mayor parte de su vida a la formación y dirección de la juventud alemana universitaria en particular, y vivió en circunstancias en que los valores de una ética cristiana se pusieron en tela de juicio. Dichas circunstancias le capacitaron

para enfrentarse con problemáticas concretas y de aguda actualidad. Los temas tratados son candentes hoy; así, por ejemplo: humanismo y fe cristiana con su revisión por parte de ésta; el trabajo a la luz de la Biblia y de la sociedad; la autonomía del hombre y su fe; libertad y educación; la Iglesia inevitable para una presencia cristiana en el mundo, el problema de la secularización frente al de una Iglesia transformada; las relaciones entre teología y revelación...

Aunque los temas no son tratados con amplitud, sin embargo está bien sintetizado el pensamiento y expuesto con perfecto equilibrio, indicando saber apreciar las posturas que han originado la problemática en discusión. Buena presentación la de estos volúmenes de bolsillo que nos viene brindando la BAC Minor.— F. CASADO.

ROCHER, G., *Introducción a la sociología general*. Herder. Barcelona 1973, 21,5 x 14, 710 p.

Guy ROCHER, becado en Francia por el gobierno canadiense para realizar allí trabajos de investigación, así como en las universidades de Harvard y California, es últimamente profesor de sociología en la universidad de Montreal. Quince años de enseñanza de introducción a la sociología, enriquecidos con los comentarios, observaciones, críticas, etc. por parte de los oyentes, son una garantía de objetividad en cuanto cabe al determinar los elementos integrantes de una sociología general. Y ya de paso recordamos que el libro trata de sociología general, es decir, de los fundamentos de la actividad humana, de las estructuras y del funcionamiento de la organización social y del análisis de la acción histórica en la que está empeñada la sociedad. El objeto sumamente externo a cuyo estudio se aplica la sociología, puesto que abarca simultáneamente varios conjuntos, grupos de variadas dimensiones y reducidas unidades de observación, explica por una parte la extraordinaria diversidad de los estudios empíricos, y por otra, lo difícil que resulta unificar en una teoría coherente lo que no deja de ser patrimonio de los hombres como sociales que son, a pesar de sus diferencias. La acción humana como social está en relación con diferentes medios sociales, y su orientación resiente la influencia de condicionamientos psíquicos y sociales. Todo esto origina una serie de temas sociales fundamentales que el A. desarrolla con dominio de la materia a lo largo de las 670 apretadas páginas. *La acción social; La organización social; Cambio social y acción histórica*, son los títulos generales de las tres partes que componen la obra. Cada una de las partes lleva unas páginas de bibliografía comentada. Índice de nombres y otro muy amplio de materias facilitan notablemente la consulta de esta obra.— F. CASADO.

CHISHOLM, R. M., *The Problem of Criterion*. Marquette University Press. Milwaukee 1973, 18 x 11,5, 38 p.

FINDLAY, J. N., *Psyche and Cerebrum*. Marquette University Press. Milwaukee 1972. 18 x 11,5. 41 p.

El problema de la objetividad del conocimiento siempre ha preocupado a la filosofía: ¿qué podemos conocer acerca del mundo que nos envuelve? ¿qué criterio tengo para juzgar sobre mis juicios acerca de lo objetivo? Desde Descartes, pensadores eminentes como Spinoza, Leibniz, empiristas ingleses, etc. dijeron lo más dispar al propósito. Perfecta reflexión sobre sí mismo, evidencia inmediata y mediata son otras tantas cuestiones que han sido el objeto de la conferencia del profesor Roderik Chisholm con ocasión de la fiesta de Sto. Tomás según la costumbre de la Wisconsin-Alpha-Chapter of Phi Sigma Tau.

A la vez presentamos también la conferencia correspondiente a 1972 con la misma ocasión anual. El título de esta obra es *Psyche and Cerebrum*, y trata de la dimensión tridimensional: dimensión externa de las acciones, fenomenología interna y aspecto neurológico. Todo un mundo de complicaciones se nos ofrece cuando queremos analizar el proceso de lo vital en el hombre, sobre todo referido al conocimiento intelectual. Entran en juego las tres dimensiones antes dichas, siendo sin duda admirable y misteriosa la relación entre el cortex cerebral y la inteligencia. Sobre estas interesantes cuestiones versa la lección que presentó el profesor John Niemeyer Findlay.— F. CASADO.

BLASCO, J. LL., - BOZAL, V., - DOU, A.... *Filosofía y Ciencia en el pensamiento español contemporáneo* (1960-1970) (Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia). Tecnos 1973, 21.5 x 13.5, 324 pp.

El departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia ha organizado una serie de simposios, del tercero de los cuales (11, 12 y 13 de noviembre de 1971) las comunicaciones han quedado recogidas en este libro que presentamos. Quince profesores componen el conjunto de colaboradores. Y no obstante que la juventud no suele ser, como es natural, condición suficiente de competencia profesional, sin embargo, entre los colaboradores de este libro, una buena parte de ellos fueron jóvenes y competentes en su materia.

Tres grupos de comunicaciones integraron el simposio: *Filosofía y ciencias formales*, *Filosofía y ciencias de la Naturaleza*, *Filosofía y ciencias sociales*. Un cierto número de esas comunicaciones son las recogidas en este libro: *La matemática como lenguaje* (Mosterin); *Implicaciones de la inteligencia artificial para el conocimiento humano* (Dou); *Análisis categorial* (Blasco); *El formalismo como método auxiliar de la Historia de la lógica* (Muñoz Delgado); *Pinturas y modelos* (Ferrater Mora); *Lógica de la preferencia y economía normativa* (M. Medina); *Problemas y resultados de la investigación física contemporánea* (Pascual); *Hacia una antropología fisiológica* (Paris), *Biología y mecanicismo* (Garrido); *Control cerebral y conducta psicocivilizada* (Rodríguez Delgado); *La definición de ciencia económica por Robbins. Una crítica* (Schwartz); *Revisión crítica de la Sociología española* (A. de Miguel); *Ética y ciencias sociales* (Muguerza); *Dialéctica y ciencias sociales* (Bozal).

Evidentemente no vamos a dar aquí un resumen de tan diversos temas; baste decir que se trata no de minucias sino de "importantes problemas". No ha habido en la exposición de los temas modelos de pensar estrechos o cerrados. En el simposio las opiniones se han manifestado en toda su amplitud, los debates han profundizado en la materia, y no ha sido la autoridad lo que se ha impuesto. Lo que sí se desprende es la problemática tan tremenda que se le presenta a los pensadores (y hacemos alusión aquí al discurso final de Ferrater Mora) al comparar la filosofía y las ciencias; la metafísica es algo que, o se quiere reducir a lo científico, lo cual es imposible, o se sobrepasa éste con un pensamiento racional cuyo objeto ultracientífico resulta tan "misterioso". La lectura del libro pondrá al tanto de lo que una "filosofía y una ciencia en marcha" son capaces de ofrecernos de los respectivos caminos recorridos.— F. CASADO.

GOZZER, G., *Il Capitale invisibile*. Armando editore. Roma 1973, 19.5 x 14.5, 213 pp.

El "capital invisible" de que se habla en este libro es la acumulación de conocimientos utilizables que constituyen el bagaje individual sobre informaciones y técnicas disponibles por el individuo. Hoy en día los hombres están sumamente sensibilizados por la importancia de este

capital invisible capaz de gobernar, dirigir y multiplicar el capital visible que en otros tiempos fue considerado de importancia primordial.

De ahí la preocupación por los que tienen influencia en la formación de ese capital invisible: educación, formación, instrucción, colegio, escuela, etc. En concreto el problema de la instrucción está al rojo vivo. ¿Estaría el remedio en una reforma legislativa? El autor no lo cree así. El intenta más bien seguir un itinerario-comentario a base de seis Relaciones emanadas de congresos o coloquios tenidos sobre estas materias en los que se trabaja no sobre teorías sino sobre hechos y experiencias habidas. Las Relaciones en cuestión son: la de Frascati (1970) (*La institución "Escuela"*), la de Madrid (1971) (*Educación 2000*); la de James y Joxe (1972) (*Los que enseñan...*), a Faure-Unesco (...*los que estudian*), la de Perkins Mc Murrin (*Las tecnologías del Aprendizaje*), los "Mensajes" Reiner -Illich (*Las grandes alternativas*) más un apéndice sobre los procesos de maduración juvenil en relación con los problemas educativos (Bruner) y un otro de Stuart Mc Lure sobre la relación de Frascati en el que analiza ciertos "modos" italianos de enfrentarse con la estrategia de la reforma. El autor que, evidentemente, no puede proponer una respuesta única, ofrece en su exposición-comentario materia de reflexión sobre el difícil problema de la enseñanza.— F. CASADO.

FAURE, E., HERRERA, F., KADDOURA, A-R.; *Aprender a ser*. Allanza. Madrid 1973 20 x 13 426 pp.

El libro "Aprender a ser" es la relación FAURE-UNESCO resultado del encargo hecho a Edgar FAURE, presidente en un tiempo del Consejo y Ministro de la Educación, por la Unesco. Incluye la colaboración de un comité que fue llamado el de los "siete sabios" por el número de sus miembros: Felipe Herrera (chileno), Abdul-Razzak Kaddoura (sirio), Henri Lopes (del Congo), Arthur V. Pétrovski (soviético), Majid Rahnama (del Irán) y Frederick Champion Ward (norteamericano). Con competentes ayudas se recogió todo el material disponible, escuchando a expertos, investigadores y estudiosos, poniéndose en contacto con organismos internacionales y regionales, visitando veintitrés naciones y disponiendo de un notable número de documentos a propósito del caso en cuestión.

Acerca del valor de la relación FAURE-UNESCO ha habido juicios positivos, señalación de puntos débiles, acusas de sociologismo y no han faltado críticas que acentúan una utopía respecto del futuro. En todo caso esta relación FAURE contiene un precioso inventario de datos, situaciones, ideas, experiencias y propuestas recogidas en diversos ambientes que constituyen una guía auténtica para los responsables de la política educacional en los diversos países. Otra cosa es que, hoy por hoy, se encuentren las personas aptas y las situaciones adecuadas para que las líneas directrices puedan convertirse en realidades.

De todos modos quedará siempre en pie el que la relación FAURE ha tenido el mérito de abrir un camino, lo que no es poco, cuando los problemas abordados son de gigantescas proporciones.— F. CASADO.

PUENTE, M., de la, *Carl R. Rogers: De la sicoterapia a la enseñanza*. Razón y Fe, Madrid 1973. 20 x 14, 417 pp.

¿Psicología de la introspección o psicología behaviorística? Carl R. Rogers ha sentido el influjo de ambas y conoce también el psicoanálisis que vino a relevar el primer estadio de la psicología clásica. Carl R. Rogers intenta desde el comienzo de sus investigaciones, la solución de esta dicotomía. ¿Qué es la obra de Rogers frente a los movimientos que han significado nuevos caminos a partir de las dos fuerzas behaviorística y psicoanálisis clásicos y de la tercera fuerza que ha hecho su apa-

ración más tarde: teorías de Adler, Rank, Jung y neofreudianos o neo-adlerianos y posfreudianos posteriores? ¿Podría decirse que la obra de Rogers es el resultado caótico de todos estos movimientos? Las influencias que de todos ellos ha recibido según propia confesión ¿acaso no han sido asimiladas creando a la vez algo nuevo original? La psicofenomenología terapéutica de Rogers funcionaría de esta manera: acercamiento a las experiencias más íntimas del cliente; hacer esto a base de una comprensión "empática" para sorprender la vivencia en su hacerse de las relaciones del individuo consigo mismo y con el mundo; reflejar en sí mismo al cliente para poder aceptarle con calor y comprensión y hacer que éste haga suya la auténtica imagen de sí mismo. Rogers evitará "cosificar" a la persona para abordarla en su totalidad humana. Sus principios serán llegar a ser uno mismo y tener también confianza en los otros. En Rogers tendríamos más bien que un pedagogo, un antropólogo, un humanista, un psicólogo, y en el libro de Miguel de la Puente una especie de biografía del pensamiento de Carl R. Rogers. Nacido éste en Chicago en 1902, fue profesor en las universidades de Rochester, Ohio, Chicago y Wisconsin. El autor de la obra, Miguel de la Puente es un joven jesuita español que aborda la totalidad de los escritos de Carl R. Rogers en quien otros, también universitarios como la Puente, exponiéndole parcialmente, no han dudado en tildarle de hereje.— F. CASADO.

CHAUCHARD, P., *El mensaje de Freud*. Fax. Madrid 1973, 19 x 12, 200 p.

Con frecuencia Freud es mirado con prevención. ¿Con razón? Si se trata de un Freud tergiversado, sin duda. Siempre ocurre lo mismo. No se piensa que Freud fue un médico que quiso poner al servicio de la psicoterapia sus estudios médicos; olvidando lo positivo del psicoanálisis y elevando a sistema un freudismo que ni el mismo Freud habría pensado en elevar a sistema a medida que hubiera descubierto sus deficiencias.

El autor quiere presentar a los no especialistas una imagen exacta del psicoanálisis haciendo ver las coincidencias objetivas que tiene con la psicofisiología moral. Ni quitarle ni ponerle al psicoanálisis en lo que respecta a la terapéutica; ni tampoco llegar a la conclusión de que para ser normal hubiera que ser psicoanalizado, así como no pensar que el psicoanálisis es la panacea universal que resuelve mágicamente las dificultades de la vida ... Todo esto sería una exageración, evidentemente, desprestigiaría y con razón a Freud. Paul Chauchard no psiquiatra, no psicoanalista, no psicoanalizado, pero sí muy enterado de cuestiones sobre psicofisiología y sin prejuicios de escuela, nos presenta a un Freud liberado de un psicoanálisis que el mismo Freud habría calificado de "salvaje".— F. CASADO.

RUBIO CARRACEDO, J., *El cristianismo del futuro*. Stvdium. Madrid 1973, 21 x 14, 349 pp.

Mérito no pequeño de la obra de Rubio Carracedo es habernos presentado a T. de Chardin en su salsa, "al desnudo", "no domesticado", expresión esta última que le pone al autor en vilo cuando enjuicia a los críticos "ortodoxos" de Teilhard. El lector puede encontrarse con los textos de T. y, a través de la lectura de la obra, hacerse una idea personal sobre la postura teilhardiana.

Todo el mundo sabe cuán discutido ha sido y sigue siendo este famoso jesuita. Personalmente creemos que hay que evitar dos extremos: el de las derechas a ultranza y el de los de izquierdas de la otra banda; ambos a dos terminan por presentarnos un T. de Chardin panteísta, y esto parece una equivocación muy grave.

Dicho esto, lamentamos por otra parte las expresiones "apasionadas" que el autor lanza contra los teólogos que no han estado conformes con el pensamiento de T. de Chardin, o mejor, que lo han interpretado no

a gusto del autor; así, por ejemplo, "brutales ataques recibidos de parte de toda una generación de teólogos formados en la más pura tradición inquisitorial", "invectiva brutal", etc. Nos extrañan también frases como éstas: "ilusión conciliar", a causa de la *Gaudium et Spes*. "documento prisionero de la vieja cosmovisión", que "no hace juego limpio", donde hay "contrasentidos flagrantes", que "no ha tomado conciencia de sus debilidades la Iglesia". Llamamos la atención sobre este modo de decir las cosas porque pensamos que las mismas cosas pueden decirse de otra manera... Creemos también que hubiera estado muy bien que el título que aparece en la portada: *El cristianismo del futuro*, debiera haber tenido aquí el subtítulo que aparece dentro del libro: "*Su trasposición evolutiva en Teilhard de Chardin*".— F. CASADO.

Varios

SHIPMAN, M. D., *Sociología escolar*. Morata, Madrid 1973, 21 x 13, 244 pp.

En el presente estudio se examina la escuela como una organización social por derecho propio. La estructura y las funciones de las instituciones primarias y secundarias son analizadas mediante el empleo del lenguaje, conceptos y modelos de la sociología, de un modo especialmente diseñado para introducir a los estudiantes no sólo en dirección a un nuevo punto de vista de su propia experiencia, sino hacia un reciente proceder, a través de la sociología, orientado a los problemas que se plantean en la educación.

Después de una introducción que relaciona a las escuelas con la sociedad considerada como un todo, son estudiados modelos escolares conflictivos y estructural-funcionalistas. La obra se divide en cuatro partes: una introductoria, que trata de la escuela en la sociedad; la segunda, que estudia un modo de escuela estructural-funcional; la tercera se enfrenta con el delicado problema de la escuela como centro de conflicto; y, finalmente, una cuarta parte dedicada a las escuelas como organizaciones.

La lista de libros destinados a lecturas posteriores ha sido recopilada cuidadosamente a fin de que pueda servir a los estudiantes que comienzan sus trabajos de sociología, así como a los requerimientos de todos aquellos que pretenden estudiar la materia en profundidad.— TEOFILO APARICIO.

CUSTODIO VEGA, A., *La poesía de Santa Teresa*. BAC, Madrid 1972, 18 x 11, 277 pp.

A nadie se le oculta que la obra poética de Santa Teresa no ha suscitado el mismo interés que sus otros escritos en prosa. Incluso algunos críticos la han llegado a considerar como un apéndice de aquella.

Es verdad que como nos dirá nuestro admirado y querido P.A.C. Vega, la Santa Teresa reformadora del Carmelo no se cuidó lo más mínimo de estas "obrecillas que se le caían como de entre las manos", lo mismo que al insigne poeta salmantino Fray Luis de León. Pero esto tampoco lo hizo con ningún otro escrito suyo, grande o pequeño.

Santa Teresa componía sus coplas y letrillas porque consideraba que "todo era necesario para pasar la vida alegremente y santamente". Y todo por amor de Dios. Por eso, su poesía, aunque envuelta en traje de humilde aldeana o pastorcica, reviste, en ocasiones, calidades y categorías sublimes. Posee siempre una fuerza de espíritu y vida que conmueve

las fibras del corazón y deja en el alma un regusto de cielo que penetra todo su ser.

El P. Custodio Vega ha sabido elaborar un concienzudo estudio desde las bases de la autenticidad y fijación del texto genuino en cada uno de los poemas; y ha acertado a separar las poesías apócrifas atribuidas a la Santa en diversas ediciones.

Tiene buen cuidado en decirnos que el libro está compuesto a imitación del escrito por el gran crítico y filólogo Dámaso Alonso sobre "La poesía de San Juan de la Cruz". Por lo que a nadie debe extrañar ciertos paralelismos entre ambos. Pero, modestamente nos aclara, no es menester casi decirlo: que ni la Santa, como poeta, es San Juan de la Cruz, ni el comentarista que es Dámaso Alonso somos nosotros.

El estudio se completa con el análisis realizado por el autor de lo que él llama "El sacro coro poético", es decir, las poesías de religiosas carmelitas descalzas que siguieron los pasos de la Santa Madre Reformadora.— TEOFILO APARICIO.

SANS VILA, J., *Ensayo de serenidad en medio de la tormenta*. Sigüeme, Salamanca 1973, 18 x 12, 133 pp.

Curioso e interesante; muy ameno e instructivo este pequeño volumen de Jorge Sans Vila.

El autor, a quien, al parecer, se le han quejado, en más de una ocasión, con cartas "lacónico-agresivas" desconocidos lectores porque cuenta historias demasiado bonitas, y la vida no es así, es más dura y real, contesta con este libro que trata de la vida real de unos amigos, tal y como la viven a lo largo de siete días.

Puedo decir que he leído la obra. Se lee sola. Está bellamente escrita, comenzando por la misma dedicatoria, que no es del autor del libro, sino del poeta K. Weis: "Sin miedo está la rosa —dice el poeta— sobre su tallo, — abierta — e incommovible — a la esperanza".

Esta dedicatoria se nos antoja como un mensaje de lo que Sans Vila quiere expresar en su libro; o mejor decir, el mensaje de los hombres que nos van a relatar cómo pasan siete días —sólo siete días—, una semana cualquiera de su vida.

¿Quiénes son estos hombres a los que ha acudido el autor para contestar a sus "agresivos" corresponsales?... Muy distintos y variados: desde un coadjutor y una directora de instituto, hasta un obispo, un párroco, una religiosa, un hermano, un misionero...

El autor se queda con la duda de si habrá satisfecho a sus corresponsales. Importa poco. Puede quedar tranquilo: el librito ha logrado su fin: que el lector compruebe cómo gracias a Dios, hay vidas que llaman, que dan vocación, que merecen vivirse. Vidas que serenar en medio de la tormenta.— TEOFILO APARICIO.

MARTIN ABRIL, F. J., *Cada mañana*. Sigüeme, Salamanca 1973, 19 x 12, 255 pp.

Confieso que para mí, la lectura de una obra de Martín Abril es un placer. Pero es, sobre todo, un aliento y una esperanza en medio de una vida trabajada; un deseo de seguir viviendo para hacer el bien y en servicio de los demás.

¡Cosas de mi entrañable amigo!... Ya conocía muchas de estas páginas por haberlas leído en su día en el periódico vallisoletano en que, mañana a mañana, iban apareciendo. Lo cual no ha sido obstáculo para que en mis cortas vacaciones de verano, "al atardecer", en mi paseo por el campo, las volviese a saborear.

Y, como al tiempo de enjuiciar la obra, yo no sabría hacerlo mejor ni expresarlo más bellamente que lo hace su hijo Alberto, prefiero dejarle la palabra, o mejor, la pluma: "Martín Abril ha ido a lo largo de su vida cifándose, recortándose, despojándose de aditamentos, de distracciones, de ocupaciones marginales, para centrarse en lo suyo, en el tremendo gozo y dolor de escribir. Y no es poco mérito haber logrado vivir de lo que escribe. Quizá porque escribe lo que vive. Si Martín Abril pinta un árbol, creámosle; ve los árboles todos los días. Y cuando no pinta otras cosas, cuando conscientemente renuncia a otros temas, creámosle también. En la medida de su limitación está su grandeza. A veces no hay crítica más dura de una situación, que el hacer caso omiso de ella. Cantar a las flores puede ser un modo de decir a los políticos o a los hombres de negocios: "Por ahí no".

Cada mañana, es una obra de artículos breves, sueltos, amenos, que nos dirán lo que significa arrancarse día a día un tema de la propia carne, de la propia vida del poeta, del escritor, del periodista, del hombre bueno.— TEOFILO APARICIO.

RAUCHHAUPT, U., *Le Monde de la Symphonie*. Weber, Paris 1972, 31 x 31, 324.

Le Monde de Symphonie representa un paso gigantesco y un esfuerzo encomiable para poner al alcance del gran público la estética de la música sinfónica, todo ese mundo maravilloso y lleno de misterio, que es la *Sinfonía*.

El libro es todo un alarde de lujo por su fabulosa impresión, por el número y calidad de fotografías y cuadros a todo color, por la riqueza de información de todo tipo, por la reproducción de manuscritos famosos, por la originalidad y exactitud de cuadros sinópticos...

Esta obra se dirige a todos los amantes de la música, pero muy en especial a todos aquellos que quieren ser iniciados en el lenguaje sinfónico. Nacido en el corazón de Europa, está escrito en la lengua que hablaron la mayor parte de los grandes sinfonistas: el francés.

Ha sido ilustrado y escrito por musicólogos, especialistas en historia del Arte y autores de diferentes países (31 exactamente) bajo la dirección de Ursula von Rauchhaupt. Se ha contado con el concurso de museos, galerías, bibliotecas y archivos del mundo entero.

Dentro de este marco fastuoso y publicitario, es lógico que el contenido no sea exhaustivo, ni mucho menos, profundo en el análisis y enfoque de las obras. No es un "Manual de la Sinfonía", ni una "Guía de Conciertos". Por eso mismo no se da importancia excesiva a los datos biográficos (sólo en sinopsis) y sí, en cambio, a otros temas, ausentes en obras de este tipo, como: la arquitectura de las salas de conciertos, los Conciertos en sí y su composición, la radio, la televisión, la estereofonía.

En suma, *le monde de la Symphonie* es una obra maravillosa y positiva, que realiza perfectamente lo que se propone: presentar la Sinfonía dentro del marco de la vida musical y de la vida artística en que se desarrolla, es decir, la *Sinfonía en el mundo*.— J. EZCURRA.

VETTER, D.- WALTHER, J., *Hebräisch funktional*. Beschreibung operationalen Verfahrens. Calwer, Stuttgart 1973, 22 x 14, 46 p.

Profesores de hebreo, los autores quieren hacer más fácil el aprendizaje de esta lengua. El estudio en la forma tradicional tiene como finalidad traducir el hebreo. Para ello se aprenden primero formas y palabras y las leyes gramaticales. Los autores proponen un nuevo método más funcional: enfrentarse directamente con el texto, entenderle, y penetrar así mejor en la estructura de la lengua.— C. MIELGO.

INDICE GENERAL

Vol. VIII. 1973

| | Págs. |
|---|---------|
| ARTICULOS | |
| APARICIO, Teófilo, <i>La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas</i> | 67-114 |
| CAMPO, Fernando, <i>Antecedentes de la Ley Fundamental de la Iglesia</i> , | 449-487 |
| CILLERUELO, Lope, <i>¿Quién es Dios?</i> (Fasc. II) | 271-296 |
| (Fasc. III) | 401-448 |
| DIAZ T., Antonio, <i>Hacia una Teología de las Comunicaciones Sociales</i> | 221-251 |
| HERRERO, Zacarías, <i>La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica</i> | 253-270 |
| KOWALCZY, Stanislas, <i>La metaphysique du bien selon l'acception de St. Augustin</i> | 31-51 |
| MATEOS, Ciriaco, <i>Uso e interpretación de Zacarías 9,9-10 en el Nuevo Testamento</i> | 3-29 |
| RODRIGUEZ N., Teófilo, <i>La teoría del olvido en San Agustín y Freud</i> | 53-65 |
| VILLARROEL, Fidel, <i>Fray Jerónimo Román, historiador del siglo de oro</i> | 489-548 |
| TEXTOS Y GLOSAS: MISCELANEA | |
| EZCURRA, Julián, <i>Panorama de la música litúrgica actual. (II Encuentro internacional de compositores en Montserrat)</i> | 549-562 |
| FERNANDEZ, Quirino, <i>Desarrollo económico del Monasterio de Gradedes (León)</i> | 117-136 |
| —, <i>El "Methodus praedicationis". Opúsculo inédito del Beato Alonso de Orozco</i> | 297-328 |
| MORAN, Carlos, <i>Un capítulo en la historia de la moral</i> | 329-353 |
| VALLEJO, Irene, <i>Los Agustinos dentro del "Parnaso salmantino"</i> <i>Dieciochesco</i> | 137-146 |

| | Págs. |
|---|---------|
| CIENCIAS ESCRITURISTICAS | |
| ADAM, A., BURCHARD, C., <i>Antike Berechte über die Essener</i> ... | 567 |
| BARRET, C., <i>The prologue of Johns's Gospel</i> ... | 158 |
| BEEGLE, D. M., <i>Moses, the Sernant of Yaweh</i> ... | 567 |
| BLANK, J., <i>Jesus von Nazaret</i> ... | 567-568 |
| BOWKER, J., <i>Jesus and the Pharisees</i> ... | 568 |
| CONZELMANN, H., <i>Epistolas de la cautividad</i> ... | 162 |
| CULLMANN, O., <i>Del evangelio a la formación de la teología crist.</i> | 163 |
| DIBELIUS, M., <i>Die Formgeschichte des Evangeliums</i> ... | 160 |
| ECKERT, J., <i>Die urchristliche Verkündigung im Streit zw. Paulus und</i> ... | 163 |
| EICHHOLZ, G., <i>Gleichnisse der Evangelien</i> ... | 158 |
| —, <i>Die Theologie des Paulus im Umriss</i> ... | 568-569 |
| ERNST, J., <i>Anfänge der Christologie</i> ... | 155 |
| —, <i>Schriftauslegung</i> ... | 569 |
| FEULIET, A., <i>Le sacerdotale du Christ et de ses ministres</i> ... | 569 |
| FITZMYER, J. A., <i>Essays on the Semitic Background of the New Testament.</i> ... | 159 |
| FÜLLER, R. H., <i>The Formation of the Resurrection Narratives</i> ... | 570 |
| FUSS, W., <i>Die Deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus</i> | 152 |
| GUETTIGEMANN, E., <i>Studia lingüística neotestamentaria</i> ... | 156 |
| GUILLET, J., <i>Jésus devant sa vie et sa mort</i> ... | 162 |
| HAAG, H., <i>El diablo, un fantasma</i> ... | 570 |
| HARRINGTON, W. J., <i>El Evangelio según S. Lucas</i> ... | 570-571 |
| HEEGEL, M., <i>Jésus et la violence</i> ... | 571 |
| JACQUES, X., <i>Index des Mots apparentés dans la Septante</i> ... | 152 |
| KAESEMANN, E., <i>Essais Exégétiques</i> ... | 154 |
| —, <i>Apello alla libertà</i> ... | 159 |
| KECK, L. E., <i>A Future for the Historical Jesus</i> ... | 571 |
| KELLY, J., <i>A Commentary on the Epistles of Peter and of John</i> | 160 |
| KRAUS, H. L., <i>Biblich-theologische Aufsätze</i> ... | 572 |
| KUSS, O., <i>Paulus</i> ... | 161 |
| LAEPPLE, A., <i>Jesús de Nazaret</i> ... | 356 |
| LINDARS B., <i>Behind the Fourth Gospel</i> ... | 157 |
| MACHOVEC, M., <i>Jesus für Etheisten</i> ... | 572 |
| MAILLOT, A., <i>Les Paraboles de Jésus aujourd'hui</i> ... | 357 |
| MALY, K., <i>Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Relig.</i> ... | 572 |
| MENAUD, Ph., <i>La vita della Chiesa primitiva</i> ... | 160 |
| MERLEIN, H., <i>Das Kirchlíche Amt nach dem Epheserbrief</i> ... | 572-573 |
| MIRANDA, J., <i>Marx y la Biblia</i> ... | 153 |
| MONLOUBOU, L., <i>Profetismo y profetas</i> ... | 153 |
| MONTAGNINI, F., <i>Rom. 5, 12-14</i> ... | 161 |

| | Págs. |
|--|---------|
| MUSSNER, F., <i>Histoire de l'Hermeneutique</i> | 150 |
| NISIN, A., <i>Storia di Gesù</i> | 573-574 |
| PARAMO, S., <i>Cultura bíblica y religiosa</i> | 356 |
| PEREZ RODRIGUEZ, G., <i>Josué en la Historia de la Salvación</i> | 574 |
| PIE Y NINOT, S., <i>La palabra de Dios en los libros sapienciales</i> | 574 |
| PIKARA, J., <i>Cristo y la Biblia</i> | 157 |
| REICHERT, R., <i>Historia de la Palestina</i> | 356 |
| RENNER, F., <i>An die Hebräer</i> | 158 |
| SABOTTA, L., <i>Zephanja</i> | 574-575 |
| SAMPLEY, J., <i>And the two Shall become one flesh</i> | 161 |
| SALAS, A., <i>Jesús, Evangelio vivo</i> | 575 |
| SCHALKE, K. H., <i>Palabra y escritura</i> | 575 |
| SCHENKE, L., <i>Studien zur Passionsgeschichte des Markus</i> | 575-576 |
| SCHILIER, H., <i>Das Ende der Zeit</i> | 158 |
| —, <i>Der Apostol und seine Gemeinde</i> | 576 |
| SCHIERSE, F., <i>Jesus von Nazareth</i> | 155 |
| SCNACKENBURG, R., <i>Das Johannesevangelium I</i> | 151 |
| —, <i>El Evangelio de San Marcos</i> | 576 |
| SCHREINER, J., <i>Palabra y mensaje del Antiguo Testamento</i> ... | 147 |
| SCHULTE, H., <i>Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten</i> | |
| <i>Israel</i> | 577 |
| SIEGAWAILT, G., <i>La Loi, chemin du salut</i> | 152 |
| SPICQ, C., <i>Vie Chrétienne et pègrination selon le Nouveau Test</i> | 577 |
| SPIEGEL, Y., <i>Psychoanalytische Interpretationen biblischer</i> | 151 |
| SPOERLEIN, B., <i>Die Leugnung der Auferstehung</i> | 162 |
| STOLZ, F., <i>Jahwes und Israel Kriege</i> | 578 |
| STRATHMANN, H., <i>La epistola a los hebreos</i> | 164 |
| STROBEL, A., <i>Wer war Jesus? ¿Wer ist Jesus?</i> | 578 |
| STRUBE, G., <i>Wer war Jesus von Nazareth?</i> | 578-579 |
| TACHAU, P., <i>"Einst" und "Jetzt" im Neuen Testament</i> | 157 |
| TOURN, G., <i>Amos, profeta della giustizia</i> | 355 |
| TRILLING, W. PESCH, R., etc., <i>Forma y propósito del Nuevo Tes-</i> | |
| <i>tamento</i> | 579-580 |
| TROADEC, H., <i>Comentario a los Evangelios sinópticos</i> | 163 |
| VAN DEN BUSSCHE, H., <i>El Evangelio según San Juan</i> | 580 |
| VARIOS, <i>Evangelisch-katholische</i> | 160 |
| VARIOS, <i>Ausstein's Jesus</i> | 579 |
| VARIOS, <i>Orientierung an Jesus</i> | 580-581 |
| VAULX, J. de, <i>Les Nombres</i> | 581 |
| VOGTLE, A., <i>Messias und Gottessohn</i> | 161 |
| VON RAD, G., <i>Teología del Antiguo Testamento</i> | 147 |
| WEBER, J., SCHMIT, J., <i>Los estudios bíblicos en la actualidad</i> ... | 355 |
| WESTERMANN, C., <i>El Antiguo Testamento y Jesucristo</i> | 156 |
| —, <i>Comentario al profeta Jeremias</i> | 356 |

| | Págs. |
|---|---------|
| WILMS, F. E., <i>Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus</i> | 581 |
| WOLFF, H. W., <i>Anthropologie des Altn Testaments</i> | 581-582 |
| ZIMMERLI, W., <i>Grundris der alttestamentlichen Theologie</i> | 582 |

CIENCIAS TEOLOGICAS

| | |
|--|---------|
| ALVAREZ BOLADO, J., GUTIERREZ, G., etc. <i>Fe cristiana y cambio social</i> | 589-590 |
| ALFARO, J., <i>Esperanza cristiana y liberación del hombre</i> | 164 |
| ALVES, R., <i>Cristianismo, ¿opio o liberación?</i> | 164 |
| ATENAGORAS, PAULO VI, <i>Al encuentro de la unidad</i> | 582-583 |
| AUBINEAU, M., BERITE, J. de etc., <i>Hômélies pascales</i> | 588-589 |
| BAYER, O., <i>Was ist das: Theologie</i> | 591-592 |
| BELLET, M., <i>¿Cómo construir un lenguaje pastoral?</i> | 176 |
| BENNING, A., <i>Okumenische Glaubensunterweisung</i> | 592 |
| BLOCH, E. L., FACKENHEIM, J., etc. <i>El futuro de la esperanza</i> | 359 |
| BORDORF, W., <i>Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne</i> | 592 |
| BOUREAU, D., <i>El futuro del bautismo</i> | 592 |
| BREIT, H., <i>Religionskritik als theologische Herausforderung Kaiser</i> | 172 |
| BRUAIRE, C., <i>Die Aufgabe, Gott zu denken</i> | 593 |
| BURI, F., <i>Gott in America II</i> | 174 |
| CASALIS-HARING, etc., <i>Die Zukunft des Okumenismus</i> | 592 |
| CLARKE CHAMPAN, G., <i>Black Power-Schwarze Gewalt</i> | 597 |
| COLLANTES, J., <i>La Iglesia de la palabra</i> | 359 |
| CONGAR, Y., <i>Vocabulario ecuménico</i> | 166 |
| —, <i>Ministerios y comunión eclesial</i> | 583-584 |
| CORDES, P., <i>Sendung zum Dienst</i> | 174 |
| COSTE, R., <i>La presponsabilité politique de l'Eglise</i> | 584 |
| COTTIER, G. M., <i>Panorámica actual del ateísmo</i> | 363 |
| CURTY, Ch., <i>La recontre du Dieu vivant</i> | 593 |
| DAMBORIENA, P., <i>La salvación en las religiones no cristianas</i> | 597 |
| DESROCHE, H., <i>Les dieux rêvés</i> | 367 |
| DESROCHE, H., <i>L'homme et ses religions</i> | 366 |
| DUQUOC, Ch., <i>Christologie. Essai dogmatique T. II, Le Messie</i> | 366 |
| —, <i>Christologia. El Mesías</i> | 366 |
| ENCICLOPEDIA, <i>Delle Religioni. Valecchi</i> | 598 |
| ENOMIYA-NASSALLE, H., <i>Meditation als Weg zur Gotteserfahrung</i> | 175 |
| EQUIPO DE LA JEC, <i>De la cólera a la esperanza</i> | 178 |
| FERNANDEZ, D., <i>El pecado original ¿mito o realidad?</i> | 598 |
| FIERRO, A., <i>El crepúsculo y la perseverancia</i> | 360 |
| FLICK, M., <i>El hombre bajo el signo del pecado</i> | 169 |
| GERKEN, A., <i>Theologie der Eucharistie</i> | 357 |
| GOMEZ-HERAS, J., <i>Teología Protestante</i> | 167 |
| GONZALEZ DE CARDENAL, O., <i>Elogio de la encina</i> | 360 |

| | Págs. |
|---|---------|
| GONZALEZ GONZALEZ, N., <i>La teología de la predicación en S. T. de Villan</i> | 364 |
| GONZALEZ MARTIN, M., <i>Creo en la Iglesia</i> | 361 |
| GRASSO, D., <i>¿Hay que seguir bautizando a los niños?</i> | 585-586 |
| GUILMOT, P., <i>¿El fin de una Iglesia clerical?</i> | 177 |
| HARING, B., <i>Einübung der Hoffnung</i> | 171 |
| HERNANDEZ CATALA, V., <i>La expresión de lo divino en las religiones</i> | 361 |
| KCEHLER, O., <i>Bewusstseinsstörung im Katholizismus</i> | 173 |
| KOHL, E. W., <i>Luther oder Erasmus?</i> | 359 |
| —, <i>Vorwärts zu den Tatsachen</i> | 598 |
| LAMIRANDE, E., <i>La situation aclesologique des Donatistes</i> | 172 |
| LEBRETON, J., <i>Il disaccordo tra fede popolare e teologia dotta</i> | 583 |
| LEITA, J., <i>El fundamento irreligioso de la Iglesia</i> | 167 |
| LEMAIRE, A., <i>Les ministères aux origines de l'Eglise</i> | 593 |
| LIEDKE, G., <i>Frieden-Bibel-Kirche</i> | 171 |
| MAERTENS, J., <i>Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia</i> | 584 |
| MALDONADO, L., <i>Nuevas vías de pertenencia a la Iglesia</i> | 176 |
| MARIA, J., COLOMER, E., etc. <i>Convicción de fe y crítica racional</i> | 358 |
| MARINELLI, F., etc. <i>La Trinidad Hoy</i> | 357 |
| MARLE R., <i>Hermenéutica y catequesis</i> | 365 |
| MATE, R., <i>El Ateísmo, un problema político</i> | 587 |
| MAYER, R., <i>Friede durch Gewalt?</i> | 598 |
| MEYER, H., <i>Luthertum und Katholizismus im Gespräch</i> | 358 |
| MILLER, G., <i>Manual del nuevo catecismo católico</i> | 166 |
| MOHLER, A., <i>The origin and evolution of the Priesthood</i> | 175 |
| MOLTMANN, J., <i>Der Gekreuzigte</i> | 587 |
| MÜLLER, G., <i>Glaube und Wissenschaft</i> | 364 |
| NICOLAU, M., <i>La crisis de la Iglesia</i> | 170 |
| PADOVANO, A., <i>¿Quién es Cristo?</i> | 170 |
| PARMA, J. L., <i>Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins</i> | 364 |
| PEDRAZ, J. L., <i>Cuando se está perdiendo la fe</i> | 367 |
| PIKAZA, J., <i>Las dimensiones de Dios</i> | 588 |
| PIRONIO, E., <i>Escritos pastorales</i> | 583 |
| PIZZOLATO, L. F., <i>Le fondazioni dello stille delle Confessioni de S. Agostine</i> | 589 |
| PRUMM, K., <i>Gnosis an der Wurzel des Christentums</i> | 173 |
| RAHNER, K., <i>Theologische Akademie IX</i> | 167 |
| —, <i>La gracia como libertad</i> | 586 |
| RAHNER, K., ALFARO, J., etc. <i>Sacramentum mundi</i> | 594 |
| RATZINGER, J., <i>El nuevo Pueblo de Dios</i> | 165 |
| —, <i>Fe y futuro</i> | 586 |
| REIFENBERG, H., <i>Haueucharistie</i> | 594 |
| RITTER, R., <i>De la sociología religiosa a la pastoral</i> | 178 |
| RONDET, H., <i>Historia del dogma</i> | 368 |

| | Págs. |
|---|---------|
| SCHILLEBEECKX, E. H., <i>Síntesis teológica del sacerdocio</i> | 586 |
| SCHOONENBERG, P., <i>Un Dios de los hombres</i> | 165 |
| SCHWEIZER, T., <i>Miniaturen der Gotteswelt</i> | 171 |
| SEBASTIAN AGUILAR, F., <i>Antropología y teología de la fe crist.</i> | 366 |
| SILANES, E., FREIJO, S., etc. <i>El hombre al encuentro de Dios</i> ... | 362 |
| SOLIE, D., <i>Teología política</i> | 177 |
| STUDER, B., <i>Zur theophanie-exegese Augustins</i> | 172 |
| TAIZE, <i>Una audaz aventura. Hacia el Concilio de los jóvenes</i> ... | 590 |
| TILLICH, P., <i>Teología sistemática, vol. II</i> | 595-596 |
| TRESMONTANT, C., <i>Jeshúa de Nazaret</i> | 596 |
| VARIOS, I. S., <i>Catequética de Nimega. Bases para una catequesis</i> | 585 |
| VARIOS, <i>Evangelizzazione e sacramenti</i> | 175 |
| VISCHER, L., <i>Documentos de la Comisión Fe y Constitución 1910-1968</i> | 363 |
| VORGRIMLER, H., VANDER, R., etc. <i>La Teología en el siglo XX</i> | 596-597 |
| YVES, C. y otros, <i>El apostolado de los laicos</i> | 366 |
| WURM, K., <i>Substanz und Qualität</i> | 589 |
| ZAHRNT, H., <i>A vueltas con Dios</i> | 362 |
| ZIEGENAUS, A., <i>Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle</i> | 563 |

CIENCIAS CANONICAS Y MORALES

| | |
|---|-----|
| ABD AL-KARIN, G., <i>Al Andalus en el Muyam al-Buldan de Yaqu</i> | 371 |
| ALBERIGO, G., BORIS, P. C. <i>Legge e Vangelo</i> | 599 |
| ALIAGA-GIRBES, J., <i>Los tributos e impuestos valencianos en el siglo XVI</i> | 600 |
| ALONSO, S., <i>El pensamiento regalista de Francisco Salgado de Somoza</i> | 372 |
| BARRA, G., <i>Sono leciti i rapporti prematrimoniali?</i> | 371 |
| BERNARDEZ CANTON, A., <i>Curso de derecho matrimonial canónico</i> | 179 |
| BLAZQUEZ, F., <i>Marido y mujer meditan</i> | 370 |
| BRUNETTI, M., CARAMIA, G., <i>Un uomo, una donna e l'amore</i> ... | 370 |
| CANTELAR RODRIGUEZ F., <i>El matrimonio de herejes</i> | 179 |
| CARON, P. C., <i>Aequitas romana, misericordia patristica ed. epicheia arit.</i> | 372 |
| DIAZ Y DIAZ, <i>Derecho fundamental de asociación en la Iglesia</i> | 600 |
| ECHEVERRIA, L., WAGNON, H., etc., <i>La institución concordataria</i> | 373 |
| ELGEDDAWAY, A. K. <i>Relations entre systemes confessionnel et laique</i> | 373 |
| FERNANDEZ FLORES, J. L., <i>El divorcio en el Derecho Internacional Priv.</i> | 373 |
| GALLEGO BLANCO, E., <i>The rule of the spanisch military orden St. James</i> | 374 |

| | Págs. |
|--|------------|
| GIL, J., <i>Miscellanea Wisigothica</i> | 374 |
| GINESTA, J., PASCUAL, R. D. etc. <i>¿Divorcio en España?</i> | 605 |
| GONZALEZ DEL VALLE J., <i>Derechos fundamentales y derechos públicos</i> | 179 |
| —, <i>El sacramento de la penitencia</i> | 600-601 |
| GRISEZ, G. G., <i>El aborto. Mitos, realidades y argumentos</i> | 369 |
| HARING, B., <i>Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione</i> | 369 |
| HEINEN, W., <i>Fundamentos de una moral cristiana</i> | 370 |
| HERRMANN, H., <i>Der priesterliche Dienst</i> | 601 |
| HOFFNER, J., <i>Kolonialismus und Evangelium</i> | 180 |
| HOYLES, J., <i>The Edges of Augustinism</i> | 605 |
| KAMEN, H., <i>La Inquisición Española</i> | 601-602 |
| KRAUS, W., <i>Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateina- merika</i> | 602 |
| LEDESMA, A., <i>La condición jurídica del laico del CIC al Vat. II</i> | 181 |
| LLORENS RAGA, P. L., <i>Eposcopologio de la Diócesis de Segorbe- Castellón</i> | 602-603 |
| MACCOBY, E. E., <i>Desarrollo de las diferencias sexuales</i> | 368 |
| MARTINEZ PEREDA, J. M., <i>Sanciones y responsabilidades en materia de caza</i> | 603 |
| MEHL, R., <i>Etica católica y ética protestante</i> | 369 |
| MORALES MORENO, A., <i>Posesión y usucapion</i> | 181 |
| PAGE, R., <i>Le conseil diocésain de pastorale</i> | 183 |
| QUINTELA, A., <i>El atentado en el proceso canónico</i> | 603-604 |
| RATZINGER, J., <i>La Unidad de las Naciones</i> | 375 |
| ROBINSON, J., <i>Economía de la competencia imperfecta</i> | 375 |
| SCRODER, D., <i>Wachstum und Gesellschaftspolitik</i> | 181 |
| SPAËY, Ph., <i>L'élite politique péruvienne</i> | 605-606 |
| SOUTO, J. A., <i>Notas para una interpretación actual del Derecho Canónico</i> | 604 |
| TOURNIER, P., <i>Médecine de la persone</i> | 370 |
| TRASERRA, J., <i>La tutela de los derechos subjetivos frente a la adm</i> | 182 182 |
| TROBISCH, W., <i>Yo me casaré contigo</i> | 606 |
| VALERA DE LIMA, F., <i>La separación convencional de los cónyuges</i> | 182 |
| VARIOS, <i>El misterio del pecado y del perdón</i> | 371 |
| WAGNER, H., <i>An den Ursprüngen des frühktholischen Problems</i> | 604 |
| WEBER, H. R., GIHUERA, G., <i>Experimentos con el hombre</i> | 369 |
| YANNARAS, D., MEHL, R., AUBERT, J. M., <i>La Loi de la liberté</i> | 368 |
| ZIEGENAUS, A., <i>Die trinitärische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle</i> | 363 |

CIENCIAS FILOSOFICAS

| | |
|--|-----|
| AMOR RUIBAL, A., <i>Los problemas fundamentales de la filosofía y dogma</i> | 197 |
|--|-----|

| | Págs. |
|---|---------|
| ARDNT, A. MOLTSMANN, J., <i>Hacia una sociedad crítica</i> | 193 |
| BEAUVOIR, S., de, <i>Das Alter</i> | 587 |
| BLASCO J., BOZAL, V., <i>Filosofía y ciencia en el pensamiento español</i> | 621 |
| BOGLIOLO, L., <i>Antropología filosófica I, II, III, IV</i> | 198 |
| BROEKMANN, J. M., <i>Strukturalismus</i> | 386 |
| CALLAHAN, J. F., <i>Augustine and the Greek Philosophers</i> | 197 |
| CHAPELLE, A., <i>Hegel et la Religion</i> | 383 |
| CHARDIN, T. de, <i>El medio divino</i> | 386 |
| CHAUCHARD, P., <i>El mensaje de Freud</i> | 623 |
| CHRISHOLM, R. M., <i>The problem of the Criterion</i> | 620-621 |
| FARRE, L., <i>Hombre y libertad</i> | 194 |
| FAURE, E., HERRERA, F., <i>Aprender a ser</i> | 622 |
| PINDLAY, J. N., <i>Psyche and Cerebrum</i> | 198 |
| GARAUDY, R., <i>Perspectivas del hombre moderno</i> | 199 |
| GARCIA VENTURINI, J. L., <i>Filosofía de la historia</i> | 196 |
| GILL, D. M., <i>Tecnología, Fe y futuro del hombre</i> | 621-622 |
| GOZZER, G., <i>Il Capitale invisibile</i> | 200 |
| HAGEN, E., <i>Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard</i> | 619-620 |
| HANSSLER, B., <i>El humanismo en la encrucijada</i> | 382 |
| JASPERS, K., <i>Conferencias y ensayos sobre la Historia de la Filosofía</i> | 195 |
| KATZ, J., <i>Filosofía del lenguaje</i> | 385 |
| LABRIOLA, A., <i>Essais sur la conception matérialiste de l'histoire</i> | 194 |
| LAO-TSE, <i>Tao-Té-Ching (El libro: recto camino)</i> | 200 |
| LARENZ, K., <i>Hegels Zurechnungslehre</i> | 385 |
| LE SENNE, R., <i>Tratado de Moral General</i> | 384 |
| LOPEZ, J. L., <i>El mal en el pensamiento platónico</i> | 389 |
| LOPEZ CASTELLON, E., <i>Psicología científica y Ética actual</i> | 389 |
| LOPEZ QUINTAS, A., <i>El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors</i> | 193 |
| MARCEL, G., <i>En chemin vers quel evil?</i> | 195 |
| MARTIN, H. E., <i>Qué es la investigación lingüística</i> | 619 |
| MOLTSMANN, J., <i>El hombre. Antropología cristiana</i> | 388 |
| PLAZAOLA, J., <i>Introducción a la estética</i> | 383 |
| POST, W., <i>La Crítica de la Religión en Karl Marx</i> | 622-623 |
| PUENTE, M. de la, <i>Carl R. Rogers: de la sicoterapia a la enseñanza</i> | 384 |
| QUINTANILLA, M. A., <i>Idealismo y Filosofía de la Ciencia</i> | 195 |
| RAMIREZ, J. M., <i>De analogía, I, II, III, IV</i> | 192 |
| RITTER, J., <i>Historisches Woerterbuch der Philosophie</i> | 620 |
| ROCHER, G., <i>Introducción a la sociología en general</i> | 623-624 |
| RUBIO CARRACEDO, J., <i>El cristianismo del futuro</i> | 388 |
| SCHULTE, G., <i>Die Wissenschafteslehre des apäten Fichte</i> | 387 |
| SCHWARZ, G., <i>Raum und Zeit als naturphilosophischen Problem</i> | |

| | Págs. |
|--|-------|
| UNTERWEGS ZUM FRIEDEN, <i>Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens</i> | 382 |
| UTZ, A. T., <i>Manual de Etica</i> | 382 |
| WEBER, M., <i>Ensayos de sociología contemporánea</i> | 384 |
| WEISCHEDEL, W., <i>Der Gott der Philosophen</i> | 199 |
| ZIMMERMANN, A., JAVELET, R., etc., <i>Miscelanea Medievalia</i> ... | 386 |

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALES

| | |
|---|---------|
| ALEMAN, S., <i>Las misas en casa</i> | 190 |
| ANDRES MARTIN M., <i>Nueva visión de los "Alumbrados" de 1525</i> | 188 |
| ARIAS, J., <i>Oración desnuda</i> | 616-617 |
| ARRUPE, P., <i>Nuestra vida consagrada</i> | 184 |
| BLAZQUEZ, F., <i>Ellos serán consolados</i> | 189 |
| BOROS, L., <i>Dios cercano</i> | 613 |
| CAMON AZNAR, J., <i>Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz</i> | 185 |
| CARRE, A., <i>Para ti ¿quién es Jesucristo?</i> | 188 |
| —, <i>Par amour de Ton amour</i> | 191 |
| CURTY, Ch., <i>Le mystère de la Vierge Mère</i> | 190 |
| CHRISTIAN, P., <i>El clamor de los pobres</i> | 612 |
| DALMAU, J., <i>La fe a debate</i> | 378 |
| DIAZ MORAZ, AÑOVEROS, etc., <i>Las misiones populares hoy</i> ... | 611 |
| DOMINICOS, Padres, <i>El celibato sacerdotal</i> | 614-615 |
| DULONG, R., <i>Una Iglesia en Crisis</i> | 612 |
| DUVIVIER, R., <i>La Genese du Catique Spiritual de S. Jean de la C.</i> | 375 |
| EIZEREIF, H., <i>Tut was er euch sagt</i> | 187 |
| FERNANDEZ ALLER, L., <i>Hacia el Padre</i> | 614 |
| GARCIA, J., <i>Nuestra Iglesia en nuestra tierra</i> | 613-614 |
| GARIJO, A., <i>La renovación de los Dominicos</i> | 184 |
| GIORGIANNI, G., <i>Pregchiere del silencio</i> | 191 |
| GONZALEZ DE CARDENAL, O., <i>Carta a mi hermana Concha</i> ... | 618-619 |
| HARING, B., <i>Los religiosos del futuro</i> | 192 |
| HOLMES, M., <i>¿Quién soy yo, Dios mio?</i> | 611-612 |
| HUYGHE, G., etc., <i>L'Adaptation et la Rénovation de la Vie Relig.</i> | 376 |
| JIMENEZ URRESTI, T. I., <i>La Acción Católica en los Papas</i> | 615-616 |
| KIERKEGAARD, S., <i>Poui soffrire con gioia</i> | 376 |
| KÜNG, H., <i>Sacerdotes para qué</i> | 617 |
| LOPEZ, A., <i>Guía didáctica del Catecismo escolar</i> | 189 |
| MALAGON, T., FLORISTAN, C., <i>Sacerdotes y obreros</i> | 615 |
| MATELLAN S., <i>Los llamados a seguir a Cristo</i> | 377 |
| MATURA, Th., <i>La vida religiosa en la encrucijada</i> | 616 |
| MOSER, L. E., <i>Celebraciones litúrgicas</i> | 613 |
| NICOLAU, M., <i>Ministros de Cristo</i> | 618 |
| OLIVIER, D., <i>Las dos figuras del sacerdote</i> | 190 |
| ONIMUS, J., <i>La rebelión de la juventud</i> | 617-618 |

Págs.

| | |
|---|-----|
| OSUNA, F., <i>Tercer abecedario espiritual</i> | 187 |
| PEDROVICH, N., <i>El reto de una renovación "radical"</i> | 184 |
| PICCIONI, F., <i>Temi di predicazione</i> | 183 |
| REGAMEY, R., <i>La exigencia de Dios</i> | 188 |
| ROYO MARIN, A., <i>El gran desconocido</i> | 611 |
| —, <i>La voz de Dios en las voces de los tiempos</i> | 377 |
| SARALE, N., <i>Vangeli domenicali e festivi</i> | 186 |
| SCHNLE, M., <i>Verborgene Herrlichkeit</i> | 101 |
| SOLE ROMA, J., <i>Ministros de la Palabra</i> | 186 |
| SUDBRACK, J., <i>Prognosis de una futura espiritualidad</i> | 612 |
| URRUTIA, J., <i>Espiritualidad postconciliar según el Corazón de Jesús</i> | 185 |
| VARIOS, <i>La Biblia del Domingo</i> | 378 |
| VOILLAUME, R., <i>La contemplation aujourd' hui</i> | 189 |
| ZELLER, H., <i>Von einem Jahr ins andere</i> | 183 |

CIENCIAS HISTORICAS

| | |
|---|---------|
| AINA, N. L., <i>El milagro de Calanda a nivel histórico</i> | 207 |
| CARR, E. R., <i>La Revolución Bolchevique</i> | 607 |
| COSITENG, A., <i>Spanisch Churches in the Philippines</i> | 208 |
| CUEVAS, C., <i>El pensamiento de Israel</i> | 609 |
| FOREVILLE, R., <i>Historia de los Concilios Ecuménicos</i> | 206 |
| JEDIN, H., <i>Manual de Historia de la Iglesia</i> | 380 |
| KERENYI, K., <i>La religión antigua</i> | 209 |
| KUNZELMANN, A., <i>Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten</i> | 396 |
| LOTZ, W., <i>El espía del campagne</i> | 608 |
| LUIJK, B., van, <i>L'Ordine Agostiniano e la riforma monastica (XVI-XVIII)</i> | 378 |
| MARTI, A., <i>La preceptiva retórica española del siglo de oro</i> | 379 |
| MARTINS, M., <i>Estudios de cultura Medieval</i> | 208 |
| MORAL, T., <i>España Eremitica</i> | 206 |
| PONS PRADES, E., <i>Los que sí hicimos la guerra</i> | 608-609 |
| ROBERSTON, A., STIVEN, D., <i>Historia general de la Música</i> | 609-610 |

CIENCIAS PEDAGOGICAS Y PSICOLOGICAS

| | |
|---|-----|
| ALPERN, LAWRENCE, WOLSK, <i>Procesos sensoriales</i> | 393 |
| AMADO, G., <i>La afectividad del niño</i> | 203 |
| ARRUPE, P., <i>Ante un mundo en cambio</i> | 203 |
| BERGE, A., <i>El niño de carácter difícil</i> | 205 |
| BERNACHON, P., <i>Niños y adolescentes fatigados</i> | 204 |
| CHAUCHARD, P., <i>La educación de la voluntad</i> | 392 |

| | Págs. |
|---|-------|
| FREINET, C., <i>La methode naturelle.- III L'apprentissage de l'écriture</i> | 202 |
| GRADIOT-ZAZZO, <i>Tratado de Psicología del niño</i> | 393 |
| HUBER, G., <i>Esquizofrenia y ciclotimia</i> | 392 |
| LEGRAND, L., <i>Psicología aplicada a la educación intelectual</i> ... | 204 |
| LIUNGMAN, C. G., <i>El mito de la inteligencia</i> | 390 |
| MEERLOO, J., <i>Primeros auxilios para la salud mental</i> | 394 |
| MELLI-DWRETSKI, G., <i>L'image de l'home</i> | 202 |
| OSTERRIETH, P., <i>Psicología infantil</i> | 391 |
| PIAGET, J., INHELDER, B., <i>Psicología del niño</i> | 390 |
| REBOUL, O., <i>¿Transformar la sociedad? ¿Transformar la educación?</i> | 202 |
| REUHLIN, M., <i>La Psicología diferencial</i> | 392 |
| SHIPMAN, M. D., <i>Sociología escolar</i> | 624 |
| SIMMS, J. A., <i>Socialización y rendimiento de la educación</i> | 295 |
| STONES, E., <i>Psicología de la educación</i> | 205 |
| —, <i>La Psicología de la educación didáctica especial</i> | 394 |
| TIMIO, M., <i>La tratta dei Malati</i> | 394 |
| TITONE, R., <i>Bilingui a tre anni</i> | 391 |
| TOESCA, Y., <i>La sociométrie à l'école primaire</i> | 201 |
| VARIOS, <i>La educación de la fe en los adolescentes</i> | 395 |
| ZULLIGER, H., <i>Introducción a la Psicología del niño</i> | 391 |

CIENCIAS VARIAS: LITERATURA, MUSICA, BIOLOGIA etc.

| | |
|---|---------|
| BESSIERE, G., <i>El papa ha desaparecido</i> | 214 |
| BOILEAU-NARCEJAC, <i>"Desastre" y el caballo fantasma</i> | 211 |
| CAMARA, H., <i>El desierto es fértil</i> | 210 |
| CUSTODIO VEGA, A. C., <i>La poesía de Santa Teresa</i> | 624 |
| CHAMPOUR, E., de, <i>Dios en la poesía actual</i> | 213 |
| DAMPIER, W. C., <i>Historia de la Ciencia</i> | 396 |
| GREYS, J., <i>Nouvelle approche collective de la musique</i> | 216 |
| GRIFFERO, M. C., <i>Medea de Eurípides</i> | 213 |
| HEISENBERG, WERNER, <i>Diálogos sobre la física Atómica</i> | 398 |
| HOMERO, <i>La Odisea. Canto VI</i> | 212 |
| JORDAN, PASCUAL, <i>El hombre de ciencia ante el problema relig.</i> | 397 |
| KUNZELMANN, A., <i>Geschichte der deutschen Augustiner - Eremiten (Hist)</i> | 396 |
| MARTIN ABRIL, F. J., <i>Cada mañana</i> | 625-626 |
| MOLTMANN, J., <i>Sobre la libertad, la alegría y el juego</i> | 215 |
| OVIDIO, <i>Heróicas (Selección</i> | 211 |
| RASQUIN, J. A. N., <i>El soldado fanfarrón de Plauto</i> | 213 |
| RAUCHHAUPT, U., <i>Le monde de la Symphonie</i> | 626 |
| RODRIGUEZ, P., <i>La biodiferenciación molecular</i> | 397 |

Págs.

| | |
|---|-----|
| SANS VILA, E., <i>Ensayo de serenidad en medio de la tormenta</i> ... | 625 |
| SCARAMELLA, D. G., <i>Las nubes de Aristójanos</i> | 212 |
| SCHIFFERS, N., <i>Preguntas de la física a la Teología</i> | 215 |
| SIMMS, J. A., <i>Socialización y rendimiento en Educación</i> (Pedag) | 395 |
| SORENSEN, O., <i>El desconocido de la capa</i> | 210 |
| VARIOS, <i>La educación de la fe en los adolescentes</i> (Pedag) ... | 395 |
| VETTER, D., WALTHER, J., <i>Hebräisch funktional</i> | 626 |