



# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VIII



Fasc. I

ENERO - ABRIL

1973

## SUMARIO

### ARTICULOS

Págs.

- CIRIACO MATEOS, O.S.A., *Usos e interpretación de Zacarías 9,9-10 en el Nuevo Testamento* ... .. 3
- S. KOWALCZY, *La metaphysique du bien selon l'acception de St. Augustin* ... .. 31
- TEÓFILO RODRÍGUEZ NEIRA, *La teoría del olvido en san Agustín y Freud* ... .. 53
- TEÓFILO APARICIO, *La persecución religiosa y la orden de san Agustín en la Independencia de Filipinas* ... .. 67

### TEXTOS Y GLOSAS

- QUIRINO FERNÁNDEZ, *Desarrollo económico del Monasterio de Gradefes (León)* ... .. 117
- IRENE VALLEJO, *Los Agustinos dentro del «Parnaso Salmantino» Dieciochesco* ... .. 137

- LIBROS ... .. 147

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

## Uso e interpretación de Zacarías 9, 9 - 10 en el Nuevo Testamento\*

2) Zac 9, 9-10 - Jn 12, 12-16.

*Función que esta cita desempeña en el relato joaneo.*

Otro de los evangelistas que explícitamente aduce las palabras del oráculo deuterocacariano en el relato de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén es el autor del cuarto evangelio. Como en Mateo, la cita es introducida mediante un apelo a la Escritura en términos eminentemente juaneos: «según está escrito» (v. 14; cfr. 2,17; 6,31; 10,34...). Representa también una lección conflata, compuesta con expresiones de varios textos veterotestamentarios, pero no juega un papel tan importante en la estructuración del relato, al que parece acomodarse. Varía, además, su situación dentro del marco literario del mismo relato, que por otra parte es bastante diverso del contenido en los sinópticos. En Mateo precedía al hallazgo y conducción del asno hasta Jesús; en Juan es pospuesta a la aclamación de la multitud, que sale de la ciudad a recibir a Jesús (vv. 12-13), y al encuentro del borriquillo, realizado, según parece, por Jesús mismo (v. 14).

Todos estos detalles parecen indicar que el interés principal del evangelista no es propiamente narrar la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén en cuanto tal, ya que no dice expresamente que entre en ella ni la narración forma de por sí un relato separado; intenta más bien valerse de un suceso, literariamente insertado y conectado un poco artificialmente con la historia de la resurrección de Lázaro (cfr. 12, 1.9.11.17-18) y en paralelismo concéntrico con la escena de la

---

\* Cfr. *Estudio Agustiniano*, 7 (1972) 471-493.

condenación y crucifixión (19,13-22), para desarrollar uno de los temas preferidos de su evangelio: Jesús como rey<sup>25</sup>.

### *Análisis y comparación de textos.*

Un estudio comparativo del vaticinio profético y la cita de reflexión del cuarto evangelista pone de manifiesto las siguientes diferencias:

Jn 12,15	(TM) Sof 3,16	(LXX
No temas (μη φοβου)	('al tira'i)	No temas ((αρσει)
hija de Sión (θυγάτηρ Σιών)	(Siyyôn)	Sión (Σιών)
(TM) Zac 9,9		
(LXX)		
He aquí que (ιδου)	(hinneh)	He aquí que (ιδου)
tu rey (ο βασιλευς σου)	(malkek)	tu rey (ο βασιλευς σου)
viene (ερχεται)	(yabô' lak)	viene a ti (ερχεται σου)
	justo y salvador él	
	manso	
sentado (καθήμενος)	(wêrokeb)	y montado (και επιβεβηκως)
	sobre un asno	
sobre un pollino (επι πωλον)	(wê'al 'ayîr)	en un pollino (και πωλον)
de asna (ονον)	(ben 'athonôth)	cría de asna (νεον)

Como en Mt 21,5, se advierte también aquí que la cita de Zac 9,9 es introducida por un encabezamiento que no forma parte del texto deuterozacariano. La expresión «no temas» como traducción del hebraico 'al tira'i, ocurre frecuentemente en los LXX en diversos pasajes de Isaías (40,9; 41,10.13.14; 43,1.5; 44,2; 54,4), pero en ningún lugar de éstos está dirigida a la hija de Sión en el mismo contexto. La expresión completa que Juan usa aquí se asemeja muy estrechamente al TM de Sof 3,16 ('al tira'i Siyyôn) que los LXX traducen por *θάρσει* (=ten confianza). Tal expresión se encuentra en un contexto referido a la «hija de Sión» a la «hija de Jerusalén» (Sof 3, 14), y cuyo contenido se avecina sobremanera al texto de Zac 9,9. El profeta asegura a Jerusalén —personificación de Israel— que Yahvé es el Rey de Israel y está en medio de él (Sof 3,15.17).

25. Cfr. E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden 1965) 68-69, 75; M.- E. BOISMARD, "La Royauté du Christ dans le quatrième Evangile": *Lumière et Vie* 11 (1962) 43-44; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium* (5-12), II (Freiburg 1971) 468-476.

Es muy posible, pues, que Juan haya querido condensar en una sola cita bíblica dos oráculos de contenido y vocabulario similar y dirigidos a la misma persona<sup>26</sup>. Esta referencia a Sof 3,14-17 podría muy bien ser la fuente de la expresión «Rey de Israel», que en el v. 13 es añadida a la cita del Salm 118<sup>27</sup>. Su inserción, aparte de la prerrogativa de «Mesías-Rey», que deriva de Zac 9,9, puede sugerir el aspecto o matiz divino de este Rey-Mesías: Jesús es el Mesías-Rey, el Señor que está en medio de Israel (cfr. 1,49; 18,33-37).

En la transmisión del texto deuterozacariano, Juan, mutilando gran parte de su contenido, acentúa sobremanera el tema de la venida del Mesías-Rey de Israel, esto es, la presentación de las prerrogativas regias de Jesús. Consecuencia de esto es primeramente la omisión de «a ti». Aunque tal omisión podría explicarse por razones métricas<sup>28</sup>, una mirada al contexto de Jn 11-12 es suficiente para captar el sentido universalista que el evangelista imprime a esta presentación de Jesús como Mesías-Rey de Israel<sup>29</sup>. La interpretación joánica a la sentencia de Caifás (11,51-52), la hiperbólica expresión «he aquí que todo el mundo (=numerosa muchedumbre... v. 12) se ha ido tras él» (12,19) y la presencia de «algunos griegos o gentiles... que desean ver a Jesús» (12,20-21), que en cierto modo preanuncian —o quizá mejor constatan— la realidad del ingreso del paganismo en la Iglesia o reino de Cristo, y la sentencia de Jesús «cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré todos hacia mí» (12,32), parecen motivos suficientes para la omisión voluntaria del «a ti». Jesús, según esto, es presentado como el Rey de Israel, anunciado por los profetas, pero con la proyección universalista y transcendente, insinuada ya en los oráculos veterotestamentarios (Zac 9,10; Sof 3,19-20...) y proclamada por el mismo Jesús en su confesión ante Pilato: «mi reino no es de este mundo... sí, soy rey...; todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn 18,36-37).

26. "La fuente de la versión de Juan —anota C. K. BARRET— es oscura; no es clara su existencia anterior sea en una traducción completa del Antiguo Testamento sea en un libro de "testimonia". Tampoco es buena explicación decir que cita libremente de memoria" (*The Gospel according to St John*, London 1960, 348).

27. Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to St. John (I-XII)*, I (New York 1966) 458; E. D. FREED, *op. cit.* 78-79.

28. Tal es la opinión de E. D. FREED, *op. cit.* 79-80.

29. Cfr. R. E. BROWN, *op. cit.* 462-463.

Como Mateo, suprime también los rasgos «justo y salvador», que tal vez<sup>30</sup> podían predisponer al lector a una interpretación mesiánica demasiado política y nacionalista de Jesús como Rey<sup>31</sup>, bastante favorecida ya por la referencia a las ramas de palmera, tomadas o portadas por la multitud para salir al encuentro de Jesús (v. 13a), lenguaje que evoca el homenaje honorífico tributado a un rey triunfante<sup>32</sup>.

El cuarto evangelista omite también la expresión «manso y humilde», que caracteriza al Rey mesiánico de Zac 9,9-10 y constituía el rasgo central del retrato mateano de Jesús. Tal aspecto no corresponde en primer plano al «Cristo juaneo», que goza y hace patentes ya durante su vida terrestre las prerrogativas de su «glorificación» (cfr. 1,14; 4,10 ss; 5,19-47; 6,26-65; 7,37-39; 10,7-18, etc.), se defiende incansablemente ante sus adversarios (cfr. 7,16-24.28-30; 8,12-59; 10,24-39...) y es superior a los mismos, incluso en los momentos más críticos de su pasión y condenación (cfr. 18,6-9.19-23.33-37; 19,9-11.19-22). Sin embargo, recoge la parte del texto deuterocanónico, plenamente válida y de acuerdo con su pintura de Jesús como Mesías-Rey: «montado en un pollino, cría de asna» (Zac 9,9).

Esta descripción de Jesús como «Rey de Israel que viene sobre un pollino, cría de asna» equivale primeramente a la afirmación de que Jesús es el verdadero Mesías-Rey esperado<sup>33</sup>, especificando así claramente en quién recae el cumplimiento del oráculo profético, reconocido e interpretado tradicionalmente en sentido mesiánico. En segun-

30. Las hipótesis formuladas para explicar estas omisiones (=razones métricas, citar de memoria, no hallarse en la versión del A. Testamento o en la colección de los "testimonia" usado, etc) no son convincentes.

31. Cfr. Jn 6,15: Jesús huye porque, después del milagro de la multiplicación de los panes (6,1-13), la multitud "intenta por la fuerza hacerle rey". Como en la historia de Lázaro, el tema de Jesús como Rey es introducido después del signo o milagro.

32. Las ramas de palmera aparecen como símbolo de victoria y de triunfo en 1 Mac 13,51; 2 Mac 10,6-7; Apoc 7,9; Testamento de Nephtali, 4. La expresión "al encuentro" corresponde a la terminología helenística normal para describir la alegre recepción de un soberano o de personas importantes en una ciudad. Cfr. W. R. FARMER, "The Palm Branches of John 12,13": *The Journal of Theological Studies* 3 (1952) 62-66; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1959), 319, nota 7; R. E. BROWN, *op. cit.* 461-462; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* 469.

33. Cfr. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangelium* (Stuttgart 1969) 82, 164-165; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 370, 229-230.

do lugar, el evangelista destaca el aspecto positivo, triunfal, de esta acción de Jesús. Este viene a Jerusalén «sentado» sobre el pollino de asna, como rey en su trono. La expresión no ocurre así en Zac 9,9 ni en el texto hebraico ni en los LXX. «Sentado» es una traducción singular, un tanto inexacta, del hebraico *rokeb* de Zac 9,9, que ordinariamente significa «cabalgando», «montado sobre». En los frecuentes pasajes que tal término aparece en el A. Testamento, sea referido a los hombres, sea a Dios, solamente una vez (Is 19,1: Yahvé cabalgando sobre una nube ligera) es traducido en los LXX por  $\nu\alpha\theta\acute{\iota}\zeta\omega$ <sup>34</sup>.

Esta singularidad del término en Juan, precisamente en la cita escriturística, no parece ser casual. Literariamente pudo haberla encontrado así en la versión o fuente usada o puede depender del «se sentó sobre él» (v. 14a; cfr. Mc 11,7; Mt 21,7); sin embargo, no parece ajena a la mente de Juan la inserción voluntaria de este término ambigüo, pleno, que por una parte reproduce el contenido del oráculo profético —sentarse sobre un pollino siempre equivale a estar montado sobre él— y por otra deja abierto para reconocer en Jesús al Mesías-Rey con prerrogativas divinas (cfr Is 19,1; Sof 3, 15-17) que, sentado en su trono, es aclamado como tal por la multitud reunida<sup>35</sup>. De hecho, es bastante frecuente en el cuarto evangelio el uso de palabras y expresiones ambigüas y plenas de sentido (cfr 2,19; 3,14...; 12,32). Muy verosímilmente<sup>36</sup> volverá a presentar más adelante en términos ambigüos a Jesús «sentado en el tribunal», como Rey de aquellos que le condenan en el momento mismo de ser condenado (19,13).

Esto no quiere decir que Juan excluya completamente la presentación de un Mesías-Rey manso, humilde y pacífico. El hecho de ir

34. Cfr. E. D. FREED, *op. cit.*

35. La idea de procesión hacia la ciudad de Jerusalén está muy descuidada y casi olvidada aquí por el evangelista. Cfr. E. D. FREED, *op. cit.* 80.

36. Notables comentaristas (v. gr. A. HARNACK, A. LOISY, P. CORSEN, M. DIBELIUS; J. BONSRVEN, E. HAENCHEN, I DE LA POTTERIE, M. E. BOISMARD etc.) sostienen la posibilidad de traducir en sentido transitivo el término  $\acute{\epsilon}\zeta\acute{\alpha}\theta\iota\zeta\omega$  con el mismo complemento (=Jesús) que  $\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\nu$ , traduciendo así: "Pilato hizo salir y sentó a Jesús en el tribunal..." Cfr. I. DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge d'après Jn 19,13": *Biblica* 43 (1960) 217-247 (resumido en *Scriptura* (1961) 97-111; "L'emploi dynamique de *eis* dans S. Jean et ses incidents Théologiques" *Biblica* 43 (1962) 336-387; J. J. O'ROURKE, "Two notes on St John's Gospel Jn 19,13: *eis ton topon*": *The Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 124-126; M.-E. BOISMARD, "La Royauté du Christ... 47-48.

sentado «sobre el pollino de un asna», contiene esta enseñanza, aunque en un plano muy secundario. El asno, el más humilde de los animales domésticos, es símbolo de la humildad y mansedumbre del que se sienta en él<sup>37</sup>. Con ello, al mismo tiempo que se evoca, como en Mateo, la montura tradicional de los patriarcas, héroes y reyes de Israel, se rechaza el concepto judaico de un rey prestigioso, que restaurase el pasado esplendor del reino de Israel, provocando así al reconocimiento del ideal de rey mesiánico forjado en los planes divinos: no hará la guerra, ni se presentará rodeado de ejércitos y municiones, no será dominador orgulloso, y con todo, reinará sobre Israel, su pueblo.

La expresión con la que en el cuarto evangelio es designado el animal de montura en la cita escriturística es única: «pollino de asna». No coincide con las expresiones similares de Zac 9,9 (según el TM o los LXX), ni conserva el paralelismo de miembros del texto veterotestamentario. Mucho más abreviada que en Mateo, podría responder a una condensación o combinación más sencilla e inteligible del vocabulario mateano (21, 2.5.7), que usa juntamente «pollino» y «asna»<sup>38</sup>. Habría sido usada intencionalmente por Juan por razones métricas o —más probablemente— para relacionarla y dar mayor peso al término sinónimo ὄναριον (= «asno pequeño o borriquillo») con que en el relato (v. 14a) es designado el animal<sup>39</sup>. Este último vocablo es también único en el Nuevo Testamento y sugiere la posibilidad de una diversa tradición antigua sobre este acontecimiento<sup>40</sup>. Ambas denominaciones en su contenido se conforman tanto al sentido del texto profético como al pensamiento sinóptico, tal como se expresa especialmente en Mc 11,2: un pollino sobre el que aún no había montado persona alguna.

*La cita de Zac 9,9, resalta la dignidad regia de Jesús.*

El examen detenido de la cita escriturística de Zac 9,9 tal co-

37. Cfr. M.-E. BOISMARD, *loc. cit.* 46; A. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel* (Bruges 1967) 357-358.

38. Juan usa frecuentemente términos y expresiones sinónimas o repite las mismas palabras en perfecto paralelismo. Cfr. E.A. ABBOT, *Johannine Grammar* (London 1906) 401-436; W.F. HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (London 1945) 254-255; C. TARELLI, "Johannine Synonyms": *Journal of theological Studies* 47 (1946) 175 ss.

39. Cfr. C. K. BARRET, *op. cit.* 349.

40. Cfr. W. ROTHFUCHS, *op. cit.* 165, nota 62; R.E. BROWN, *op. cit.* 459-460; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* 471, nota 4.

mo ha sido transmitida por el autor del cuarto evangelio, pone de manifiesto su esfuerzo de reelaboración y reinterpretación del vaticinio profético para presentar con el mayor énfasis posible la dignidad regia de Jesús. Este aparece así como el verdadero Mesías, el Rey de Israel, en el que se cumplen los oráculos veterotestamentarios y a quien el pueblo acoge con un homenaje regio, como a un soberano. Su realeza, sin embargo, sobrepasa el concepto materialista, más o menos común entre los judíos, de un reinado mesiánico victorioso y nacionalista y se orienta hacia el universalismo y la transcendencia. La acción de Jesús —sentado sobre el pollino al venir a Jerusalén— sencilla y humilde en sí, y el gesto aclamatorio de la muchedumbre dan ocasión al evangelista para captar y proclamar, mediante la reflexión teológica sobre el texto de Zac 9,9-10 y el de Sof 3,14-16, su condición de verdadero Rey de Israel según los planes divinos.

Situado prácticamente en el centro de su evangelio, el relato (12, 12-16) aparece como un eslabón o puente de unión en el desarrollo del tema «Jesús como Rey», uno de los preferidos del evangelista. Jesús, invocado como Rey de Israel por Natanael (1,49), rechaza este título y honor, por ir envuelto en un puro clamor de nacionalismo y de codicia, después de la multiplicación de los panes (6,15). Próximo a su pasión y como introducción a la misma, revive personalmente una acción y rasgo humilde, que caracteriza al Mesías-Rey de los vaticinios proféticos, y permite la aclamación popular de la muchedumbre, que le vitorea como a tal, pero anuncia anticipadamente su muerte y glorificación, como condición indispensable para dominar en el mundo y en el corazón de los hombres (12,31-34).

Este será precisamente el cargo o la acusación que le imputarán insistentemente los judíos ante el gobernador romano, incapaz de comprender el verdadero sentido de la realeza de Jesús, manifestada ante el procurador en toda la plenitud de su contenido (18, 33-37). En su calidad de «Rey», acepta el homenaje irrisorio, despreciador, de los soldados (19,1-3), la repulsa y los gritos de condenación del pueblo (18,39-40; 19,12-15). En la redacción joanea esta última escena, a juzgar por sus semejanzas literarias, es situada en relación de oposición al relato de la entrada triunfal en Jerusalén: muchedumbre que grita, título de «Rey», Jesús «sentado» en el tribunal (?). Porque Jesús ha querido manifestarse como Rey, de modo humilde y pacífico, el mundo se venga ahora de él humillándole y tornando el homenaje en irrisión y condenación. Es la suprema humillación del Me-

sías-Rey. Y será precisamente al estar colgado en la cruz, cuando el mundo y el pueblo de Israel deberán reconocer, incluso contra su voluntad, que Jesús es el Mesías, el Rey de Israel (19,19-22).

3) Zac 9, 9-10 - Mc 11, 1-11.

En el relato marciano del ingreso triunfal de Jesús en Jerusalén no hay referencia alguna explícita a Zac 9,9-10. Indirectamente, sin embargo, su influencia se hace notar en algunos detalles o pormenores de la narración y en la interpretación mesiánica del suceso<sup>41</sup>. Dos son a este respecto los indicios de reinterpretación del vaticinio profético: el pollino sobre el que nadie había montado (v. 7) y el grito de aclamación de los que acompañaban a Jesús (v. 10).

El hecho de que Marcos describa al pollino como «*atado, y sobre el que todavía no ha montado hombre alguno*», si bien puede sugerir un motivo religioso<sup>42</sup>, indicando la santidad del fin para el que va a ser destinado (cfr. Deut 21,3; núm 19,2; 1 Sam 6,7), muy probablemente dice relación a la expresión πῶλον νέον (= «pollino nuevo, fresco, pequeño») con que los LXX han denominado en Zac 9,9 —en el segundo miembro— al animal sobre el que vendrá a Sión su Rey<sup>43</sup>. La sugestiva aclaración marciana, extremadamente improbable en boca de Jesús y muy en conformidad con el trabajo redaccional del evangelista, tiene todos los visos de una explicación del oráculo deutero-zacariano, caracterizando al mismo tiempo al animal de montura como algo sagrado, puesto que un pollino indomado nunca suele ser sin más un animal de montura<sup>44</sup>.

41. A. SUHL, en su obra *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Markusevangelium* (Güttersloh 1965) 57-58, después de ofrecer una lista de comentaristas que afirman tal referencia o relación dentro de Mc 11,1-11 y Zac 9,9-10 personalmente desvirtúa tal interrelación. El testimonio de C.H. DODD, que él cita en su favor, carece de valor. Basta compulsar su obra *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 155.

42. Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (Berlin 1968) 226; B. LINDARS, *New Testament Apologetic...*, 111.

43. Cfr. E. SCHWETZER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1967) 129.

44. Cfr. E. P. GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* (Edinburgh 1961) 206; V. TAYLOR, *The Gospel according to Mark* (London 1963) 454; E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1963) 229; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu* (Berlin 1966) 376.

La sorprendente aclamación de los acompañantes, «*bendito el reino que viene de nuestro padre David*» (v. 10), implica la presencia de un rey, descendiente de David, realizador escatológico de las esperanzas y de las promesas davídicas (cfr. 2 Sam 7,12-16 = 1 Cron 17,11-14; Is 9,5-6...). Directamente, sin embargo, lo que resalta tal expresión no es la venida de un rey davídico, sino el dar un signo de la inmediata inauguración del reino mesiánico en la paz<sup>45</sup>. No obstante, el vocabulario y el contenido tienen una relación tan íntima con el texto de Zac 9,9 (= «tu rey viene a ti»), que no resulta aventurado el afirmar que Marcos ha tenido esta profecía en la mente y se ha dejado influenciar por ella al componer su relato o que tal influencia se encontraba ya en la fuente usada por el evangelista.

Esta correspondencia con el oráculo deuterozacariano no prueba en modo alguno —como se verá más adelante— que la narración marciana haya sido forjada solamente para hacer cumplirse en Jesús el contenido del vaticinio profético. De ser así, las referencias comunes habrían sido más claras y Jesús aparecería en toda su plenitud como verdadero Mesías. Por lo demás, la interpretación mesiánica de Zac 9,9-10 era común en los ambientes judaicos. Nada, pues, tiene de particular que Marcos se haya servido de ella para presentar a Jesús como el realizador escatológico del preanunciado rey manso y pacífico. Incluso Jesús mismo —en el relato El es quien actúa, enviando a los discípulos a buscar el pollino— pudo haberse inspirado en el pasaje veterotestamentario para hacer su entrada en Jerusalén de ese modo. Cuestionable es si Marcos ha querido insinuar en su relato el pensamiento rabínico de que el Mesías aparecería en un asno a su venida debido a la indignidad y repulsa de Israel<sup>46</sup>.

#### 4) Zac 9, 9-19 - Lc 19, 29-46.

En Lucas, cuyo relato sigue de cerca al de Marcos, tampoco se en-

---

Carece de todo fundamento, a pesar de la tradición posterior recogida por Justino, la sugestiva conjetura de P. L. COUCHAUD («Notes de critique verbale sur St. Mark et St. Matthew»: *The Journal of Theological Studies* 34 (1933) 126), aceptada por PH. CARRINGTON (*According to Mark...* Cambridge 1960) 23-231), según la cual el pollino estaba atado a la puerta, fuera (Mc 11,4), pero no «en el camino», sino «en la viña», con lo que se daría una referencia a Gén 49,11. Cfr. V. TAYLOR, *op. cit.* 455.

45. Cfr. B. LINDARS, *op. cit.* 112.

46. Cfr. V. TAYLOR, *op. cit.* 452; E. LOHMEYER, *op. cit.* 233; E. SCHWEITZER, *op. cit.* 129.

cuentra una cita explícita de Zac 9,9-10. Sin embargo, el tercer evangelista ha preferido vincular más estrechamente su vocabulario y contenido al texto profético, tal como es transmitido en la versión de los LXX, combinándolo con el Salm 118,26, aplicado también por los contemporáneos al Mesías.

Ya en los preparativos para la entrada (v. 30) la referencia a Zac 9,9 queda determinada, como en Mc 11,2, mediante la expresión explicativa sobre las cualidades del pollino: «encontraréis un pollino atado sobre el que no ha montado todavía ningún hombre». Prácticamente su contenido no se diferencia del expuesto ya en el relato de Marcos.

Lucas es, además, el único entre los evangelistas que usa en el cuerpo de su relato el vocablo «montar» para designar la postura de Jesús sobre el pollino (v. 35). Es justamente el mismo término usado por los LXX en Zac 9,9 que traduce con exactitud el hebraico *rokeb*. Es muy posible que el evangelista intente evocar sutilmente el relato de la coronación de Salomón (1 Rey 1,28-40), con el que mantiene una serie de contactos literarios<sup>47</sup>, o que se trate simplemente de un término preferido de Lucas (cfr. Lc 10,34; Act 23,24), frecuentemente inclinado a imitar el estilo de los LXX, que lo usan con particular predilección<sup>48</sup>. Sin embargo, en un relato en el que prácticamente sigue a Marcos, la sustitución del vocablo sinóptico *ἐκάθισεν* por *ἐπιβίβασεν* y su correspondencia literal con el texto griego de Zac 9,9, invitan a considerar el hecho como una alusión voluntaria al oráculo deuterocazariano, como telón de fondo al que la tradición primitiva vinculó estrechamente la narración de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén<sup>49</sup>.

En el v. 38 la referencia a Zac 9,9-10 es suficientemente clara. Simplificando la alusión al Salm 118,26 y cambiando —por razón de sus lectores pagano-cristianos— la aclamación de la multitud (de los discípulos: v. 37), queda particularmente resaltada la dignidad regia en su faceta universal principalmente. Lucas omite toda expresión o

47. Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín 1966) 366-367; A. GEORGE, "La Royauté de Jésus selon l'évangile de Luc": *Sciences Ecclesiastiques* 14 (1962) 61, enumera los siguientes: montar: Lc 19,35 = 1 Re 1,33; bajada: Lc 19,37 = 1 Re 1,38; mención de la paz: Lue 19,38.42 = Salomón: 1 Re 1, passim.

48. Así, v. gr. en Gén 24,61; Jue 10,4; 1 Sam 25,20.42; 30,17...

49. Cfr. B. LINDARS, *op. cit.* 114; A. PLUMMER, *A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh 1964) 447.

término (viene a ti, Rey de Israel, reino de... David. Hijo de David) que insinúe un contenido particularista y nacionalista en relación con Israel o su personificación, Sión. Jesús es aclamado sin más como «*el Rey que viene*» y su entrada en Jerusalén representa la proclamación o entronización mesiánica de Jesús ante el mundo como el Mesías-Rey anunciado y esperado. De este modo, al gesto mesiánico de Jesús, poniendo en escena el oráculo de Zac 9,9 (vv. 30-36), añade esta correspondencia literaria de vocabulario y de contenido, buscando en la misma profecía el significado del suceso.

Una característica de Lucas, frente a Mateo (21,5) y Juan (12,15), es olvidarse del detalle del pollino, que prácticamente desaparece desde ahora del relato. Su atención se orienta hacia el tema deuterozacariano de «Rey portador de paz» (Zac 9,10), que viene a desarrollar un reinado universal de paz: armonía entre Dios y los hombres y supresión del antagonismo entre judíos y gentiles, sin acepción de personas<sup>50</sup>. Como tal es aceptado y aclamado por la muchedumbre de los discípulos, esto es, por el pueblo judío y pagano, ya que tanto en Israel como en las naciones se encuentran discípulos que aceptan este mensaje de paz y reconocen a Jesús como Rey<sup>51</sup>. Ellos repiten ahora el canto de alabanza —Lucas omite el grito «hosanna» más hebraico e ininteligible para sus lectores de la gentilidad— entonado por los ángeles en la noche de Navidad (2,14), subrayando nuevamente el aspecto escatológico de la misión de Jesús: «*paz en el cielo y gloria en las alturas*». Si Jesús viene como realizador del vaticinio de Zac 9 9-10, esto es, como un Rey manso y pacífico, es porque viene con el beneplácito de Dios y con un mensaje divino de paz<sup>52</sup>.

A la conducta y júbilo de la multitud de los discípulos opone Lucas la repulsa de la ciudad de Jerusalén, por boca de sus jefes (vv. 39-

50. Como se observó al analizar el texto de Zac 9,10, el contenido del TM difiere notablemente de la traducción, un tanto incomprensible, de los LXX. Lucas parece inspirarse en el vocabulario de esta última al describir las aclamaciones y júbilo de los acompañantes en la entrada de Jesús en Jerusalén: "multitud de los discípulos", "paz"...

51. La "paz", que en los Evangelios suele ocupar un lugar secundario con relación al Reino, en Lucas es usada frecuentemente (1,79; 2,14-29; 19,38.42; 24,37; Hech 10,36) como reflexión personal del evangelista para introducir y acomodar al pensamiento pagano el mensaje cristiano. Cfr. J. COMBLIN, "La paix dans la théologie de Saint Luc": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956) 439.454-455.

52. Cfr. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1965) 219.

40). El evangelista tiende a hacer una distinción entre el pueblo y la ciudad de Jerusalén (vv. 47-48), que será la que dé muerte a Jesús (cfr. Act 13,27). Puesto que la ciudad no ha recibido en Jesús al Mesías-Rey pacífico (v. 42; quizá existe un juego de palabras entre el nombre de la ciudad, Jerusalén, y el mensaje de paz: cfr. Salm 122, 6-8; Heb 7,2) y ha rehusado aceptar la visita de paz del heraldo divino, se ve ahora amenazada con la guerra y la destrucción completa (vv. 43-44). Es el anuncio de juicio del Rey mesiánico sobre los que rechazan su reinado, como se prometía en 19,27<sup>53</sup>. Colocando la alegoría del pretendiente al reino (19,12-27) inmediatamente antes del episodio de la entrada triunfal en Jerusalén, Lucas hace resaltar más el significado que le da: los discípulos saludan a Jesús como Mesías-Rey con toda la impaciencia de sus contemporáneos. Como lo hiciera en el primer anuncio de Jesús en su evangelio (1,32-33), entiende el término a la luz de la revelación con una apertura hacia la filiación divina de Jesús y hacia un reino universal y eterno, del que entrará a formar parte el buen ladrón (23,42-43) en la tarde misma de su crucifixión. Jesús acepta el homenaje de los discípulos, pero sabe que su reinado no se llavará a cabo mediante las revueltas y las armas, sino de modo pacífico y sufrido, es decir, por el camino de la cruz (23, 38).

##### 5) Zac 9, 9-10 y la historicidad de los relatos evangélicos de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

En las páginas anteriores se ha mostrado la importancia y el papel que la cita de Zac 9,9-10 desempeñaba en los relatos de Mateo y Juan, así como el influjo, al menos indirecto, que ejercía en los de Marcos y Lucas, donde su contenido y también su vocabulario afloraban en diverso grado. Si a esto se añade las diferencias notables y las contradicciones, al menos aparentes, que se advierten al analizar los cuatro relatos evangélicos —especialmente comparando los sinópticos con el joaneo— cabe preguntarse si no habrá sido el texto deuterozacariano, esto es, la constatación de su perfecto cumplimiento en Jesús, el que ha motivado el nacimiento de esta narración como una leyenda cristiana, desprovista en consecuencia de todo valor histórico.

53. Cfr. J. COMBLIN, *loc. cit.*; K. H. RENGSTORF, *op. cit.* 220; A. GEORGE, *loc. cit.* 61; W. GRUNDMANN, *op. cit.* 368.

Realmente la respuesta afirmativa resulta muy sugestiva y no han faltado voces que han propalado tal sugerencia, relacionando, además, su contenido con la literatura mitológica de las fiestas dionisiacas, en las que el pollino era usado como animal de montura<sup>54</sup>. Sin embargo, es preciso no excederse. Con mayor razón podría decirse que el relato proviene de una reelaboración cristiana del Salm 118, expresamente citado por todos los evangelistas. Además, un estudio detenido de la historia de la tradición del relato evangélico de la entrada de Jesús en Jerusalén atestigua la concordancia de la tradición sinóptica y joanea en varios datos esenciales, aunque diversamente presentados<sup>55</sup>:

a) *La aclamación a Jesús por parte de los circunstantes, entendida en sentido mesiánico* por todos los evangelistas, si bien varía el número y la presentación de sus gestos y entusiasmo, así como el texto de la aclamación, en conformidad con la trayectoria teológico-apologética de cada evangelista.

b) *El hecho de que Jesús monte en un pollino y así, junto con sus acompañantes, entre en Jerusalén* (aunque en el relato joaneo la idea de «entrar en Jerusalén» queda descuidada, evidentemente se supone: cfr 12,12b.13.18).

c) *Probablemente pertenece también al núcleo histórico del relato la participación activa de los discípulos en la conducción del pollino hasta Jesús*. El cuarto evangelista omite los preparativos de la búsqueda y conducción del pollino por parte de los discípulos —en cuyo sentido su relato parece corresponder a un estadio de tradición más antiguo— si bien presenta indicios de esta participación (cfr 12,16: «... los discípulos... cayeron en la cuenta ...de que le habían hecho estas cosas»; 12,14: «habiendo encontrado Jesús un borriquillo...»), sin determinar si por él mismo o por otros); la tradición sinóptica, por el contrario, la embelleció para destacar a Jesús como el Señor y Maestro a quien los discípulos y la comunidad deben obedecer.

Esta coincidencia en los datos esenciales del relato es tan elocuente que ni siquiera la crítica liberal ha rehusado admitir la histo-

54. Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen 1959) 320.

55. No es nuestra intención ofrecer un estudio detallado de todas las diferencias y concordancias. Para ello puede consultarse R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (5-12), II (Freiburg 1971) 474 ss; C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 152-156.

ricidad sustancial del relato, aunque lo circunscriban de modo diverso<sup>56</sup>. El episodio tiene todos los visos de un hecho real, histórico, por el que Jesús quiso manifestar su conciencia mesiánica con un gesto similar al descrito en el oráculo deuterocacariano. La aceptación por parte de Jesús de la aclamación y entusiasmo de la muchedumbre revelan una apertura política, nacionalista, de ésta (=aclamar a Jesús como liberador nacional), paradójicamente contrariada y corregida por el carácter pacífico, humilde, de la entrada de Jesús, pero incomprendido como tal no sólo por la multitud, sino también por los discípulos (cfr 12,16). De hecho una de las más fuertes acusaciones contra Jesús en el proceso ante Pilato, motivada sin duda por un malentendido de este suceso, será «haberse hecho o declarado rey» (cfr Jn 19, 12; Lc 23,2; Mc 15,2; Mt 27,11).

En consecuencia, el reclamo literario a Zac 9,9-10 no puede ser atribuido a Jesús; pertenece ciertamente a la tradición. La comunidad primitiva cristiana, usando el género literario midrásico, muy frecuente en la literatura judaica contemporánea, reflexiona sobre el significado de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y recurre al texto deuterocacariano, que aparecía como una prefiguración del suceso, para reinterpretarlo teológicamente e insertarlo en el marco de las promesas y de los cumplimientos mesiánicos. Este trabajo de reinterpretación y elaboración del relato con relación a Zac 9,9-10 es más destacado en los estadios más recientes y desarrollados de la tradición evangélica. Sin embargo, su influjo es mínimo en el estadio reflejado por el texto de Marcos, donde la tendencia a usar el oráculo profético para suplir datos narrativos es prácticamente nula. Si toda la narración y su contenido derivaran simplemente de una idealización y estilización de Zac 9,9-10, las referencias a dicho vaticinio deberían ser mucho más claras<sup>57</sup>.

56. Por ejemplo, A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, II (Ceiffonds 1908) M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1933) 118; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen 1963) 232. Cfr. A. DESCHAMPS, "Le Messianisme Royal dans le Nouveau Testament": *L'attente du Messie* (Bruges 1958) 62.

57. Cfr. E. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1967) 129; A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus Messiah*, II (London 1907) 370-371; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1963) 452; B. LINDARS, *New Testament Apologetic...* 112, 262, 267; A. DESCHAMPS, *loc. cit.*; K. H. RENGSTORF, *op. cit.* 219; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden 1967) 189-204 (especialmente 197-199).

C) ZAC 9, 9-10 Y LA AUTODEFINICION MATEANA  
DE JESUS COMO EL MAESTRO MANSO Y  
HUMILDE (Mt 11,29)

Uno de los aspectos personales con que Jesús se autodefine y se presenta a los hombres, como aliciente para que éstos acepten su llamada, es *ser manso y humilde de corazón*. La figura del Maestro así descrita hace dirigir nuestra atención al oráculo de Zac 9,9-10. He aquí sus posibles puntos de contacto:

Zac 9,9-10	Mt 11,29
«He aquí que viene a ti tu Rey, ..... <i>manso</i> (prays) y.....»	«.....aprended de mí  pues soy <i>manso</i> (prays) y humilde de corazón».

El binomio «*manso y humilde*», familiar en el ambiente judaico tardío y frecuente en el lenguaje religioso cristiano, pertenece al vocabulario de «los pobres de Yahvé» (cfr. Mt 5,3; Sof 3,12; Is 26, 6...). Si Jesús se autodefine como el arquetipo de ellos, precisamente con unas cualidades que parecen cuadrar muy poco con su función de Maestro de sabiduría (véase antes el «*aprended de mí*»: *mathete ap'emou* = haceos mis discípulos), es porque quiere contraponerse al dominio tiránico y altanero de los maestros de la Ley judaicos, que miraban orgullosamente a las masas indoctas. Jesús se rebaja y abate ante ellas, se encuentra feliz en medio de ellas. Su mansedumbre y humildad excluyen toda tiranía y egoísmo, toda autosuficiencia vanidosa<sup>1</sup>.

La fisonomía del Maestro de sabiduría, descrita mediante el binomio «*manso-humilde*», perfila vigorosamente los rasgos del Siervo de Yahvé<sup>2</sup> que Mateo iluminará más expresamente poco más adelante (12,18-21) con una amplia cita de reflexión, derivada de Is 42, 1-4. Esto mismo sugiere en nuestro pasaje el vocablo *tapeinòs*: «humilde» (cfr Is 53,8: *en te tapeinosei...*, según los LXX). Sin embar-

1. Cfr. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 1948) 147; P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien* (Bonn 1932) 189-190.

2. Esta dependencia literaria parece bastante clara, de modo que suele ser afirmada generalmente por todos los comentaristas modernos.

go, no se puede excluir en parte una dependencia literaria directa —vis a vis, dice L. CERFAUX<sup>3</sup>— de nuestro texto con la descripción del Rey «manso» y pacífico de Zac 9,9-10. Numerosos indicios favorecen la existencia de una interdependencia entre ambos<sup>4</sup>, puesto que, entre todos los evangelistas, es precisamente Mateo quien —ya se notó anteriormente— está más preocupado por subrayar el aspecto y carácter «manso» (*práys* es un término típicamente mateano) del Rey que triunfalmente entra en Jerusalén (21,5, donde aducía la cita de reflexión de Zac 9,9-10, reinterpreteándola).

Según esto, aparece clara la intención de Mateo de asignar a Jesús, frecuentemente presentado como Mesías (cfr 1,16; 2,4...; 16, 16.20; 26,63-64), una de las características, frecuentemente olvidada en la literatura judaica tardía, del Mesías esperado: la mansedumbre y la humildad, preconizadas de manera especial en el oráculo profético de Zac 9,9-10. Mateo, pues, no sólo ve en Jesús la personificación del «Rey mesiánico que viene a Sión», sino que lo auto-define como el Maestro de sabiduría «manso y humilde», cuya doctrina debe ser aceptada. De este modo, la «mansedumbre» afecta no solamente al aspecto, modo o situación concreta como Jesús se presenta; pasa a ser claramente una de sus cualidades o aspectos personales. Esta pintura de Jesús jamás será olvidada por la tradición cristiana (cfr II Cor 10,1; Ef 4,2; Col 3,12; I Ped 3,4). El binomio «mansedumbre-humildad» de Jesús servirá a los predicadores de la Palabra para exhortar a los fieles a fraguar en idéntico molde su fisonomía cristiana.

Así, v. gr. L. CERFAUX, "Les sources scripturaires de Mt 11, 25-30": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 31 (1955) 339; P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium* (Innsbruck 1963) 386; P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) 170; I. GOMA CIVIT, *El evangelio según S. Mateo* (1-13) Madrid 1966) 602.

3. Cfr. *loc. cit.*

4. Los exégetas anteriormente citados (nota 2) reconocen la influencia de Zac 9,9-10 en esta presentación de Jesús. Cfr., además, R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew Gospel* (Leiden 1967) 233-234.

D) ZAC 9,9-10 Y EL ANUNCIO A MARIA DE LA CONCEPCION Y NACIMIENTO DE JESUS (Lc 1,28-32).

La temática del oráculo deuterozacariano del «Rey que viene a Sión» aparece también en el relato lucano de la anunciación de la concepción virginal y del nacimiento de Jesús. No se trata ciertamente de una cita o alusión explícita, sino de algunas expresiones equivalentes, que parecen ser eco fiel de esta profecía mesiánica en relación con la cual —aunque no exclusivamente— adquieren un significado más pleno. He aquí esquemáticamente sus semejanzas:

Zac 9,9-10 (LXX)

Lc 1,28-32

1) *Invitación a la alegría mesiánica:*

*Alégrate sin mesura, hija de..., «Alégrate, llena de gracia... (v. 28)*  
*lanza gritos de júbilo... no temas, María... (v. 30)*

2) *Mensaje mesiánico:*

*He aquí que viene a tí He aquí que vas a concebir en tu seno... (v. 31a)*  
*tu Rey le dará el trono de David... (v. 32b)*  
*y reinará sobre la casa de Jacob (v. 33a)*  
*y su reino no tendrá fin (v. 33b)*  
*justo y salvador él... a quien pondrás por nombre Jesús (v. 31b)*

*Invitación a la alegría mesiánica:*

En 1939 S. LYONNET constataba<sup>1</sup> que el vocablo *χαίρε* (Lc 1, 28) no equivalía simplemente al saludo hebraico o griego ordinario y vulgar, correspondiente a nuestro «buenos días» o «te saludo», sino que, dado el sustrato veterotestamentario que rezuma el Evangelio lucano de la Infancia<sup>2</sup>, respondía mejor a la invitación a la alegría ante una promesa o anuncio mesiánico, tal como aparece en Sof 3, 14; Joel 2,21 y Zac 9,9. Esta conclusión, desarrollada posteriormente

1. S. LYONNET, «*χαίρε* κρησπτομένη»: *Biblica* 20 (1939) 131-134.

2. Sobre el fondo veterotestamentario de Lc 1-2 puede consultarse A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeziehung der aussercanonischen Paralleltexthe quellenkritisch untersucht* (Leipzig 1897) 30-61; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1960) 84-88; P. WINTER, "The Protosource of Luk 1": *Novum Testamentum* 1 (1956) 129-132; H. H. OLIVER, "The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts": *New Testament Studies* 10 (1963/64) 205-215, donde ofrece una relación bastante completa de las principales hipótesis sobre el fondo veterotestamentario de Lc 1-2.

por el mismo autor<sup>3</sup>, ha sido adoptada por diversos comentaristas y traductores<sup>4</sup>.

Si se acepta esta opinión, parece evidente y suficientemente fundada la influencia y correlación —incluso lexicográfica— entre el texto lucano y las profecías mesiánicas antes mencionadas. Ciertamente tal correlación o reinterpretación bíblica no se hace perceptible sino mediante una reflexión bíblico-teológica. Y esto es precisamente lo que hace improbable tal acepción mesiánica del vocablo χαῖρε en un evangelio dirigido principalmente a lectores de formación griega. Sin embargo, incluso los exégetas que, olvidando el hecho innegable del sustrato y fuentes semíticas de los escritos lucanos, promueven esta dificultad, no dudan en afirmar que el saludo angélico dirigido a María, aunque se entienda como un saludo ordinario y trivial, según la costumbre griega, al ir acompañado de un mensaje de alegría, suena también como un saludo salvífico<sup>5</sup>.

Por tanto, nada impide ver que el término lucano, sea tomado en sí mismo, como fórmula bíblica de invitación a la alegría ante un anuncio mesiánico, sea en relación con el contenido inmediato y mediato, indique una correlación y alusión indirecta al χαῖρε de Zac 9,9, invitando a la hija de Sión a desbordar de alegría ante la llegada del Rey mesiánico, que aquí en Lucas 1,28-32 se concibe como inminente.

3. S. LYONNET, "Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna": *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 411-446. Fue traducido al francés y publicado en *L'Ami du Clergé* 66 (1956) 33-46.

4. Entre otros P. HUBY, *Évangile selon St. Luc*, Paris 1952) 13; F. CEUPPENS, *Mariologia Biblica* (Torino 1951) 61-62; H. SAHLIN, *Der Messias und Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* —ASNU— (Uppsala 1945) 99-102, 380; J. P. AUDET, "L'Annonce à Marie": *Revue Biblique* 63 (1956) 346 ss. 357 ss.; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 64-71; R. LEANEY, "The Birth Narratives of St. Luke and St. Matthew": *New Testament Studies* 8 (1961-62) 159-160; R. E. BACKHERENS, *Religious Joy in General in the New Testament and its Sources in Particular* (Fribourg 1963) 46-50; G. VOOS, *Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris-Bruges 1965) 43-44. Otros seguidores de esta opinión pueden verse en A. STROBEL, "Der Gruss an Marie (Lk 1,28): eine philologische Betrachtung zur seine Sinngehalt": *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962) 87, nota 4.

5. Cfr. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1965) 24; H. SCHUERMANN, *Das Lukasevangelium* (Freiburg 1969) 43-44. Este último autor responde a la dificultad gramatical del uso del imperativo presente en lugar del aoristo ingresivo, aduciendo el testimonio de E. MAYSER, quien en su obra *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, II (Berlín 1934) 148, ofrece varios testimonios de papiros en los que se usa como fórmula de saludo sólo el imperativo presente.

### *Mensaje mesiánico:*

Se da también un paralelismo de ideas y a veces de términos entre el contenido o mensaje del oráculo mesiánico en Zac 9,9 y el mensaje angélico de Lc 1,28-32. En ambos casos se habla de:

#### a) *Tu Rey viene a ti:*

Aunque el mensaje es dirigido a distintos personajes, su contenido es, en gran parte, muy similar. Sin embargo, lo que en Zacarías se anunciaba de modo impreciso o indeterminado, aparece en Lucas expresamente referido en términos reales a la persona de Jesús. Por una parte, Jesús vendrá a habitar en el vientre de María<sup>6</sup>, ya que ésta «*le concebirá en su seno y le dará a luz*»; por otra, Jesús es anunciado y presentado como el Rey mesiánico de estirpe davídica, que reinará en Israel, puesto que «*Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin*». El ángel no dice cuándo ni cómo será dado a Jesús el trono. Pero ya en el primer anuncio, Jesús es presentado como Rey<sup>7</sup>.

Es cierto que el relato lucano —perfecto florilegio de profecías veterotestamentarias subyacentes— parece tener presente y aludir más directamente a la profecía de Natán a David (II Sam 7,12-16 = I Cron 17,11-14; cfr Is 9,6). Sin embargo, la dignidad real que, según el mensaje angélico, adorna la persona de Jesús corresponde perfectamente con el rasgo regio del personaje que, según Zac 9, 9, va a venir a Sión, personificación de la tierra de Israel.

#### b) *Un Rey salvador (y humilde?)*:

Como se indicó anteriormente, uno de los rasgos del Rey que viene a Sión, según la Versión de los LXX, es ser «*salvador*». Tal característica, dada la preferencia con que los judíos de la Diáspora y la primitiva comunidad cristiana usaban el texto bíblico griego, se impuso en la descripción del futuro rey mesiánico deuterozacariano y, como tal, fue aplicada también a Jesús. En Lucas en concreto este ras-

6. Aunque el vocabulario y la expresión se acomodan mejor al texto de Is 7,14, también se da una correspondencia de ideas con Zac 9,9, puesto que, como se dirá más adelante, María personifica en este relato a la hija de Sión.

7. Cfr. A. GEORGE, "La Royauté de Jésus selon l'évangile de Luc": *Sciences Ecclesiastiques* 14 (1962) 58.

go de «*Salvador*» es tan propio, esencial y característico de la persona y misión de Jesús, que constituye su nombre específico: «*a quien pondrás por nombre Jesús*».

El evangelista no ofrece aquí una explicación o significado concreto de este nombre, tal como aparece en Mt 1,21 (cfr además I Tim 1,15; 2,4). Sin embargo, toda su obra literaria será algo así como un canto épico a «Jesús el Salvador», título que deviene uno de los temas centrales de la cristología lucana<sup>8</sup>. La salvación es el tema central del Evangelio de la Infancia. El sustrato hebraico de las expresiones «salvador», «salvación», «instrumento de salvación», parece ser una alusión etimológica al nombre de Jesús, impuesto por el ángel. Por otra parte, en su afán universalista, Lucas es el único evangelista entre los sinópticos que aplica a Jesús el título de «salvador» (cfr Lc 2, 11; Act 5,31; 13,23). Tal presentación de Jesús como «salvador» debía tener una original resonancia en las ciudades del mundo helénistico pagano, cuyos habitantes veían ahora sustituidas y colmadas, por la presencia e invocación del único Salvador, las decepciones de tantos dioses y emperadores salvadores.

En el mensaje angélico dirigido a María (Lc 1,28-32) no aparece referencia alguna, ni siquiera remotísima, al rasgo de manso o humilde», asignado en Zac 9,9 al Rey mesiánico. Es preciso tener en cuenta el contexto total, esto es, el conjunto del Evangelio lucano de la Infancia, que describe las circunstancias ambientales de la vida de María, del nacimiento y vida oculta de Jesús, para encontrar un contacto de contenido entre el oráculo profético y la presentación que Lucas hace de Jesús.

*Jesús, personificación del Mesías y María, personificación de la hija de Sión.*

El examen detallado del vocabulario y del contenido de Lc 1, 28-32 con relación a Zac 9,9-10 ha puesto de relieve que el mensaje angélico es presentado por el evangelista como un eco de esta profecía mesiánica veterotestamentaria; de ella se ha servido como de mar-

8. Cfr. R. LAURENTIN, *op. cit.* 125-127; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh 1969) 132, 204-205; I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter Devon 1970) 76-115.

9. Notables exégetas, principalmente protestantes, no simpatizan con esta idea, que juzgan carente de todo fundamento. Cfr. H. SCHUERMANN, *op. cit.* 43.

co de fondo para describir a Jesús como Rey davídico y Salvador. El mensaje de la anunciación, de la concepción y nacimiento de Jesús y la profecía deuterocacírica orquestan los mismos temas. El evangelista, mediante el género literario del midrash haggádico, muy frecuente en la literatura judaica contemporánea, describe un acontecimiento o proyecta una doctrina a la luz del oráculo profético, del que recoge la misma temática y a veces el vocabulario para señalar mejor la correspondencia entre ambos y resaltar el cumplimiento de los planes divinos. De este modo en Jesús, que viene a habitar en el seno de María, queda claramente personificada la figura del Rey Salvador de Israel anunciado en Zac 9,9-10. Se da por tanto, una reinterpretación cristiana del oráculo profético, que asigna a Jesús cuanto se afirmaba del Rey que va a venir a Sión, la personificación de Israel.

Muy probablemente se da también en Lucas una reelaboración particular del vaticinio profético, por lo que se refiere a María, a quien va dirigido el mensaje angélico<sup>10</sup>. «La hija de Sión» de Zac 9,9, personificación abstracta de la tierra o del reino de Israel, es actualizada en la persona de María, que recibe y acoge ahora las promesas mesiánicas en nombre de Israel<sup>11</sup>. De hecho, la presentación de María como personificación escatológica de Israel aparece bastante clara en la estructura del «Magnificat» (Luc 1,46-55): María, personificación última de Israel, toma posesión de las promesas mesiánicas (vv. 46-49) que, pasando por la colectividad de Israel (vv. 5-54), tienen su punto de origen en Abraham (v. 55), la personificación original de Israel. Tanto al principio como al final, Israel teológicamente se concentra en una sola persona: Abraham-María.

10. Cfr. R. LAURENTIN, *op. cit.* (65-67); L. DEISS, *Maria, Tochter Sion* (Mainz 1961) 119-146; J. GUILLET, "Le Magnificat": *La Maison-Dieu* 38 (1954) 65-66; A. G. HEBERT, "The Vergine Mary as Daughter of Sion": *Vie Spirituelle* 85 (1951) 132.

### E) ZAC 9,9-10 Y LA DOCTRINA NEOTESTAMENTARIA SOBRE «CRISTO, MENSAJERO Y PORTADOR DE LA PAZ»

En los escritos neotestamentarios frecuentemente se asigna a Jesucristo la misión y actuación pacífica, apropiada al Rey mesiánico en las profecías veterotestamentarias: el Mesías debería ser «el príncipe de la paz» (Is 9,5); quien anunciara la paz y la salvación (Is 52,7), tanto a los de lejos como a los de cerca (Is 57,19); quien dictara la paz a las naciones (Zac 9,10). Especialmente Pablo —siguiendo la tradición isaiana-rabínica, que caracterizaba al Mesías como «la paz»— afirma rotundamente que *Cristo es nuestra paz* (Ef 2,14), que *vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos y paz a los que estaban cerca* (Ef 2,17).

Naturalmente este enunciado paulino sobrepasa en contenido la concepción de la tradición antes citada, que preferentemente concebía la paz mesiánica como la restauración de Israel, la integridad de la nación construida. Pablo, sin embargo, la identifica con Cristo y la concibe como la unidad, la salvación, en sentido pleno y absoluto. No solamente es la supresión del antagonismo entre judíos y paganos, unidos ya en un mismo pueblo (Ef 2,14), sino la salvación, la reconciliación y la victoria sobre la «Enemistad» (Ef 2,16), sobre las potencias del Maligno (Ef 6,15-16), cuya naturaleza es hacer la guerra<sup>1</sup>. Al identificarla con Cristo, con razón puede el apóstol calificarla de *vínculo de unión* y custodia o tutora de la unidad de la Iglesia, es decir, como la más fiel expresión de la unidad de Espíritu, de la unidad de Dios (Ef 4, 3-5; Col 3,15).

En el desarrollo teológico del pensamiento paulino la paz deviene así un atributo de Dios («el Dios de la paz»: I Tes 5,23; II Tes 3,16; I Cor 14,33; II Cor 13,11; Rom 15,33; 16,20; Fil 4,9). Paz de Dios y de Cristo que, con su muerte y resurrección gloriosa, ha restaurado plenamente la unidad y ha instaurado la salvación y la consecución de la suma de los bienes escatológicos. Paz superior a toda comprensión (Fil 4,7), en cuanto es fruto del Espíritu Santo, cuya tendencia es vida y paz (Rom 8,6), que impregna el corazón, en la fe, junto con el gozo (Gal 5,22). Esta paz, a la que Dios nos llama

1. Cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1965) 123 s. 296; H. G. MILLER, *Commentary on St Paulus Epistle to the Ephesians* (London 1899), 111.

I Cor 7,15; Col 3,15), desea Pablo que permanezca y abunde en el corazón de sus cristianos (I Tes 1,1; II Tes 1,2; I Cor 1,3; II Cor 1,3; Rom 1,7; 15,33...; Col 3,15), a quienes invita a perseguirla (Rom 14,19; II Tim 2,22) y revestirse de ella como armadura divina (Ef 6,15). En esta paz, vínculo profundo de la unidad, los cristianos viven en conformidad a la llamada de Dios, el Dios de la paz<sup>2</sup>.

Juan, por su parte, describe a Jesús ofreciendo a sus discípulos «su paz», término particularmente apropiado en un contacto de despedida: «os dejo la paz, os doy mi paz» (14,27). Esta paz nada tiene que ver con la ausencia de guerra ni con una sensación sentimental de bienestar. Refleja una faceta más del gran don —la vida eterna— que Jesús ha traído del Padre a los hombres y deviene en el cuarto evangelio un término tan significativo como «verdad», «vida»...<sup>3</sup>. No sin motivo Juan suele unir la «paz», que Jesús otorga (14,27) y desea a sus discípulos (20,19,21), con la promisión y concesión del Espíritu Santo (14,26; 20,22). Sólo después de la glorificación de Jesús tendrían perfecto cumplimiento los oráculos proféticos que caracterizaban al Mesías como el «príncipe de la paz», el mensajero y portador de la misma a los pueblos.

Como puede observarse, no se da en estos textos paulinos y joaneos una referencia o alusión, ni siquiera implícita, al oráculo mesiánico de Zac 9,9-10. Aunque coinciden en el tema de la paz y en la misión pacífica del Mesías, asignada ahora a Jesús, los contactos literarios son nulos y el contenido de las expresiones está notablemente superado. La concordancia temática se explica fácilmente por tratarse de un tema frecuente en la literatura veterotestamentaria. Sin embargo, se da una dependencia literaria bastante clara, especialmente en Ef 2,14-17, con los vaticinios de Isaías (9,5; 52,7; 57,19).

Lo mismo acontece en Act 10,36, donde la expresión «*anunciando la paz por medio de Jesucristo*» es una referencia notoria, al menos implícita a Is 52,7. El mensaje isaiano del reinado de Yahvé sobre Sión y sobre toda la tierra, insinuando ya la solución del conflicto permanente entre el pueblo de Israel y las demás naciones, se realiza plenamente en la persona de Jesús, portador de la paz y ar-

2. Cfr. H. SCHLIER, *op. cit.* 185.

3. Cfr. R.E. BROWN, *The Gospel according to St. John (XIII-XXI)* (New York 1970) 653; B. SCHWANK, "Frieden hinterlasse ich euch (14, 27-31)": *Sein und Sendung* 28 (1963) 196-203.

monía entre Dios y los hombres y destructor del muro antagónico que separaba judíos y gentiles para congregarles en el nuevo pueblo de la Iglesia, sin acepción de personas<sup>4</sup>.

Solamente en el tercer evangelio, especialmente en el relato de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (19,38.41; cfr además, 1, 79; 2,14), es posible establecer algunos contactos literarios implícitos, más directamente relacionados con Zac 9,9-10 que con los textos de Isaías, en lo referente al tema de la «proclamación de la paz» por parte de Jesús. Remítimos, pues, al lector a las anotaciones allí expuestas. Ciertamente que, como ha podido observarse, los escritores neotestamentarios no suelen limitarse a hacer referencia a un texto veterotestamentario, considerado en sí mismo e independientemente de su contexto y de los lugares paralelos; más bien engloban en una cita de reflexión o en una alusión implícita toda una tradición o serie de textos, cuyos elementos pueden encontrarse dispersos en varios libros de la Escritura y posiblemente reintegrados en la colección de los «testimonios», usado por los predicadores de la Palabra de la primitiva comunidad. Sin embargo, siempre suelen encontrarse indicios de una preferencia hacia un determinado texto en particular, que el escritor neotestamentario reinterpreta a nivel cristiano.

---

4. Cfr. J. COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc 11: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956) 443-446; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1959) 297.304.

## F) ZAC 9,9-10 Y LA CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO:

Resta solamente —como conclusión— constatar cómo Zac 9,9-10 es uno de los textos de la Escritura que, junto con los Salmos 2 y 110, han servido a los escritores neotestamentarios para desarrollar el tema cristológico de la realeza mesiánica de Jesús.

El título de «Rey» que, a excepción de los relatos de la pasión, donde su uso se impone por la realidad cruda de las circunstancias, es raramente aplicado directamente a Jesús, denota una concepción del Mesías prácticamente idéntica o equivalente a la expresada por los títulos «Hijo de David» y «Mesías o Cristo»<sup>1</sup>: persona que se contradistingue del pueblo y realizador de las promesas mesiánicas verificadas en la persona de David (cfr II Sam 7,14-16 = I Crón 17, 11-14).

Dos son en este sentido los calificativos apuestos al título de «Rey», que parecen derivar de la tradición. Mientras en boca de los gentiles (magos: Mt 2,2; Pilato: Mc 15,2.9.12 y par.; soldados: Mc 15,18 y par.), los evangelistas suelen usar la expresión «Rey de los judíos», los personajes judíos (v. gr., Natanael: Jn 1,49; pontífices: Mc 15,32 y par.; multitud: Jn 12,13), hablan del «Rey de Israel». Ambos evocan un mesianismo de matiz terrestre, político, menos coloreado en el segundo, preferentemente usado por el cuarto evangelista, más sensitivo que los otros a la idea de un reino mesiánico de Jesús en sentido cristiano<sup>2</sup>.

Nada, pues, tiene de particular que el tema de Jesús como Rey mesiánico esté presente en cada uno de los evangelios, aunque con notables diferencias. La narración marciana de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén da mayor énfasis al reino mesiánico que se avecina (Mc 11,10) que al rey mismo. Responde mejor a una tradición cristológica primitiva, eminentemente palestinese, en período de forma-

1. Cfr. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament* (München 1968) 94; R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965) 111-114.188-191.

2. Cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 155; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen 1966) 116, nota 6; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangelium* (Stuttgart 1969) 124.

ción, que juzga innecesario el recurso a la reinterpretación de Zac 9, 9-10 para precisar las cualidades de tal mesianismo<sup>3</sup>.

Mateo, en el mismo relato, habla directamente de Jesús como Rey, uniendo los títulos cristológicos de «Rey» e «Hijo de David», ambos favoritos del evangelista. Sin embargo, se advierte su preocupación por adornar, tanto al «Rey Mesías» como su reinado, con una aureola que irradie humildad y mansedumbre, como corresponde a su misión pacífica y salvadora en sentido cristiano, en confrontación con la ideología crasa del judaísmo contemporáneo. Mateo representa ya una tradición en evolución, cuyo *Sitz im Leben* está dominado por intereses apologeticos; una situación en la que su Iglesia necesitaba clarificar de qué modo Jesús era el Rey mesiánico anunciado proféticamente. Se imponía, pues, el recurso a la autoridad de la Escritura para interpretar los sucesos de la vida de Jesús<sup>4</sup>. Su orientación cristológica, esencialmente palestinense, muestra ya cierta influencia helenista, como aparece al designar a Jesús, presentado como Señor y Juez escatológico, con el apelativo de «Rey» (25,34.40), y al imponer a sus discípulos la misión de predicar a todas las gentes (28, 18-19), como Señor y Rey de todos los pueblos. Fue precisamente en los ambientes helenistas donde, al interpretar en sentido cristiano el Salmo 110, comenzó a profundizarse y a disociar los conceptos de reinado mesiánico y reinado espiritual. Jesús «Rey» pasó a ser equivalente a Jesús «el Señor», título que devino usual para señalar a Jesús como Cristo o Mesías, contradistinto del pueblo en cuanto superior y jefe supremo del mismo<sup>5</sup>.

En los relatos joáneo y lucano la referencia y las alusiones a Zac 9,9-10 muestran ya una cristología mucho más desarrollada, plenamente influenciada por la ideología cristiano-helenista, representada principalmente por los escritos paulinos, en la que los títulos «Cristo o Mesías», «Señor» y «Rey», aplicados a Jesús, están impregnados ya de los privilegios y poderes espirituales que corresponden al Resucitado y le sitúan a la diestra del Padre. Jesús fundamentalmente es designado «Rey» no tanto por su pertenencia a la descendencia de Da-

3. Cfr. R. H. FULLER, *op. cit.* 112-114. 162-163; B. LINDARS, *New Testament Apologetic...* (London 1961) 111- 112.

4. Cfr. R. S., McCONNALD, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Basel 1969) 137; W. ROTHFUCHS, *loc. cit.*; R. H. FULLER, *op. cit.* 163-164; B. LINDARS, *op. cit.* 112.

5. Cfr. C. H. DODD, *According to the Scriptures* (London 1952) 119-120; G. STRECKER, *op. cit.* 123; R. H. FULLER, *op. cit.* 184-186.

vid cuanto por el oficio que desempeña desde el momento de su glorificación (incluso en el relato de la anunciación: Lc 1,28-33, de notable fondo y vocabulario semítico). Este concepto de realeza de Jesús facilita la perspectiva universal y trascendente en que se proyectan ambas narraciones<sup>6</sup>. La razón interna de esta realeza deriva de su dignidad de *Kyrios*, que es la llave que abre al cristiano el secreto escondido del Jesús de la historia y el que constituye a Jesús en Rey de la creación.

CIRIACO MATEOS

---

6. Cfr. R. H. FULLER, *op. cit.* 188-192.



# La métaphysique du bien selon l'acception de St. Augustin

L'antique penseur chrétien de l'Occident, dit doctor gratiae, ne niait, pas -contrairement à certaines opinions- la valeur de la nature. On en trouve la preuve dans sa théorie du bien à multiples aspects : théologique, éthique, épistémologique et ontique. Dans nos considérations présentes, nous nous penchons sur la métaphysique du bien, chez St. Augustin, et en particulier, sur la conception ontologique du bien ontique. Evidemment, St. Augustin n'a pas formulé explicitement la métaphysique du bien, mais il est possible de la reconstruire à la lumière de l'analyse de ses nombreuses déclarations détaillées<sup>1</sup>. Il y a une abondante littérature analysant les éléments philosophiques de l'augustinisme<sup>2</sup>. Certaines conceptions (entre autres, celles de la vérité, du temps, de la substance) font l'objet d'amples études monographiques, mais nous manquons toujours de travaux qui discuteraient ex professo la théorie du bien ontique<sup>3</sup>. Quoiqu'il existe des oeuvres vastes et précieuses démontrant l'axiologie de St. Au-

---

1. En ce qui concerne le caractère de la philosophie augustinienne, cf. F. CAYRE, *Initiation à la philosophie de saint Augustin* (Paris 1947) 8-13, 39-43, 245-249.

2. Une bibliographie se trouve chez F. KÖRNER, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin* (München 1959) 1-26. Cf. M. F. SCIACCA, *L'intériorité objective*, (Milano 1953), J. F. ANDERSON, *St. Augustine and Being. A metaphysical Essay*, (The Hague 1965).

3. Les auteurs suivants parlent de ce problème plutôt marginalement: FR. J. VON RINTELEN, *Deus bonum omnis boni*, dans: *Aurelius Augustinus* (Köln 1930) 206-216; FR. J. VON RINTELEN, *Augustinus-Endlichkeit und Unendlichkeit des Guten / bonum /*, "Horizont" 10 - 1967-, 70-80; R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après Saint Augustin* (Paris 1936); A. A. MOON, *The De natura boni of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary* (Washington 1955) 31-40. D'autres ouvrages traitant de l'axiologie de St. Augustin donnent des opinions encore plus succinctes sur la nature du bien ontique.

gustin, son message philosophique n'y joue, en de nombreux cas, qu'un rôle d'inspiration<sup>4</sup>.

Il est aisé de comprendre la métaphysique du bien chez St. Augustin à la lumière de ses expériences personnelles. Au cours de sa jeunesse, et notamment des années 372-383, il avait été sympathisant du manichéisme<sup>5</sup>, doctrine fondée au début du IIIe siècle apr. J.-Chr. par Manès. Le manichéisme présentait un assemblage d'éléments pris au christianisme, au judaïsme, au mithraïsme et au chaldéisme<sup>6</sup>. C'était une conception dualiste du monde et de l'homme, admettant l'existence de deux principes éternels et également puissants en tant que pré-éléments du réel: le bien et le mal. Le bien est Dieu, tout être spirituel et la lumière; le mal est incorporé dans satan, la matière et les ténèbres. Une telle vision du monde comprenait des aspects théologiques ainsi que philosophiques, et dans l'aspect philosophique, elle présentait une acceptation de l'axiologie du dualisme. Après avoir abandonné le manichéisme, Augustin subit l'influence de la philosophie platonicienne et néo-platonicienne<sup>7</sup>. Il lit alors les Ennéades où l'attribut du bien dans la nature divine est fortement accentué. L'influence du néo-platonisme et de la Révélation chrétienne (de la Bible) ont amené Augustin à une métamorphose radicale d'opinions, ce qui trouva son expression également dans sa nouvelle conception du bien ontique. Cette conception est incluse dans les traités anti-manichéens, dont les plus importants sont: *Contra Faustum Manichaeum*, *De moribus Manichaeorum*, *De natura*

4. Les oeuvres de l'augustinien allemand J. Hessen en sont un exemple classique. Cf. ses ouvrages: *Wertphilosophie* (Paderborn 1937); *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, (Regensburg 1938).

5. Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris 1918), p. 394 ss; F. KÖRNER, *Das Sein und der Mensch*, éd. cit., p. 76-88. H. I. MARKOU accentue la nécessité d'expliquer les oeuvres d'Augustin dans le contexte de sa biographie et des conditions historiques générales; cf. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1958).

6. H. C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Paris 1949); S. PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Paris 1947); G. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich 1951); A. A. MOON, *The De natura boni of Saint Augustine*, éd. cit., 14-30.

7. L'influence de Plotin avait été la plus essentielle, Augustin avait lu d'importants fragments des Ennéades de Plotin. Cf. L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme* (Paris 1896) p. 36-40; F. CAYRE, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, éd. cit., p. 80 ss. Actuellement, on désigne souvent Porphyre comme intermédiaire entre Plotin et Augustin. Cf. J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959).

*boni*<sup>8</sup>. Les oeuvres ultérieures ne contiennent pas de modifications essentielles de l'axiologie augustinienne.

### 1. *La nature du bien ontique*

En rompant avec le dualisme manichéen, Augustin admit le bien en tant qu'élément prédominant et matière du réel. C'était là une attitude d'optimisme axiologique se ramenant à deux thèses, et notamment : 1) le bien est plus universel que le mal, 2) le bien est un phénomène positif et le mal n'est que défaut.

En affirmant l'universalité du bien, le penseur chrétien antique se trouvait dans la zone d'influence du pythagoréisme, du néo-platonisme et de la Bible. De Pythagore, il avait emprunté la conviction sur la finalité de la structure du cosmos, ce qui amenait à la thèse que tout ce qui existe est bon de par sa nature<sup>9</sup>. Plotin, en acceptant la théorie de l'émanationnisme, admit en tant qu'origine des transformations évolutives du monde, la triade : Absolu, esprit et âme. Parmi les attributs essentiels de l'Absolu, il classa l'unicité et le bien. La divinité, l'hyperagathon, est le « commencement » de tout ce qui existe<sup>10</sup>. La dépendance ontique de l'univers du Pré-bien absolu, a amené Plotin à la conclusion que l'être est identique au bien. Cette équivalence de l'être et du bien, et proclamée par la philosophie néo-platonicienne, a été acceptée par St. Augustin<sup>11</sup>. Il a trouvé également un fondement pour son optimisme axiologique dans les paroles de la Bible : « Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites : et elles étaient très bonnes » (Gén 1,31)<sup>12</sup>.

Les influences mentionnées ci-dessus, autant philosophiques que théologiques, ont décidé St. Augustin à admettre la théorie que le bien est aussi universel que l'être. L'affirmation de l'universalité du bien était liée à la délimitation du bien ontique et du bien éthique. Tels auteurs sont d'avis que le penseur ne discernait pas le bien on-

8. *Contra Faustum Man.* fut écrit en 397-398. *De moribus Manichaeorum* en 389-390. *De natura boni* en 399 (selon l'opinion de M. F. Sciacca) ou en 405 (selon l'opinion de P. Alfarié et de B. Roland-Gosselin).

9. L'influence du pythagoréisme apparaît le plus visiblement dans le traité *De ordine*. Cf. *De cons. Evang.* 1,7 PL 34, 1048.

10. PLOTIN, *Ennéades*, VI,7,42; VI, 7,23; V, 5,13.

11. On en trouve la confirmation chez A. A. MOON, *op. cit.*, 30.

12. *Confes.*, 13,2,2 PL 32,845.

tique et le bien moral<sup>13</sup>. Il est vrai que certaines parmi ses déclarations ne sont pas précises, mais en principe, il était conscient du caractère distinctif des deux types du bien. D'ailleurs, déjà dans les *Ennéades*, l'on trouve une distinction —indirecte au moins— du bien ontique et du bien moral. L'Absolu est le bien ontique primordial, *l'arete* est le bien éthique lié à l'activité humaine dirigée vers la purification intérieure spirituelle<sup>14</sup>. La vertu —l'efficiencia morale de l'homme— est incontestablement un bien, mais ce n'est pas là le bien suprême.

St. Augustin reportait le discernement du bien ontique et du bien éthique autant à Dieu qu'aux créatures. Dieu est le *summum bonum*, soit le bien pur, absolu et simple; dans sa nature, il y a une parfaite identité entre le bien moral et le bien de la nature<sup>15</sup>. Les créatures n'ont plus cette conformité des deux types du bien; il en résulte souvent un désaccord entre le bien ontique et le bien éthique. Ainsi, le corps humain (les éléments dont il se compose, la santé) et les attributs psychiques de l'homme présentent indubitablement un bien ontique. Le bien éthique apparaît lorsque l'homme emploie sa nature pour des objectifs propres; au cas opposé, il commet le mal<sup>16</sup>. L'évêque d'Hippone, en affirmant l'universalité du bien, pense uniquement au bien ontique. Il y a lieu de comprendre ainsi son raisonnement: «Donc, tout ce qui est, est bon; et le mal, donc je cherchais l'origine, n'est pas une substance, parce que, s'il était une substance, il serait bon»<sup>17</sup>. Une autre énonciation est fondée sur le caractère universel du bien ontique. Ainsi: «Le bien donc peut être seul quelque part, le mal seul n'est nulle part. Les natures mêmes que leur mauvaise volonté a viciées dès l'origine, sont mauvaises en tant que viciées, mais bonnes en tant que natures»<sup>18</sup>. Nous y trouvons l'

13. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Freiburg 1909) t. I, p. 153; J. HESSEN, *Wertphilosophie* (Paderborn 1937) p. 50-51. Hesse rejette l'adagium *omne ens est bonum*, en le considérant comme un produit de la philosophie scolastique.

14. *En.* I, 8,6; I, 8,13.

15. *De Trinitate* 15,5,8, PL 42,1062-1063; cf. S. KOWALCZYK, *Dieu en tant que bien suprême selon l'acception de Saint Augustin*, "Estudio Agustiniano" 6/1971/ p. 202.

16. *De lib. arb.* 2,18,48 PL 32,1266; 2,19,53 PL 32,1269.

17. *Confes.* 7,12,18, *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de St. Augustin*, t. XIII. Trad. de E. Tréhorel et G. Bouissou (Paris 1962) Desclée de Brouwer, p. 621; PL 32,743.

18. *De civ. Dei* 12,3 *Bibl. Augustinienne*, t. XXXV. Trad. G. Combès (Paris 1959) p. 157; PL 41,351.

affirmation explicite que toute nature est un bien ontique. Et même le mal moral apparaissant dans l'activité des êtres doués de raison, ne détruit pas le bien intrinsèque dans la nature des choses. Augustin se réfère à un exemple drastique du domaine de la théologie : dans l'acception de sa nature douée de raison, satan est un bien ontique. Ce qui, en lui, est mauvais, résulte de sa perversité morale qui abuse de la force et des qualités possédées par lui, pour des buts impropres<sup>19</sup>.

St. Augustin motive ainsi le caractère universel du bien ontique dans son oeuvre *De vera religione* :

«Quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est»<sup>20</sup>.

Chaque être est un certain bien, s'il possède sa «specie» déterminée. Ce terme apparaît avec plusieurs significations dans les écrits de notre penseur chrétien. Avant tout, il concerne l'aspect extérieur des choses : extérieur, formes harmonieuses, beauté. Toutefois, «specie» désignait aussi la nature intérieure des choses ; dans ce cas, le mot avait une signification apparentée à la notion de «eidos»<sup>21</sup>. De toute façon, il est certain que l'auteur de la citation considère le bien et l'être comme des idées ayant l'une et l'autre un domaine aussi vaste. L'universalité du bien résulte de l'universalité de l'être.

L'essentiel de l'argumentation augustinienne pour l'universalité du bien se ramène à l'affirmation que le bien est un phénomène *positif*, par comparaison auquel le mal n'est qu'un défaut secondaire. Cet aspect de l'axiologie de l'évêque d'Hippone est démontré, en abrégé, par la citation suivante, extraite des *Confessiones* : «Et il m'est clairement apparu que les choses qui se corrompent sont bonnes. Si elles étaient souverainement bonnes, ou si elles n'étaient nullement bonnes, ni dans un cas ni dans l'autre, elles ne pourraient se corrompre ; car, souverainement bonnes, elles seraient incorruptibles ; mais nullement bonnes, elles n'auraient pas en elles de quoi se corrompre. (...) Donc, si on la prive (une chose) de tout bien, elle ne sera plus rien. Donc, aussi longtemps qu'elle est, elle est bonne.

19. *De civ. Dei* 19.13,2 PL 41.641.

20. *De ver. rel.* 18.35 PL 34.137.

21. Cf. les observations de J. PEGON, BA t. VIII (Paris 1951), p. 486-488. Cet auteur a traduit le terme latin de «specie» par «type» ; *ibid.*, p. 71.

Donc, tout ce qui est, est bon ; et le mal, dont je cherchais l'origine, n'est pas une substance, parce que, s'il était une substance, il serait bon»<sup>22</sup>.

L'énonciation citée est dirigée contre le dualisme des manichéens qui admettaient l'existence de deux causes efficientes absolues de la réalité : le bien et le mal. Cela équivalait à l'absolutisation du mal. Augustin démontre l'absurdité de la métaphysique manichéenne, en insistant sur la nature privative du mal. Il se réfère à l'aperception intuitive de la réalité, dans laquelle nous apercevons en premier lieu l'être réel en tant que réalité positive<sup>23</sup>. Evidemment, nous voyons aussi la multiplicité du mal : matériel et moral, individuel et social, involontaire et prémédité. Le mal est un fait indiscutable et général<sup>24</sup>. Il est réel, mais d'une manière spéciale. Tout mal n'est qu'absence du bien obligatoire, son « omission » et sa « corruption »<sup>25</sup>. Le mal n'est pas « substance », donc il n'est pas positif ni autonome, il n'est que *manque* et déficit du bien<sup>26</sup>. Ainsi vue, la conception manichéenne du mal comme « anti-bien » positif, est un malentendu. Tout mal, en tant que défaut, doit avoir une base. Et celle-ci ne peut être que l'onticité réelle qui, en elle-même, est un bien. Augustin affirme paradoxalement que l'existence du bien est la condition de l'existence du mal. Le bien peut exister sans addition de mal, mais l'existence du mal en dehors du bien est impossible. « Toute nature corruptible est elle-même aussi un certain bien, car la corruption ne pourrait lui nuire si elle n'enlevait pas et ne diminuait pas ce qui est bien »<sup>27</sup>. Le mal sort donc du bien, mais seulement d'un bien contingent, créé du néant.

Dans le contexte de la conception privative du mal, la thèse des manichéens sur l'existence absolue et primordiale du mal, s'effondre. « Omnis autem natura in quantum natura est bonum est »<sup>28</sup>. Le bien

22. *Confes.* 7,12,18. BA t. XIII, p. 619, 621; PL 32,743.

23. Dans le fragment cité, il a écrit: "Et il m'est clairement apparu...". Cf. "Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil enim esse quam corruptionem". *Contra ep. Manich.* 35,39 PL 42,201.

24. Cf. *De civ. Dei* 19,2-7; *Confes.* 7,5,7; R. JOLIVET, *Le problème du mal chez Saint Augustin*, éd. cit., p. 16 ss.

25. "Amisio boni mali nomen accipit". *De civ. Dei* 11,9 PL 41,325; "Nomenque hoc non sit nisi privatio boni". *De civ. Dei* 11,22 PL 41,335.

26. Cf. N. BLASQUEZ, *La idea de substancia en San Agustín* (Madrid 1968) passim.

27. *De n. boni* 6 BA, t. I. Trad. B. Roland-Gosselin (Paris 1949), p. 447; PL 42,554.

28. *De n. boni* 1 PL 42,551.

est donc l'aspect naturel de la réalité : il résulte autant de l'existence des choses que des attributs déterminés et de la perfection de la réalité. Le mal ne peut prétendre au rôle de co-principe causal du monde, car il ne présente qu'une spoliation de l'intégrité de l'être soit du bien. En parlant de la nature du mal, Augustin se réfère aux exemples concrets. La maladie n'existe qu'en tant que défaut de santé, l'infirmité n'est que manque d'intégrité du corps, la peur n'est qu'absence de courage et de calme<sup>29</sup>. Le mal n'est jamais un co-élément des qualités, mais une séquence de leur manque. Si le mal n'existe pas sans base de bien, l'existence du mal absolu («pur») est intérieurement contradictoire. L'existence d'un néant intégral est impossible. Les manichéens considéraient la matière et les ténèbres comme un mal absolu. Augustin polémisait avec ces opinions en démontrant que les forces de la nature (l'eau, le feu) et les êtres individuels (les animaux, les humains) présentent un bien positif<sup>30</sup>. Le feu est un bienfait pour l'homme malgré que l'incendie entraîne des désastres pour lui. De même, les autres forces de la nature constituent, en elles-mêmes, un bien, ce n'est que lorsque l'ordre naturel ou l'intégralité de l'être sont spoliés qu'arrive le mal.

Le bien est universel, mais, dans la sphère des êtres contingents, le mal est son corrélat. Le mal existe en deux variétés qui sont le mal ontique et le mal moral. Tout mal est un non-être relatif, une certaine disproportion axée sur la négation et le néant. Le mal ontique est un défaut involontaire et non intentionné, le mal éthique cependant est un guidage conscient et prémédité d'un être raisonnable vers le néant. «(...) Le péché ou l'iniquité ne soit pas un désir tourné vers des natures mauvaises mais un renoncement aux natures meilleures»<sup>31</sup>. Le mal éthique a donc une origine non ontique mais psychologique, sa source est dans l'abus du libre arbitre par une créature raisonnable. St. Augustin qualifie l'essence du mal moral de «mauvais emploi du bien»<sup>32</sup>. Ses analyses concernant les origines du mal autorisent à affirmer qu'il n'avait pas été porte-parole d'un optimisme naïf. Il admettait la réalité du mal, mais simultanément il considérait le bien comme primordial et fondamental.

29. *Contra ep. Manich.* 31,34 PL 42,197.

30. *Contra ep. Manich.* 1,31,34 PL 42,197. Cf. A. A. MOON, *The De natura boni of Saint Augustine*, éd. cit., p. 33-37.

31. *De n. boni* 34 BA, t. I, p. 477; PL 42,562.

32. "Malum est enim male uti bono". *De n. boni* 36 PL 42,562; "Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum". *De civ. Dei* 12,8 PL 41,355.

## 2. Les éléments du bien ontique

Les écrits de St. Augustin ne contiennent pas de définition du bien, ni non plus de distinction formelle des éléments composant le bien ontique. Néanmoins, beaucoup de déclarations indiquent qu'il liait le bien ontique à la possession d'une existence réelle, et d'une nature spécifiquement définie, aisi qu'au désir du bien en tant que but. Le bien se compose donc de trois éléments: 1.) existence, 2.) nature de la chose, 3.) actes de désir (d'amour).

Le bien ontique de toute chose commence par son existence. Le bien est un fait universel, et simultanément la valeur la plus essentielle. De là, St. Augustin déduit sa conclusion: «In quanti sumus - boni sumus»<sup>33</sup>. Nombreuses sont ses énonciations sur l'identité de l'existence et du bien; ces opinions se trouvent autant dans ses écrits de jeunesse que dans ceux ultérieurs. En voici les plus caractéristiques: «Si (la chose) existe, elle est bonne; si elle ressent un manque d'existence, c'est qu'elle n'est pas issue de Dieu mais du néant»<sup>34</sup>. «Tous cependant, par le fait même de leur existence, sont à bon droit dignes d'être appréciés; car, par le fait même de leur existence, ils sont bons»<sup>35</sup>. «Mais si on prive une chose de tout bien, elle ne sera plus de tout. (...) Donc, aussi longtemps qu'elle est, elle est bonne»<sup>36</sup>. Ces déclarations autorisent plusieurs conclusions. En premier lieu, elles confirment le caractère universel du bien ontique. Quoiqu'il y ait des êtres, même raisonnables, qui ne sont pas éthiquement bons, tout est bon cependant dans l'aspect de l'existence. L'existence elle-même est un bien fondamental de chaque chose, car elle conditionne l'acceptation de toutes les autres valeurs. Les énonciations citées indiquent également que St. Augustin s'opposait à la séparation de la valeur et de l'être réel. Vu qu'il considérait l'existence comme le bien fondamental de toute chose, il y a lieu d'interpréter son axiologie en tant que métaphysique du bien et non comme une phénoménologie du bien. Pour cette raison, il serait difficile de considérer l'interprétation phénoménologique de la nature du bien comme une continuation fidèle de l'augustinisme. L'antique penseur chrétien

33. *De civ. Dei* 12,3 PL 41,351.

34. *Contra ep. Manich.* 1,25,27 PL 42,191.

35. *De lib. arb.* 3,7,21 BA t. VI. Trad. F. J. Thonnard (Paris 1952) p. 363; PL 32,1281.

36. *Confes.* 7,12,18 BA, t. XIII, p. 621; PL 32,743.

liait le bien organiquement à l'être; Max Scheler cependant admettait un dualisme de l'être et de la valeur<sup>37</sup>. Dans l'interprétation des phénoménologiques, la valeur doit être autonome à l'égard de l'être tandis que, selon l'acceptio augustinienne, le bien résulte de l'être et de l'existence.

Tout en liant le bien à l'existence réelle, l'évêque d'Hippone tâchait d'expliquer la cause de leur union permanente. Pour lui, le bien réel, c'est-à-dire identique à l'être, est le seul bien authentique. La non-existence est négation et néant, et pourtant le néant ne peut contenir de valeur, c'est pourquoi on ne peut le choisir. À ce point de vue, l'homme qui voit son bonheur dans la non-existence, est dans l'erreur<sup>38</sup>. La non-existence, en tant que néant, ne peut constituer aucun bien, puisque le bien est une valeur positive. Tout ce qui existe, désire conserver son existence<sup>39</sup>. Chez les êtres doués de raison, le désir d'exister est conscient, les animaux sont guidés par leur instinct, le monde des végétaux et des êtres inanimés possède un désir naturel de conservation de l'existence. L'homme souhaite poursuivre son existence au même degré qu'il veut son bonheur, puisqu'il serait bien difficile d'être heureux ayant cessé d'exister<sup>40</sup>.

La nature des choses présente le second élément du bien ontique. Le concept de la nature était compris par St. Augustin de diverses manières, et notamment comme: la nature divine, le cosmos, l'essence des choses<sup>41</sup>. La nature comprise dans ce dernier sens, embrasse l'ensemble des caractères génériques des choses<sup>42</sup>. À ce point de vue, les termes: *natura*, *substantia*, *essentia* sont des notions synonymes<sup>43</sup>.

37. "Alle Werte (auch die Werte 'gut' und 'böse'), sind materielle Qualitäten, die eine bestimmte Ordnung nach 'hoch' und 'nieder' zu einander haben, und dies unabhängig von den Seinsformen, in die sie eingehen". M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle 1927) p. 12.

38. *De lib. arb.* 3,8,22 PL 32,1281.

39. *De civ. Dei* 11,26 PL 41,340-341.

40. Tam porro nemo est qui esse se nollit, quam nemo est qui non beatus esse velit. Quomodo enim potest beatus esse si nihil est". *De civ. Dei* 11,26 PL 41,340-341.

41. Cf. *De lib. arb.* 3,19,54 PL 32,1297; *Epist.* 11,3 PL 33,76; F. J. THONNARD, *Notion de nature chez Augustin*, "Revue des Etudes Augustiniennes" 11/1965/ p. 239-265.

42. Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse". *De mor. Manich.* 2,2,2 PL 32,1346.

43. "Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur". *De ver. rel.* 7,13 PL 34,129. Cf. N. BLASQUEZ, *La idea de substancia en San Agustin*, éd. cit. p. 38-40.

Ces mots déterminent les éléments essentiels de l'être, les plus durables et les plus précieux. C'est ce qu'exprime la phrase de St. Augustin: «Toute nature, en tant que nature, est bonne»<sup>44</sup>. Le bien est échangeable avec l'être, mais il peut être exploité pour des fins moralement mauvaises. La tragédie de la creature raisonnable consiste en ce que, par abus de la liberté, «elle corrompt cette nature, faite bonne»<sup>45</sup>. L'évêque d'Hippone, en motivant l'identité de la nature et du bien, insiste sur le fait que la dégradation de la nature de l'objet entraîne simultanément la disparition du bien. La mer houleuse est dangereuse («mauvaise»), mais la nature de l'eau est un bien ontique. L'élimination graduelle des propriétés de l'eau entraîne la perte de sa nature substantielle et simultanément, la disparition du bien<sup>46</sup>.

La nature des choses se lie à la possession d'une certaine forme qui, elle aussi, conditionne le bien ontique. Sur ce thème, voilà ce qu'Augustin écrit dans son traité *De vera religione*: «Aussi, même à supposer que le monde ait été fait d'une matière, cette matière a été tout entière faite du néant. En effet, même ce qui n'a pas encore reçu sa forme est, d'une certaine manière, ébauché pour la recevoir. Cette aptitude à la forme est un bienfait de Dieu, puisque sa possession est un bien. La simple aptitude à la forme est donc un certain bien et par conséquent l'auteur de tous biens, qui a donné la forme, a donné aussi la possibilité d'être formé. [...] Mais nul être ne réalise intégralement sa nature, sans l'intégrité de tous ses caractères spécifiques. Or, toute intégrité vient de celui d'où vient aussi tout bien. Donc, tout bien venant de Dieu, toute intégrité vient de Dieu»<sup>47</sup>. L'auteur réfère ici la théorie chrétienne du créationnisme et, en marge, il confirme l'union organique du bien ontique et de la forme des choses. La forme qui actuellement façonne la matière est un bien supérieur; la matière seule capable de prendre forme est un bien inférieur. Dans l'acception augustinienne du bien, on perçoit l'écho de l'antique formule grecque: la forme est acte et perfection<sup>48</sup>. Il est cependant malaisé de préciser la conception de la forme chez l'évêque d'

44. *Contra ep. Manich.* 1,33,36 PL 42,199. Cf. PLOTIN, *En.* VI, 7,25.

45. [...] sed eam, quae bona condita est, vitiat". *De gr. Chr.* 19,20 PL 44,370.

46. *Contra ep. Manich.* 1,33,36 PL 42,199.

47. *De ver. rel.* 13,36 BA, t. VIII. Trad. J. Pegon, (Paris 1951), p. 71, 73; PL 34,137. Cf. *Enar. in ps.* 102,8 PL 37,1322.

48. Cf. PLATON, *Phil.* 22b; ARISTOTE, *Metaph.* XIV / N /, 1091 b 29.

Hippone. E. Gilson suggère que le terme latin «forma» est une traduction du nom grec «idea». Il en résulte la nécessité d'interpréter la conception augustinienne de la forme dans le contexte de la théorie platonienne de participation. La forme des choses serait donc une participation aux idées éternelles de Dieu; grâce à cela, elle participe à la perfection de l'Absolu. Selon l'avis de Gilson, «idea, forma, species, ratio sont-ils finalement chez lui [Augustin] des termes synonymes»<sup>49</sup>. Il semble que St. Augustin, dans sa conception de la forme, ait uni des éléments aristotéliens et des éléments platoniens. Il est certain cependant qu'Augustin considérait la forme comme un facteur actif de l'être et qu'elle confère à l'être sa structure intérieure, sa perfection, son intégrité, ses caractères qualitatifs. Vu cette conception, de la forme, on arrive à comprendre la thèse de St. Augustin que la forme des choses est un facteur intégral du bien ontique.

La forme de l'être lui confère: le mode (*modus*), l'espèce (*species*) et l'ordre (*ordo*). L'action de la forme est interprété dans le traité *De natura boni*, comme la formation du bien ontique: «Là où le mode, la forme et l'ordre sont grands, les biens sont grands; où ils sont petits, les biens sont petits; où ils sont nuls, il n'y a aucun bien. Et donc là où ils sont grands, les natures sont grandes; où ils sont petits, les natures sont petites; où ils sont nuls, il n'y a aucune nature. En conséquence, toute nature est bonne»<sup>50</sup>. En parlant de *modus*, *species* et *ordo*, Augustin s'inspirait probablement des *Ennéades* de Plotin qui avait vu le bien de la chose en son unité, son espèce et son essence<sup>51</sup>. Toutefois, que signifient les termes mentionnés dans le *De natura boni*? Sans nul doute indiquent-ils l'action de la forme. L'un de ses effets est le *modus*, c'est-à-dire la limitation intérieure des perfections de la chose<sup>52</sup>. Un autre résultat de l'action de la forme est l'obtention par l'être de sa *species*. Ce concept a été employé fréquemment par Augustin, avec des significations diverses: une fois, il signifiait l'extérieur de la chose, sa «figure» et ses caractéristiques; une autre fois, il s'agissait de la nature intérieure de l'

49. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, (Paris 1949), p. 260. Cf. *ibid.*, p. 256-274. Certaines formulations de St. Augustin confirment la suggestion de Gilson; cf. *Confes.* 13,2,2, PL 32,329; *Div. quaest. oct. tr.* 46,2 PL 40,30.

50. *De n. boni* 3 BA, t. I, p. 443,445; PL 42,553.

51. PLOTIN, *En.* I, 7,2; E. BREHIER, *La Philosophie de Plotin* (Paris 1928), p. 91.

52. Cf. *De beat. vita* 2,7 PL 32,963; *Gén. ad litt.* 4,3,7 PL 34,299.

être, de son essence spécifique<sup>53</sup>. Le nom «species» compris en sa seconde signification, est synonyme du concept de forme<sup>54</sup>. Les deux termes —*species* et *forma*— ont la même signification que le «eidos» grec, il s'agit notamment de l'essence de l'être soit de l'ensemble des caractéristiques de l'espèce. Enfin, le terme «ordo» indique la finalité de l'être, comprise en tant que l'ordre intérieur de ses éléments composants<sup>55</sup>. La forme de la chose lui conférant «mode», «espèce» et «ordre», fait le bien de chaque être. L'importance du bien ontique dépend avant tout de la qualité de la forme, c'est ainsi que les êtres animés sont plus parfaits que les inanimés, les êtres raisonnables plus parfaits que les irraisonnables, et les esprits purs plus parfaits que l'homme<sup>56</sup>. La plus bas degré de bien est attribué à la matière amorphe, n'ayant pas de forme. Si cependant les manichéens considéraient la matière comme l'incarnation du mal, St. Augustin par contre, la voyait comme un bien ontique puisqu'ayant l'aptitude de prendre forme<sup>57</sup>.

Dans l'interprétation augustienne, l'existence réelle et la forme (la nature) des choses sont les éléments qui façonnent positivement le bien ontique. Selon l'opinion générale des hommes, chaque bien est lié au fait qu'il présente un objectif désirable pour quelqu'un. C'est ainsi qu'Aristote comprenait le bien, en le définissant comme *id quod est appetibile*<sup>58</sup>. Dans ses Ennéades, Plotin accepte cette définition du Stagyrite<sup>59</sup>. Chez St. Augustin, on ne trouve pas de répétition verbale de la définition aristotélicienne du bien, néanmoins, il lie souvent la notion de bien au fait de désir ou d'amour. Et voici une constatation caractéristique: «Avec cela, un bien qu'on n'aime pas, on ne saurait le posséder ou le connaître parfaitement: qui peut en effet apprécier un bien dont il ne jouit pas? Et il n'en jouit pas s'il ne l'ai-

53. *De ver. rel.* 11,21; 18,35; J. PEGOT, *Species, forma* dans: BA, t. VIII, p. 486-488; R.H. NASH, *St. Augustine on Man's Knowledge of the Forms*, "New Scholasticism" 41/1967/ p. 223-234.

54. B. Roland-Gosselin, en traduisant *De natura boni* (BA, t. I, p. 443) interprète le terme latin "species" par le mot français "la forme", ce qui n'est pas une traduction adéquate, puisqu'il s'agit plutôt de l'essence spécifique de l'être.

55. *Contra Secund.* 10 PL 42,586. Cf. W. J. ROCHE, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, "The New Scholasticism" 15/1941/ p. 350-376; E. GILSON, *op. cit.*, p. 186-187; A. A. MOON, *op. cit.*, p. 126-128, 169.

56. *De n. boni* 5 PL 42,553.

57. *De n. boni* 18 PL 42,556; A. T. RIPLINGER, *Prime Matter in the Philosophy of St. Augustine*, "Reality" /1962/, p. 51-70.

58. ARISTOTE, *Eth. Nic.* I, 1,1094 a 3.

59. Cfr. PLOTIN, *En.* I, 7,1; I, 8,2.

me : aussi ne possède-t-il pas non plus ce qu'il doit aimer, celui qui ne l'aime pas, bien qu'on puisse aimer sans posséder»<sup>60</sup>. Le bien ne peut se passer d'amour et cela concerne avant tout le bien éthique. L'amour est l'attribut inséparable du bien et, en un certain sens, il présente la source et la base de celui-ci ; la dynamique du bien est exprimée par la belle parole d'Augustin : «Charitas est radix bonorum»<sup>61</sup>. Toutefois, Augustin avait la conviction que l'amour s'adresse au bien déjà existant<sup>62</sup>. Le bien comportant en soi une réelle perfection, devient objet de désir. Le phénomène du désir et de l'amour est aussi général que le bien ontique. Tous les êtres désirent quelque chose : la matière veut la forme, les végétaux souhaitent prolonger leur existence, les animaux désirent se nourrir, l'homme veut atteindre les valeurs supérieures<sup>63</sup>. St. Augustin attire l'attention sur ce que l'amour humaine doit s'accroître conformément au rang du bien désiré. Aussi doit-on infiniment aimer le bien infini<sup>64</sup>. L'amour du bien, quoique secondaire par rapport à la valeur objective de celui-ci, constitue son attribut indispensable. Le bien ontique est toujours objet de désir.

### 3. La hiérarchie des biens

En affirmant le caractère universel du bien ontique, St. Augustin percevait simultanément l'extrême abondance de formes et de degrés de ce bien. Il insistait aussi sur ce que la hiérarchie des biens n'est pas une invention de l'homme, mais que par contre, elle a un caractère objectif et naturel. Il définissait le mal moral comme infraction à l'ordre naturel des valeurs et la vertu comme respect de cet ordre<sup>65</sup>. Quelle est donc la hiérarchie des valeurs ? Dans les oeuvres du penseur on trouve plusieurs classifications des biens. Elles sont plus ou moins développées, selon la problématique discutée. Dans le livre VIII du *De Trinitate*, il est question de Dieu en tant que vérité et

60. *Div. quaest. oct. tr.* BA, t. X. Trad. G. Bardy, (Paris 1952) p. 103; PL 40,24.

61. *De gr. Chr.* 1,20 PL 44,370.

62. "Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere", *Div. quaest. oct. tr.* 35,1 PL 40,24.

63. *Trin.* 8,3,4 PL 42,949.

64. *Sermo* 21,2-4 PL 38,138-141.

65. Cf. *De n. boni* 34 PL 42,562; *De civ. Dei* 12,8 PL 41,355; "Definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris". *De civ. Dei* 15,22 PL 41,467.

bien suprêmes; c'est alors qu'Augustin a distingué une riche échelle de valeurs<sup>66</sup> comprenant les types de biens suivants: les êtres inanimés (corps célestes, minéraux), les créatures vivantes (plantes, animaux), l'homme, créature douée de pensée, les esprits purs, enfin Dieu. La personne humaine, en tant qu'alliance de la matière et de l'esprit, joue un rôle crucial dans la hiérarchie des valeurs. Parmi les valeurs directement liées à la nature humaine, l'auteur distingue deux groupes: les biens vitaux et sensoriels qui servent le corps de l'homme, et les biens concernant l'âme humaine. Ceux-ci comprennent les biens esthétiques (la beauté, la poésie), ceux intellectuels (la science, la sagesse) et éthiques (l'amitié, la bonté). L'amour qui se situe plutôt au niveau surnaturel, est la couronne de toutes les valeurs.

L'homme est le point de repère de la classification des biens, présentée dans le *De civitate Dei*<sup>67</sup>. St. Augustin y a distingué trois types de biens, dont ceux extrinsèques, accidentellement liés à l'homme (*bona extrinseca*) sont estimés le plus bas, par exemple l'argent, les terres, la gloire, et les honneurs. Les biens servant directement le corps humain, telles la santé, la vigueur physique, l'agilité, les vicissitudes émotionnelles et sensuelles, appartiennent au second groupe. Ces valeurs ne présentent pas de mal, mais elles doivent être régies par les vertus de prudence et de tempérance<sup>68</sup>. Les valeurs vitales et sensorielles doivent être subordonnées aux valeurs spirituelles, ainsi que le corps — pars inferior de la nature humaine — est subordonné au bien de la personne. Il faut estimer avant tout les biens liés à l'élément spirituel de l'homme, donc les valeurs esthétiques, mentales et cognitives, éthiques et religieuses. Augustin fait remarquer que les valeurs spirituelles particulières ont un caractère partitif, ainsi les unes ne peuvent en remplacer d'autres. Et par exemple, la science n'observant pas les normes morales, conduit à la présomption<sup>69</sup>, aussi doit-elle être complétée par la sagesse qui confère à l'homme une lumière spéciale grâce à laquelle il s'élève des choses temporelles aux éternelles<sup>70</sup>. Dans la vie humaine, indispensables sont les vertus, habiletés morales positives et aptitudes à vivre une vie bonne, basée sur l'amour<sup>71</sup>.

66. *Trin.* 8-3-4 PL 42,949-950.

67. *De civ. Dei* 8,8 PL 41,232-233; 19,3 PL 41,625; P. DELHAYE, *Saint Augustin et les valeurs humaines*, "Mélanges des sciences religieuses", 12/1955/, p. 121-138.

68. *Sermo* 51,13,21; PL 38,345; *De bono matr.* 19-22 PL 40,388-392.

69. *Confes.* 10,23 PL 32,793; *De civ. Dei* 11,27 PL 41,823.

70. *Trin.* 12,15,25 PL 42,1012; *De lib. arb.* 2,16,41 PL 32,1363.

71. "Recta ratio est ipsa virtus". *De util. cred.* 12,27 PL 42,85.

L'échelle chrétienne des valeurs distingue en outre les valeurs s'unissant à la vie surnaturelle et qui sont : la foi, l'espérance, l'amour et le salut éternel<sup>72</sup>.

Le traité *De natura boni* comporte une typologie abrégée des biens. On y lit : «Toute nature est esprit ou corps. L'esprit immuable, c'est Dieu. L'esprit muable, c'est une nature créée mais meilleure que le corps»<sup>73</sup>. C'est donc un classement des biens à trois termes, fondé sur la distinction entre le monde de la matière et celui de l'esprit, ainsi qu'entre le monde des créatures et Dieu. Nous trouvons cependant un autre caractère dans la typologie des valeurs mentionnée dans le *De libero arbitrio*, au début de l'argument sur l'existence de Dieu, déduit de l'éternité de la vérité<sup>74</sup>. Augustin y signale trois niveaux d'existence : existence des minéraux (esse), la vie des plantes et des animaux (vivere), la pensée de l'homme (intelligere). On observe une différenciation pareille, mais plus ample, dans une autre opinion sur la vie de l'homme : «L'homme existe comme les arbres et les pierres, vit comme les plantes, sent comme les animaux, pense comme les anges»<sup>75</sup>. C'est là la constatation de l'existence de cinq niveaux de valeurs, et notamment : l'existence des êtres inanimés, la vie biologique des plantes, la vie sensuelle des animaux, la vie sensuelle et spirituelle de l'homme, la vie purement spirituelle des anges. Le bien suprême dont ce texte ne parle pas, est Dieu.

Les classifications des biens par St. Augustin, ci-dessus mentionnées, ont le plus souvent un caractère dichotomique. Ceci est dû à l'influence de la philosophie grecque classique : autant Platon qu'Aristote distinguaient un monde matériel et spirituel, sensoriel et mental, Dieu et la nature<sup>76</sup>. Le christianisme accepta ce dualisme en introduisant en plus le niveau de la vie surnaturelle. L'évêque d'Hippone, dans sa classification des biens, réunit les éléments grecs et les éléments chrétiens, en accentuant le rôle crucial de la personne humaine dans le monde des valeurs. Ses différenciations axiologiques étaient souvent dictées par des raisons pastorales, ainsi elles ne sont pas toujours entièrement correctes dans leur aspect théorique et mé-

72. *De civ. Dei* 19,4 PL 41,627.

73. *De n. boni* I BA, t. I, p. 441; PL 42,551.

74. *De Lib. arb.* 2,3,7 PL 32,1243.

75. *Sermo* 43,3,4 PL 38,255.

76. Cfr. F.-J. VON RINTELEN, *Deus bonum omnis boni*, dans: Aurelius Augustinus, éd. cit., p. 212-215.

thodique<sup>77</sup>. En tout cas, pour résumer, on trouve chez l'antique penseur chrétien la différenciation des degrés de valeur suivants: l'existence des êtres matériels, la vie biologique des plantes, la vie sensuelle et instinctive des animaux, la vie mentale de l'homme, la vie purement spirituelle des anges, la vie Divine. Augustin discutait plus amplement les valeurs liées à l'homme, en distinguant dans ce domaine les valeurs cognitives, éthiques, esthétiques et religieuses.

La typologie augustinienne distingue les valeurs «supérieures» et «inférieures». Une question se pose: quel est le fondement de l'estimation des biens en particulier. Dans les oeuvres du penseur, on trouve plusieurs critères d'appréciation. L'un parmi ces critères est le critère anthropologique: les diverses valeurs sont définies en relation à l'homme, ainsi ce qui est bien suprême pour l'homme, ne l'est pas pour l'animal<sup>78</sup>. Souvent, le critère ontologique se présente, délimitant le monde de la matière et celui de l'esprit. Les valeurs liées à la sphère de la vie spirituelle (vérité, bien, amour) sont classées comme supérieures aux valeurs de la vie biologique<sup>79</sup>. La durabilité ontique et l'immuabilité des valeurs est un principe apparenté d'estimation, aussi faut-il apprécier les valeurs spirituelles plus hautement que celles émotionnelles et sensibles<sup>80</sup>. Le corps matériel est «périssable», l'âme cependant est immortelle. Toute créature est soumise à la loi de mutabilité, Dieu seul est absolument immuable. Par conséquent, les biens spirituels et religieux, en tant que plus durables, sont ontiquement supérieurs aux biens matériels et biologiques, muables et de courte durée. Chez Augustin, on trouve également le critère d'ampleur de l'étendue des valeurs; dans cet aspect, il jugeait la cognition intellectuelle supérieure à celle par les sens<sup>81</sup>. Cette dernière est partielle, cependant la cognition par l'intellect est plus universelle. Un autre critère d'estimation des biens résulte, chez Augustin, de l'affirmation d'un eudémonisme modéré. Supérieures sont donc les valeurs qui donnent à l'homme plus de bonheur durable<sup>82</sup>. Dans cet aspect, il y a lieu d'apprécier les valeurs spirituelles comme supérieures aux valeurs matérielles et sensorielles. Celles-ci réjouissent l'hom-

77. Cela concerne surtout les confrontations des valeurs de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce.

78. *De civ. Dei* 19,3 PL 41,625.

79. *Op. cit.* 8,8 PL 41,231.

80. *De n. boni* 5 PL 42,553.

81. Ce critère est à la base de l'argument pour l'existence de Dieu déduit de l'éternité de la vérité.

82. *De civ. Dei* 8,8 PL 41,233.

me, mais ce sont les premières qui forment sa personne. Le dernier critère axiologique avait été emprunté aux stoïques, et ensuite il fut inclus dans le monde chrétien des valeurs.

#### 4. *Caractère de la théorie augustinienne du bien*

La théorie métaphysique du bien de St. Augustin, présentée en abrégé, permet cependant d'en tirer certaines conclusions. L'axiologie augustinienne est évidemment une expression d'optimisme, puisqu'elle constate le caractère universel du bien ontique. Le bien est une réalité primordiale, fondamentale et positive. Le mal, contrairement au pessimisme des Manichéens, ne possède qu'une nature privative<sup>83</sup>. Le mal ontique est un résultat des limitations liées à la contingence de l'être créé. Le mal moral n'est pas d'origine ontique, mais psychologique; il résulte de l'abus du libre arbitre. Cela concerne aussi l'ange déchu, dont la nature spirituelle est un bien ontique. La reconnaissance du fait du mal éthique préserve l'optimisme augustinien de la naïveté. Cet optimisme n'est qu'une apologie métaphysique de l'attitude de confiance adoptée par l'homme face au monde des valeurs qui l'environne.

Dans sa conception du bien, et en partie sous l'influence des Ennéades, St. Augustin refuse l'utilitarisme et l'hédonisme<sup>84</sup>. Cela se voit avant tout dans sa polémique contre le manichéisme, lorsqu'il établissait la différence entre le bien et l'utilité<sup>85</sup>. Ce qui est un bien objectif, n'est pas nécessairement utile à l'homme. Ainsi, les animaux sauvages possèdent beaucoup de caractères objectivement positifs (agilité, forces physiques) qui peuvent être dangereux pour un homme solitaire. La distinction entre le bien et le profit réapparaît dans les *Confessiones*. Nous y lisons: «Mais, dans les parties de la création, il y a certains éléments qui, par rapport à certains autres, ne conviennent pas, et pour cela sont estimés mauvais. Ces mêmes éléments conviennent à d'autres et sont bons, et en eux-mêmes ils sont bons»<sup>86</sup>. Cette énonciation confirme explicitement qu'Augustin était

83. Cf. A. VECHI, *L'antimanicheismo nelle Confessioni di Sant'Agostino*, "Giornale di Metafisica", 20/1965/, p. 91-121.

84. PLOTIN, En. VI, 7,25.

85. *Contra epist. Manich.* 1,34,38 PL 42,200; 1,37,43 PL 42,203.

86. *Confes.* 7,13,19 BA, t. XIII, p. 621,623; PL 32,743.

convaincu du caractère objectif du bien. Il voyait la source du bien dans la richesse ontique des choses et non pas dans l'estimation subjective ou l'avantage de l'homme.

L'évêque d'Hippone était le porte-parole du réalisme axiologique. Il considérait comme bien ce qui est lié organiquement à l'être, à son existence réelle et à sa nature définie dans son espèce. Les deux éléments composent les valeurs objectivement existantes, vers lesquelles se dirigent les actes de désir ou d'amour du sujet. Rintelen a observé judicieusement que la théorie de St. Augustin possède un caractère métaphysique et non phénoménologique<sup>87</sup>. C'est ce qui la distingue des acceptions idéalistes du bien qui apparaissent dans le néokantisme et, en partie, dans la phénoménologie. Scheler et Hessen, dans leurs théories axiologiques, se sont éloignés du parfait réalisme de l'évêque d'Hippone qui voyait le bien avant tout dans l'objet, son existence et sa teneur. Les représentants allemands de la phénoménologie avaient une autre conception de la valeur: ils insistaient sur le rôle primordial du sujet et ils admettaient le dualisme de l'être et du bien<sup>88</sup>.

Un trait caractéristique de l'axiologie augustinienne est l'accentuation du caractère qualitatif du bien. C'est une interprétation qui diffère essentiellement des nombreuses acceptions contemporaines considérant l'aspect quantitatif du bien comme son élément fondamental: nombre, dimensions, fréquence. L'acception quantitative du bien est sensiblement l'effet du scientisme et du néo-positivisme, fascinés par l'évolution des sciences mathématiques et naturelles. St. Augustin interprète autrement le bien; il voit son essence dans l'aspect qualificatif: possession de la forme, finalité de la structure de l'être, attributs spécifiques<sup>89</sup>. Le bien ontique est avant tout le «esse formatum». L'être est bon grâce à l'action de la forme qui, en formant la matière, lui confère son aspect extérieure ainsi que sont organisation intérieure. Dans cette acception du bien, on retrouve la continuation du platonisme et de l'aristotélisme qui considéraient la forme substantielle des choses comme leur richesse principale.

87. F.-J. VON RINTELEN, *art. cit.*, p. 209.

88. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (Halle 1927) p. 12-14, 266; J. HESSEN, *Wertphilosophie*, (Paderborn 1937) p. 31, 40, 45-58, 71-72. Il faut avouer que les deux auteurs ne proclamaient pas un subjectivisme de valeurs excessif, en admettant l'existence d'objets éléments du bien.

89. *De ver. rel.* 18, 36 PL 34, 137; *De n. boni* 3 PL 42, 553; F.-J. VON RINTELEN, *art. cit.*, p. 207-208.

L'axiologie de St. Augustin avait un caractère existentiel. Toutefois, ce n'était pas un existentialisme du type vu par E. Gilson dans la métaphysique de St. Thomas d'Aquin. L'Aquinat, en partant de principes systémo-métaphysiques, accentuait le rôle de l'existence en tant qu'acte de l'être. L'évêque d'Hippone évitait les schémas systématiques et les méditations spéculatives; il partait de l'analyse de l'existence humaine. Son existentialisme consistait dans l'alliance des considérations philosophiques concernant l'être et le bien, à la condition de la personnalité humaine. Il liait le bien à l'existence réelle de la chose, et sa nature spécifique, mais en même temps, il considérait le problème du bien et du mal en liaison avec l'existence humaine. L'existentialisme de la théorie augustinienne du bien se manifeste en son caractère anthropologique. On peut même parler d'un eudémonisme chrétien modéré, puisque le bien était analysé à travers l'*inquietum cor* de l'homme, cherchant le bonheur dans les valeurs transcendantes. L'existentialisme axiologique de l'évêque d'Hippone se manifestait également par l'emploi de la méthode du dialogue. C'était un dialogue de l'homme avec Dieu et de l'homme avec lui-même. La concentration intérieure de l'homme —intellectuelle et éthique— est la condition inéluctable pour qu'il aperçoive le bien du cosmos qui l'environne<sup>91</sup>.

En donnant une caractéristique de la théorie du bien ontique chez St. Augustin, il faut attirer l'attention sur son théocentrisme. Celui-ci se manifestait par de nombreuses affirmations que les créatures participent au bien en Dieu comme *Summum Bonum*<sup>92</sup>. La perfection de l'être créé dépend du degré de son assimilation au Bien Suprême primordial<sup>93</sup>. Les minéraux ressemblent à Dieu par le fait de leur existence, les organismes par la possession de la vie, les humaines par la possession de l'intellect et de la volonté. Le théocentrisme axiologique de St. Augustin est lié à la théorie de causalité efficiente exemplaire. Par rapport à la théorie des valeurs, on en trouve une illus-

90. Cf. A. SOLIGNAC, *L'existentialisme de Saint Augustin*, "Nouvelle Revue Théologique" 70/1948/, p. 3-19; F. KÖRNER, *Das Sein und der Mensch*, éd. cit., p. 26-30. Les deux auteurs, en parlant de l'existentialisme de St. Augustin, pensaient avant tout à sa conception de l'être.

91. En ce qui concerne la vérité, F. M. Sciacca en parle amplement et d'une manière intéressante, en analysant l'argument augustinien pour l'existence de Dieu, partant de l'éternité de la vérité. Cf. *L'Existence de Dieu*, (Paris 1951).

92. *De mor Manich.* 2.4.6 PL 32,1347; S. CONOLLY, *The Platonisme of Augustine's "ascent" to God*, "Irish Ecclesiastical Record" 78/1952/, p.44-53.

93. "Nemo enim dubitat quod sit ipse primitus bonus. Multis enim

tration dans l'énonciation suivante: «Ce n'est pourtant pas qu'il n'y ait en elle [en la créature] quelque ressemblance: qu'y a-t-il en effet qui, selon son degré d'être et selon sa mesure, n'ait une ressemblance avec Dieu, étant donné que toute oeuvre de Dieu est bonne (Eccli., XXXIX,21), pour cette simple raison qu'il est lui-même le souverain Bien? Donc, dans la mesure où tout être est bon, il possède, encore que très lointaine, une certaine ressemblance avec le souverain Bien; naturelle, cette ressemblance est droite et dans l'ordre; viciée, elle est mauvaise et perverse»<sup>94</sup>.

Augustin suggère que le fondement du bien ontique se trouve dans le fait du reflet des perfections de Dieu dans la nature des créatures. Toute chose Lui ressemble à un certain degré, mais c'est une ressemblance imparfaite et partielle. La diversité ontique et axiologique des créatures est grande, cependant chacune est un reflet du bien absolu de Dieu. En expliquant le fait de participation au Bien Suprême, l'antique penseur chrétien emploie une terminologie apparentée à la théorie platonienne de la *minesis*<sup>95</sup>. Plotin lui aussi expliquait la corrélation du Bien primordial (Unité) et du monde visible à l'aide des notions: modèle-copie<sup>96</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'affirmation que les créatures ressemblent à Dieu. Une telle ressemblance se réalise également dans l'homme qui, grâce à son intellect, est l'image de Dieu la plus parfaite de toutes les créatures<sup>97</sup>. Entre Platon et Augustin, à côté de convergences terminologiques, il y a cependant d'importantes différences de système. Le premier réduisait le bien authentique au seul bien des idées dont les choses visibles n'étaient que «copies». Le penseur chrétien s'éloigna du platonisme extrême en accordant aux créatures un bien réel. Les créatures sont bonnes grâce à la possession de l'existence et d'une nature.

---

modis dici res possunt similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, [...] aliae in quantum solum vivunt, quis ille summe primitus vivit, aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est". *Div. quaest. Oct. tr.* 51,2 PL 40,32.

94. *Trin.* 11,5,8 BA, t.XVI. Trad. P. Agaësse, (Paris 1955), p. 185; PL 42,991.

95. PLATON, *Timaios* 29a; *la République* VI, 508c-509b; D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, (Oxford 1951) p. 221-224.

96. PLOTIN, *En* I,7,1; 3,5,1; 5,3,13.

97. "Inqua ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contempatio praecellit. In hac enim et imago Dei est". *Contra Faust. Man.* 22,27 PL 42,418. Cf. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, (Münster 1927).

Chez l'évêque d'Hippone le réalisme axiologique s'allie au théocentrisme. Les créatures sont un bien ontique, mais simultanément, elles dépendent de Dieu en tant que cause efficiente, modèle et finale. «Il y a un bien simple, Bien en soi-même, grâce à qui tout est un bien et de qui provient le bien»<sup>98</sup>. Le bien des créatures lié à leur existence et à leur nature, vient finalement de Dieu en tant que leur cause suprême. La dépendance des créatures de Dieu fait que leur bien —autant dans l'aspect existentiel que dans l'aspect essentiel— est une participation *Summi Boni*<sup>99</sup>. Dans l'interprétation de St. Augustin, le théocentrisme axiologique n'enfreint ni la réalité ni l'authenticité du bien des créatures, il indique seulement leur contingence. Le bien ontique de l'homme et le bien du cosmos ne deviennent pleinement compréhensibles que lorsqu'on indique leur conditionnement transcendant. Le théocentrisme chrétien d'Augustin s'accorde harmonieusement, dans le domaine de la métaphysique du bien, avec un anthropocentrisme modéré, en lui conférant des fondements durables et une dimension eschatologique.

S. KOWALCZYK  
Katolicki Uniwersytet Lubelski

---

98. *Enar. in ps.* 26,8 PL 36, 203. Cf. *Doc chr.* 1,32,35 PL 34,32; cf. S. KOWALCZYK, *Dieu en tant que bien suprême selon l'acceptation de St. Augustin*, "Estudio Agustiniiano" 6/1971/, p. 199-213.

99. *Confes.* 13,2,2 PL 32,845; *De ver. rel.* 13,36 PL 34,137.



# La teoría del olvido en san Agustín y Freud

El simple enunciado de estas consideraciones puede levantar más de una sospecha acerca de su rigurosidad<sup>1</sup>. Por eso es necesario anticipar, antes de nada, que no se pretende afirmar la identidad de pensamiento entre San Agustín y Freud. Esto sería, sin más, un empeño absurdo. Solamente se intenta destacar que uno de los conceptos más fructíferos de la doctrina agustiniana sobre la memoria ha revivido en la psicología freudiana con tal intensidad que pasó a ser uno de los puntos básicos del psicoanálisis. Es curioso y sorprendente observar cómo, a lo largo de la historia, muchas ideas conquistadas por el hombre han perdurado bajo mil formas distintas, bajo los aspectos más insólitos, y han sido utilizadas de modos totalmente diferentes. En realidad, podemos afirmar que un conocimiento, un principio es válido,

---

1. La teoría agustiniana del "inconsciente" ha sido varias veces presentada. Gilson, por ejemplo, escribe: "le terme de mémoire signifie beaucoup plus que ce que désigne son acception psychologique moderne: le souvenir du passé. Il s'applique, chez saint Augustin, à tout ce qui est présent à l'âme (présence qui s'atteste par une action efficace) sans être explicitement connu ni perçu. Les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la *memoria* agustinienne sont ceux d'*inconscient* ou de *subconscient*, pourvu qu'on les élargisse eux-mêmes, comme on verra plus loin, jusqu'à inclure, outre la présence à l'âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l'âme d'une réalité distincte d'elle, et transcendante, telle que Dieu" (*Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, p. 135, not. 2).- Vid: MORAN, J.- *La teoría del conocimiento en San Agustín* (Valladolid, Archivo Agustiniano, 1961). HARTMAN, R. S.- The Epistemology of the "A priori" (A propósito del artículo "On the Distinction between the Analytic and the Synthetic" de Wild y Cobitz); *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1949), 731-736. CAYRE.- L' intuition intellectuelle dans la philosophie de saint Augustin: *L'Année Théologique* 8 (1947) 468-471. PLINVAL, G. de La dialectique d'Augustin: *Recherches et Débats*, 8 (1954), 219-238. MACCAGNOLLO, E. Appunti per una interpretazione di Sant'Agostino: *Sophia*, 23 (1955), 223-232. SAL, O. F. S. Criteriología y conocimiento natural: *Orthodoxia*, 16-17 (1947), 156-191.

históricamente, en la medida en que continúa dando frutos, aunque estos frutos no sean siempre los mismos. Es más, su capacidad fructificadora se mide por su capacidad diversificadora.

Los puntos en que San Agustín y Freud coinciden casi literalmente son: a) La defensa de una latencia psíquica, b) la fundamentación de esta latencia, en parte, sólo en parte, en una teoría del olvido, considerándolo como un ocultamiento, no como una desaparición total del campo psíquico.

Sabido es que, para Freud, lo latente, aquello que no está expresado en la conciencia, implica la existencia del inconsciente. Y el inconsciente constituye una de las tesis fundamentales de toda su doctrina. La confirmación textual en la que se relacionen recuerdo e inconsciente es fácil encontrarla: «Podemos aducir —escribe Freud— en apoyo de la existencia de un estado psíquico inconsciente, el hecho de que la conciencia sólo integra en un momento dado un limitado contenido, de manera que la mayor parte de aquello que denominamos conocimiento consciente tiene que hallarse de todos modos, durante largos períodos de tiempo, en estado de *latencia*; esto es, en un estado de inconsciencia psíquica. La negación de lo inconsciente resulta incomprensible en cuanto volvemos la vista a todos nuestros *recuerdos latentes*. Se nos opondrá aquí la objeción de que estos recuerdos latentes no pueden ser considerados como psíquicos, sino que corresponden a restos de procesos somáticos, de los cuales puede volver a surgir lo psíquico. No es difícil argüir a esta objeción que el recuerdo latente es, por lo contrario, un *indudable residuo de un proceso psíquico*. Pero es aún más importante darse cuenta de que la objeción discutida reposa en una asimilación de lo consciente a lo psíquico. Y esta asimilación es o una repetición de principio, que no deja lugar a la interrogación de si todo lo psíquico tiene también que ser consciente, o una pura convención. En este último caso, resulta, como toda convención, irrefutable, y sólo nos preguntamos si resulta en realidad tan útil y adecuada que hayamos de agregarnos a ella. Pero podemos afirmar que la equiparación de lo psíquico con lo consciente es por completo inadecuada. Destruye las continuidades psíquicas, nos sume en las insolubles dificultades del paralelismo psicofísico, sucumbe al reproche de exagerar sin fundamento alguno la misión de la conciencia y nos obliga a abandonar prematuramente el terreno de la investigación psicológica, sin ofrecernos compensación alguna en otros secto-

res»...<sup>2</sup>. Es decir, Freud, considera la conciencia como un estado eminentemente transitorio. Una percepción, por ejemplo, tiene una duración limitada en la conciencia. Las representaciones son conscientes en un momento dado, pero dejan de serlo en el inmediatamente ulterior, aunque puedan volver a serlo en determinadas condiciones. Pero, entre la primera expresión en la conciencia y su posterior evocación, no han desaparecido totalmente del psiquismo. Hemos de afirmar que estaban *latentes*, significando con ello que eran en todo momento del tal intervalo capaces de conciencia<sup>3</sup>. Los términos «inconsciente», «latente», «capaz de conciencia», se usan en este caso indistintamente<sup>4</sup>, aunque el término «inconsciente» tenga también otros sentidos en función de la represión. Lo inconsciente latente será propiamente lo preconsciente<sup>5</sup>. Cuando, en consecuencia, hable Freud del olvido, de los recuerdos de la memoria, de las omisiones, etc., recurrirá al supuesto de lo latente para dar razón de una multitud de experiencias. Así, al comprobar que muchos recuerdos de la infancia son aparentemente nimios, insignificantes, como el del individuo que refiere el haber tronchado una ramita de un árbol durante un paseo considerándolo su primer recuerdo de la infancia, Freud descubre que, en realidad, lo que sucede es que de la escena se evocan únicamente algunos elementos, permaneciendo otros en la retaguardia de la conciencia. Estos últimos han desaparecido para el sujeto y no puede hacerse los presentes. Pero los elementos que no aparecen en el recuerdo sólo han sido *omitidos*. «En el tratamiento psicoanalítico —confirma Freud— me ha sido posible descubrir muchas veces los fragmentos restantes del suceso infantil, demostrando así que la impresión, de la cual subsistía tan sólo un torso en la memoria, confirmaba, una vez completada, la hipótesis de la conservación mnémica de lo importante»<sup>6</sup>. Incluso estos elementos ocultos pueden emerger a través de un «recuerdo encubridor», que no debe su valor mnémico al propio contenido, sino a la relación del mismo con otro contenido reprimido»<sup>7</sup>. De ahí la posibilidad de que todos «nuestros recuerdos infantiles conscientes nos muestren los primeros años de nuestra existencia, no como fueron, sino como nos parecieron al evocarlos luego, en épocas poste-

2. FREUD, S., *Obras completas*. Trad. esp. Luis López-Ballesteros, (Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1948), vol. I, p. 1064.

3. *Id.* p. 1213.

4. *Id.* *Id.*

5. *Id.* p. 1214.

6. *Id.* p. 159.

7. *Id.* p. 165.

riores»<sup>8</sup>. Y al análisis de estas transposiciones, lagunas, omisiones, latencias, y su significado en la vida del individuo dedica Freud gran parte de su obra. En el tratado: *Psicopatología de la vida cotidiana*<sup>9</sup> analiza el olvido de nombres propios, de palabras extranjeras, de nombres y de series de palabras, de equivocaciones orales, de equivocaciones en la lectura y en la escritura, etc., etc. Todo ello se mantiene dentro de una misma línea doctrinal. Esto es, supone la existencia en el psiquismo de una multitud de contenidos que actúan en nuestras vidas, pero que permanecen ocultos, traspuestos a la vigilancia de la conciencia. El olvido, por lo tanto, no es una desaparición total de lo olvidado del campo psíquico, sino solamente una retirada de la conciencia, como un hundimiento sobre el que crecen nuevos datos, nuevas relaciones, nuevas vivencias, impidiendo, obstaculizando, bloqueando o transformando su evocación y su expresión posterior.

Si ahora nos fijamos en San Agustín y tratamos de seguirle desde los primeros análisis que hace de la memoria sensible, nos encontramos con que comienza haciendo destacar desde el primer momento en la actuación de la memoria una duplicidad paradójica, que determina inmediatamente su dinámica interna. «Recordar algo»<sup>10</sup> es «representar» conscientemente lo que con anterioridad había sido vivenciado por el sujeto. El recuerdo es un acto de la memoria. En cuanto tal, solamente se produce en la medida en que evoco, traigo a la plataforma de mi conciencia presente, una cierta «representación». Así, al recordar mi infancia, me la voy haciendo presente en sus distintas etapas, en sus distintas formas y momentos. También me hago presentes los lugares por donde transcurrió y las personas con quienes fue paulatinamente desarrollándose. Hay, desde luego, múltiples situaciones de las que ahora no soy capaz de reproducir ni el detalle más insignificante. Permanecen en una oscuridad total. Están ocultas en las zonas más profundas del espíritu. Para que se transformen en recuerdo expreso he de volverlas a la luz del aquí y ahora en que vivo, a la luz de la actualidad. Pero, a su vez, esta acción que consiste en traer algo de nuevo ante mí, no sólo es una actividad que me pertenece: «Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra: soy

8. *Id.* p. 167.

9. *Id.* p. 635.

10. RODRIGUEZ NEIRA, T. Sentido gnoseológico de la memoria en San Agustín: *Estudio Agustiniiano*, VI (1971), p. 372ss.

yo el que recuerdo, yo el alma»<sup>11</sup>, sino que además, lo que recuerdo, lo evocado, corresponde a mi campo vital, al radio de mi propia vida. Así distingue San Agustín este peculiar fenómeno psíquico de todos aquellos en los que, como en el imaginar, interviene también una actividad representativa.

Por otra parte, la evocación implica ausencia. No recuerdo lo que en este instante veo, toco y siento. Lo recordaré cuando ya no lo vea, ni toque, ni sienta. Es decir, cuando se haya ocultado en el fondo del alma. Pero esta ausencia no ha de ser absoluta. (La ausencia se refiere a una pérdida de la conciencia). Caso de ser absoluta, ya nunca sería posible el recuerdo. El recuerdo es, en consecuencia, para San Agustín, una ausencia «presente» de una presencia «ausente».

Esta propiedad es fácil de verificar: Supongamos que alguien quiere traernos a la memoria algo de lo que nos hemos olvidado. Nos irá proponiendo diversas cosas para intentar sugerirnos lo que no somos capaces de evocar. Sin embargo no acabamos de recordar lo que deseamos. Y nos damos cuenta de que aquello que intentamos recordar no es exactamente lo mismo que nos sugieren. No se trata, por lo tanto, de un olvido completo. El mismo discernimiento entre lo buscado y lo propuesto forma parte de un cierto recuerdo<sup>12</sup>, es decir, de una cierta presencia, de una presencia oculta, escondida, «ausente», que se hará «presente» al ser evocada.

Y lo mismo sucede en el reconocimiento del recuerdo. Es lo que nos «ocurre, escribe San Agustín, cuando vemos alguna cosa, recordamos ciertamente que la hemos visto alguna vez y aseguramos que la conocemos; nos esforzamos por recordar dónde, cuándo, cómo y con quién ha llegado a nuestra noticia. ¿Se trata de una persona? Buscamos también dónde la hemos conocido; y cuando ella nos lo recuerda, de repente, todo nos vuelve a la memoria como una luz, y sin ningún esfuerzo todo lo reproducimos»<sup>13</sup>.

Pero quizá haya algún aspecto, puede pensarse, en el que no se cumpla esta ley. Trátase, pongamos por caso, de la presencia que implicaría el recuerdo del olvido. Porque también me acuerdo de haberme olvidado muchas veces y en múltiples ocasiones. Mas, si el olvido es privación de memoria, ¿«cómo está presente en la memoria para

11. Conf. X, 16, 25.

12. *Solit.* II, 20, 34.

13. *Id. Id.*

acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarlo. No obstante, si es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta»<sup>14</sup>.

Acaso se diga que lo que retenemos es la imagen del olvido, no el olvido mismo, a la manera como retenemos las imágenes de las cosas que han impresionado nuestros sentidos, y por medio de ellas las recordamos. Pero en este caso volvemos a la misma dificultad, ya que, para que una imagen se grabe, es preciso que previamente esté presente la cosa misma de la que obtenemos la imagen. Y, si el olvido está presente en el recuerdo de su imagen, es preciso que con anterioridad el olvido haya estado por sí mismo presente. «Mas cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, siendo así que el olvido borra con su presencia lo ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea —aunque este modo sea incomprendible e inefable—, yo estoy cierto que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos»<sup>15</sup>. Luego, no nos queda otra solución, si admitimos que se da un recuerdo del olvido, que suponer su presencia en el sujeto para que efectivamente pueda ser recordado.

Observando la cuestión desde otra perspectiva puede hacérsenos comprensible la solución del problema. La verdad es que todo recuerdo directamente procurado, intentado, es una búsqueda. Y esta búsqueda llega a su cumplimiento cuando conseguimos la representación consciente de lo buscado. Esta representación consciente conseguida implica la presencia previa, anterior a la conciencia, de lo buscado. Gracias a esta presencia previa, por otra parte, somos capaces de identificar la realidad concreta como aquello que responde adecuadamente a las exigencias subjetivas en este campo. Por eso, la desaparición en el olvido no puede ser una desaparición total. Y el olvido mismo no es un borrarse absoluto, sino más bien un ocultarse. «No se puede decir, concluye San Agustín, que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado»<sup>16</sup>.

---

14. *Conf. X*, 16,24.

15. *Conf. X*, 16,25.

16. *Conf. X*, 19,28.

Este aspecto de la memoria abre precisamente la dimensión del inconsciente y su influencia en el desarrollo posterior de la personalidad. Si el olvido no significa desaparición total, y, sin embargo, representa una retirada de la conciencia presente, es que existe una forma de conservación previa a la conciencia, existe el inconsciente, o lo latente, lo que está en nosotros aunque no nos percatemos de ello. San Agustín habrá expresado de este modo una idea afortunada que alcanzará su pleno desarrollo en la psicología de hoy. «Sería imposible, se ha escrito, tener presente y abarcar en cada momento, en claras representaciones, el conjunto de nuestro pasado anímico, de todo nuestro saber, de todas nuestras experiencias, vivencias afectivas y valores a que hemos aspirado alguna vez. Es manifiestamente una forma de economía el hecho de que nuestro vivenciar esté organizado de tal modo que lo que hemos sentido, pensado, aprendido, querido y experimentado desde nuestra primera infancia se hunda en una región profunda del inconsciente y sólo una parte mínima de nuestro pasado sea consciente, esto es, se halle presente en las representaciones del recuerdo»<sup>17</sup>.

La tesis agustiniana tiene, desde luego, una extensión mayor que la que aquí se le da a la memoria en cuanto puramente experiencial. La memoria en San Agustín mantiene esta misma naturaleza aun en aquellas funciones que trascienden toda experiencia. Se refiere no sólo al pasado como pretérito, sino también al presente en tanto que vivenciado o susceptible de ser vivenciado. Comprende, de este modo, incluso aquello que por naturaleza tiene que estar en cierta manera presente aunque no haya sido todavía experimentado. Y esta es precisamente la razón de su diferencia con la teoría platónica.

Los términos con que Platón describe en el *Banquete* la presencia del objeto amado son muy parecidos a los que utiliza San Agustín para expresar la presencia de ese mismo objeto y la presencia del recuerdo. El amor, para Platón, se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia. No es sabiduría total, ni es ignorancia total. Y esta ignorancia, que no es un no saber radical, adelanta aquella sabiduría con cuyo logro conseguirá el sujeto satisfacer su necesidad. Si añadimos la teoría general del conocimiento como recuerdo, fácil será ir determinando el proceso ascensional del hombre, de modo que le sea posible acceder al ideal, a la Idea. A pesar de todo, Platón ne-

---

17. LERSCH, PH. *La estructura de la personalidad*. (Barcelona, 1966) p. 29.

cesitará recurrir, para explicar el punto de partida inicial, a una experiencia previa, a una vida anterior, supuesto que no tiene cabida en la doctrina agustiniana. Para San Agustín el recuerdo como fenómeno empírico implica ya una latencia. Pero, además, admite otras presencias latentes, ocultas, que son deducidas de un análisis de la naturaleza humana y que constituyen un elemento integrante de esa misma naturaleza.

Se podría pensar que la teoría del olvido y la idea de lo latente, de lo implícito, del inconsciente es una idea esporádica dentro del pensamiento agustiniano. Es necesario afirmar, sin embargo, que de ella depende su teología, su moral y su gnoseología. Bástenos desarrollar, para confirmarlo, algún aspecto de la autopresencia del alma con el fin de insinuar la amplitud de la problemática en la que, dentro de este terreno, se mueve San Agustín.

Comenzaremos por la distinción entre conocimientos «adventicios» y conocimientos «naturales», tal como la plantea el Obispo de Hipona.

Llámanse «adventicios» todos aquellos conocimientos que tienen su orden en el tiempo. Así, los conocimientos históricos, ya se trate de acontecimientos, de hechos, o de dichos pasados y que llegan hasta nosotros por ciertos vestigios en los que se conserva la huella de su paso, ya se trate de lo que sucede y es retenido en la memoria. De la misma índole son todos aquellos conocimientos que de alguna manera comienzan a existir en un momento determinado, bien sea por la enseñanza, bien por reflexión propia. También se incluye entre los «adventicios» el conocimiento sensible en general para el que se necesita la presencia del objeto o de su imagen, y todo aquello que de una manera u otra a él se reduzca.

Conocimiento «natural», sin embargo, es el que antecede a todo desarrollo y progreso en el tiempo, y nace con el hombre mismo, con la misma existencia. El objeto de este conocimiento no se percibe fuera, sino dentro. Ni el recuerdo, ni la comprensión en este caso se refieren a imágenes de realidades externas, sino a lo que se descubre en la intimidad<sup>18</sup>. Este conocimiento es previo a toda expresión en la conciencia, es inconsciente, aunque puede, naturalmente, manifestarse en la conciencia.

---

18. *De Trinit.* XIV, 8,11.

¿Se da efectivamente un conocimiento que revista estas características?

Pensemos en el conocimiento que el alma tiene de sí misma. «Nada tan conocido del alma, escribe San Agustín, como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente al alma como el alma misma»<sup>19</sup>. El alma humana siempre se recuerda, siempre se conoce y siempre se ama<sup>20</sup>.

La presencia del alma a sí misma, el autoconocimiento, es algo que pertenece a la misma naturaleza del alma. Cuando piensa en sí, retorna a su presencia mediante un acto inmaterial y reflejo. Cuando no se piensa, no podemos decir en verdad que informe la mirada de su pensamiento, pero se conoce como si ella fuera para sí su memoria. Es como un hombre que conoce muchas ciencias. Sus conocimientos están en su memoria. Sólo cuando reflexiona, cuando piensa en ellos, vuelven a la presencia consciente de su mente, lo demás permanece oculto mediante ciertas «escondidas noticias» que se conservan en la facultad de la memoria. Y el conocimiento que surge en la mente cuando el alma se comprende y se ve, no surge como si antes fuera para sí una desconocida —*nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit*—, sino que se conocía como se conocen las cosas que se conservan en la memoria, aunque no se piense en ellas<sup>21</sup>. Podemos decir sin contradicción que el alma humana se conoce antes de conocerse, de pensarse.

Tal vez se crea que el alma sólo se recuerda, sin conocerse, porque la noticia de una cosa cualquiera impresa en la mente, cuando en ella no se piensa, pertenece exclusivamente a la memoria. Pero sucede aquí de una manera parecida a lo que ocurre con el hombre entendido en música que, en un momento dado, se ocupa en resolver problemas de matemáticas. ¿Diremos acaso que, cuando piensa en las matemáticas, desconoce la música en la que es precisamente una autoridad? «Esto nos hace comprender la existencia en lo profundo del alma de ciertas noticias que salen a la superficie y se ponen en presencia del alma misma cuando en ellas se piensa. Entonces descubre el alma su conocimiento, su recuerdo y su amor, incluso cuando no se pensaba al pensar en otras cosas»<sup>22</sup>.

19. *De Trinit.* XIV, 5,7.

20. *De Trinit.* XIV, 7,9.

21. *De Trinit.* XIV, 6,8.

22. *De Trinit.* XIV, 7,9.

En los conocimientos «adventicios», ciertos cognoscibles preceden en el tiempo al conocimiento. Así sucede con las realidades sensibles existentes antes de ser conocidas, o los conocimientos de la historia. Otros, existen al mismo tiempo, como ocurre con la audición y el sonido. Y una vez realizado el conocimiento, el recuerdo latente en la memoria es anterior a las sucesivas representaciones mnémicas. No acontece así con el alma. Porque el alma no es para sí adventicia. Desde el mismo momento en que comenzó a existir, nunca dejó de recordarse, conocerse y amarse —*cum profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit*<sup>23</sup>.

San Agustín se da perfecta cuenta de que está introduciendo un nuevo concepto de memoria, una memoria de las cosas presentes mediante la cual el alma, por ejemplo, está siempre en presencia de sí. Una memoria que ya no es simplemente una memoria del pasado. «Así como con respecto a las cosas pretéritas se llama memoria a la facultad que las retiene y las recuerda, así, con relación al presente, cual lo está el alma para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma, para que pueda por su propio pensamiento conocerse y puedan así las dos realidades ser por el amor unidas<sup>24</sup>.

Una presencia en la memoria de parecida índole, un conocimiento natural, inconsciente, por tanto, es el que tenemos también de los primeros principios, de la Verdad, de Dios<sup>25</sup>.

El concepto de memoria se extiende, en consecuencia, según el pensamiento agustiniano, a todo lo que está presente al alma de una manera inconsciente o intemporal. Tratándose de la memoria sensible, ya lo hemos visto, también se da en ella una presencia inconsciente de un número indefinido de conocimientos. Es la característica fundamental de toda memoria. Pero, en la memoria sensible, esa presencia es temporal. Es presencia de objetos: imágenes, recuerdos, conceptos recibidos o formados en el tiempo. Están presentes al alma en la memoria, es verdad, pero no la han estado siempre. Han comenzado a estar en un tiempo determinado, aunque el alma misma no haya tenido conciencia de su incorporación.

Las presencias de lo que hemos llamado conocimiento natural son

23. *De Trinit.* XIV, 10,13.

24. *De Trinit.* XIV, 11,14.

25. *De Trinit.* XIV, 13,17.

de siempre, trascienden el tiempo. Son coexistentes con el alma. Desde que el alma es alma las tiene presentes a sí misma... San Agustín define estas presencias con un nombre técnico: *Nociones*. Y consisten en un conocimiento natural, a priori, en un recuerdo fuera del tiempo de ciertas realidades...

Es realmente sorprendente observar cómo una misma idea ha servido a Freud para elaborar una metapsicología, una psicología profunda, en busca de los procesos etiológicos que expliquen el deterioro mental, los trastornos psíquicos; a San Agustín, para fundamentar la teología, para descubrir la raíz del conocimiento humano, para acceder a la fuente de lo religioso y trascendente. El psicoanálisis sin el inconsciente carece de base. Las exaltaciones místicas de San Agustín sin la presencia oculta de la verdad en el interior, sin la presencia de los primeros principios en las profundidades oscuras y casi impenetrables de la memoria, sin una latencia de lo absoluto, que bien puede quedar soterrado en esa pura latencia, las expresiones místicas de San Agustín, sin esta hipótesis, serían en gran parte charlatanería y retórica. Tal vez no nos sorprenda tanto esta coincidencia, tal vez no nos llame tanto la atención el hecho de que San Agustín sorprenda una luz secreta en las reconditeces del espíritu, si podemos ver que una rama del psicoanálisis ha llegado a una conclusión parecida. Para Jung, por ejemplo, el conocimiento de sí, del inconsciente, de lo latente, conduce a la fundamentación de la experiencia religiosa: «A la cuestión de la experiencia religiosa sólo hay respuesta positiva si el hombre está dispuesto a satisfacer el requisito de riguroso autoexamen y autoconocimiento. Si cumple este propósito, que está al alcance de su voluntad, además de descubrir muchas verdades sobre sí mismo ganará una ventaja psicológica: logrará poner seria atención y tomar un vivo interés en sí mismo. Con lo que, en cierto modo, firmará ante sí propio una declaración de la dignidad humana y dará al menos el primer paso hacia la aproximación al fundamento de su conciencia, el inconsciente que es la fuente de experiencia religiosa que por lo pronto se nos ofrece. Esto no significa en absoluto que el llamado inconsciente sea cuasi idéntico con Dios o tome su lugar; es el medio en el cual, para nosotros, parece originarse la experiencia religiosa»<sup>26</sup>. Y en otra parte de la misma obra señala: «No son normas morales, por muy elevadas que sean, no profesiones de fe, por más que

26. JUNG, C. G., *Gegenwart und Zukunft*. (Zürich 1957). *Presente y futuro* (Buenos Aires 1963) p. 83.

ortodoxas, las que constituyen el fundamento de la autonomía y libertad del individuo; es única y exclusivamente la conciencia empírica, esto es, la vivencia inequívoca de una personalísima relación mutua entre el hombre y una instancia extramundana opuesta al «mundo y su razón»<sup>27</sup>.

Desde otras perspectivas y situaciones se ha llegado también al descubrimiento de lo que podríamos designar como dimensión típicamente agustiniana. Bástenos mencionar a Jean E. Charon: «El carácter necesario de la religión se impone como una búsqueda entrañada en la vocación profunda del hombre, una búsqueda de un mejor conocimiento de nuestra realidad interior, una busca de todos los nexos íntimos que relacionan a cada uno de nosotros con ese Ser del cual no somos al mismo tiempo más que una parte, por la representación consciente incompleta que nos hacemos de él, y que es, no obstante, un Ser enteramente solidario de nosotros mismos por intermedio de ese Yo inconsciente que hace de cada uno de nosotros un punto de convergencia de la totalidad del cosmos»<sup>28</sup>.

En los ocultos campos de la memoria descubre San Agustín las verdaderas raíces de la afirmación religiosa. No se trata de una consecuencia injustificada y caprichosa. Es una tesis rigurosamente formulada y defendida. Nuestra vida apetitiva, la tendencia a la felicidad, a la verdad, al ser, descansan, para San Agustín, en el correlativo objetivo del Bien, de la Verdad, del Ser, impresos en lo más profundo de nuestra naturaleza.

El mundo de los recuerdos latentes es más amplio, más profundo y complejo que el de las expresiones mnémicas. Y el olvido, tanto para San Agustín como para Freud, no significa una desaparición total del campo psíquico. Los enunciados están formulados en términos casi idénticos. La utilización, sin embargo, que de ellos se hace es completamente distinta. En uno, se desarrolla a nivel empírico-psicológico; en otro, metafísico-transcendente. Incluso hemos de afirmar la posibilidad de nuevos e imprevistos manejos que lleven estas mismas tesis a resultados imposibles de anticipar en estos momentos. La historia se nos ofrece como una dilatada tierra de cultivo donde las mismas

---

27. *Id.* p. 26.

28. CHARON, J. E., *De la Physique a L'Homme*, (Ginebra, 1964). *De la Física al hombre*, (Madrid 1967) p. 163.

semillas nos van proporcionando renovadas cosechas que mantienen al hombre despierto ante las múltiples posibilidades que frente a él constantemente se abren y se abrirán.

TEOFILO RODRIGUEZ NEIRA  
*Colegio Universitario de León*



# La persecución religiosa y la orden de san Agustín en la Independencia de Filipinas

## VI. LOS SUPERIORES AGUSTINOS ANTE LA INSURRECCION

Comenzamos el capítulo más importante de nuestro trabajo. A él vamos a dedicar atención preferente. El primer punto a tratar es la actitud de los superiores de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas ante el fenómeno de la insurrección.

En la visita que giró el Padre Provincial de los agustinos a toda la provincia de Manila, durante el mes de diciembre de 1897, recomendaba a sus religiosos «que procuraran guardar la mayor armonía e igualdad de miras entre sí, siendo cautos y prudentes en la conversación y trato con los extraños». Les invitaba, asimismo, a guardar cierta reserva, «de modo —decía— que no comprendan jamás nuestra manera de pensar, especialmente cuando se trata de asuntos de verdadera importancia relacionados con el estado actual de estas Islas o de las miras que pudiera tener el gobierno en tal o cual asunto, pues a veces una frase vertida ante personas que nosotros conceptuamos amigos, pudiera ser causa de graves perjuicios para nuestro buen nombre y del de la corporación a que nos gloriamos de pertenecer»<sup>1</sup>. Tal actitud no habría de cambiar con el tiempo. En cambio, la postura de los indígenas respecto a los agustinos no siempre fue benévola. En 1898 los sucesos se precipitaron de una manera vertiginosa. La provincia de Bulacán fue una de las más castigadas en principio, debido al virus separatista, y donde más profundas raíces había echado la masonería, merced sin duda a la proximidad y fáciles vías de comunicación con la capital de las Islas. A los agitadores revolucionarios, que gozaban —si creemos al P. Durán, testigo de los hechos— de

---

1. *Archivo Agustinos-Filipinos*, de Valladolid, núm. 1966.

protección oficial, nada les intimidaba ya. No contentos con haber asesinado villanamente, en marzo, al incansable párroco del pueblo de Malolos, P. Moisés Santos, prosiguieron su carrera criminal martirizando al bondadoso P. Hipólito Tejedor, también párroco, y de Santa Isabel.

Tan graves acontecimientos hicieron ver a los religiosos el aislamiento y abandono en que se encontraban en medio de la tempestad que se estaba desencadenando en torno a ellos. Firmes, sin embargo, en su fe y atentos a la voz del deber, permanecieron en sus puestos. A finales de mayo de 1898 la provincia de Bulacán, y más concretamente la estación del pueblo de Guiguinto, fue teatro de sangrientas escenas. Varios religiosos fueron objeto de una agresión brutal. Estaban esperando el tren que había de conducirles a Manila cuando, por una coincidencia fatal, al mismo tiempo que el tren se retrasaba, había al acecho de los frailes una turba de sicarios que habían prometido a las sectas degollar a todos en la primera ocasión. Acaudillaba a la turba el sanguinario Isidro Torres, sobre cuya conciencia pesaban ya muchos crímenes perpetrados durante la revolución del 96.

Los religiosos agustinos se hallaban totalmente ajenos a cuanto en torno suyo se estaba fraguando. En un momento dado, los agresores se abalanzaron sobre ellos y los cosieron a puñaladas. Poco después, los cadáveres eran horriblemente mutilados. Esto sería algo así como el prólogo sangriento de la tragedia que empezaba en todas las provincias del archipiélago.

Puestos a señalar aspectos generales de la persecución religiosa con relación a los agustinos, no deja de ser pintoresca la escena que nos cuenta el P. José Rodríguez de Prada a propósito de un tal «Adriano», katipunero y hechura de la misma piel del diablo, antes amigo y muy favorecido por los frailes. «Conocido de todos por su vida y milagros, parecíanos que debía tener parentesco con el antiguo Adriano de los primeros tiempos y perseguidor de la Iglesia»<sup>2</sup>. «Cuando menos lo esperábamos se nos presentó reventando de arrogancia, rodeado

---

2. El P. Prada debe ser perdonado por esta ingenuidad, queriendo comparar al infeliz insurrecto nada menos que con aquel gran emperador, del cual se ve que tiene escaso o nulo conocimiento. Frases como esta abundan en su relato "Memoria de un prisionero", como tampoco faltan en las de otros agustinos que nos han narrado sus peripecias en Filipinas durante los años de la revolución.

de soldados con bayonetas caladas requiriéndonos y haciéndonos saber que venía comisionado por Aguinaldo para que le entregásemos los dos millones de pesos que según denuncia del coronel Blanco, traíamos en las bandas». Palabras textuales. Oír esto y soltar todos una carcajada fue una misma cosa, lo cual no agradó a nuestro prohombre, que bastante desconcertado continuó su perorata diciendo: «que no lo tomáramos a broma, que tuviéramos entendido que si ocultábamos la verdad, habríamos de atenernos a las consecuencias, pues tenía facultad para fusilarnos a todos. No satisfecho con cuanto ingenuamente le aseguramos, dio orden a sus soldados para que nos registrasen. La requisa fue tan minuciosa, que renunció a describirla, por no recordar acciones indecentes, como las que cometieron.

No contento con la insignificante cantidad de dinero que habíamos podido librar de las rapacidades anteriores, se apoderó de la poca ropa que aún teníamos, recibida la mayor parte de limosna, zapatos, camisetas, pañuelos, hasta calcetines usados... Por la noche y en nombre suyo (de Adriano) llegó otra embajada reclamando de su parte los relojes que habíamos escondido»<sup>3</sup>.

El prisionero del Katipunán se extiende luego en el detalle de mil peripecias. Cómo fueron llevados a juicio los religiosos porque negaron que no llevaban relojes consigo, y que lo que escondió en su pecho uno de ellos no era reloj, sino una reliquia del Beato Alfonso, de Orozco<sup>4</sup>. Los relojes habían ido a parar a manos de otros «cazadores» que llegaron antes que ellos. Desairados entonces decidieron llevarse los zapatos. Y como lo pensaron lo hicieron, con amenaza de despojarles también de la ropa que llevaban puesta.

Otro caso pintoresco dice relación con Gregorio Concepción, katipunero de los mismos gustos y deseos que el anterior. Nos lo cuentan al pormenor los que tuvieron la desgracia —o la suerte, según se mire— de conocerlo y tratarlo. En resumen es lo siguiente. Fuese por recomendación del falso capitán encargado de custodiar a los prisioneros, o por mandato del Katipunán, o bien por influencia de Felipe

---

3. J. RODRIGUEZ DE PRADA, *Memorias de un prisionero durante la revolución Filipina*, (Madrid 1901) p. 40.

4. El Bto. Alfonso de Orozco, escritor religioso, uno de los mejores ascetas agustinos de nuestro Siglo de Oro, predicador real y confesor de Felipe II.<sup>º</sup>, es venerado especialmente por los religiosos agustinos pertenecientes a la provincia de Filipinas por poseer ellos sus sagrados restos que se encuentran actualmente en su iglesia de Valladolid.

Buencamino<sup>5</sup>, o por simple capricho del presidente de aquel pueblo, que no era otro que el propio Gregorio Concepción, es lo cierto que tuvo para los religiosos, no corazón de hombre, sino entrañas de hiena. De estatura menos que mediana, color de aceituna, con las huellas indelebles de la sangre china, podría descubrirse en aquella figura un alma poco noble y un corazón duro, más accesible a sentimientos ruines, que a los generosos y humanitarios. Era un hombre— dice el testigo— que se gozaba viendo sufrir a los religiosos, les hacía la vida imposible y ni siquiera tenía compasión con los enfermos, mandando retirar el catre de la habitación que ocupaban para que todos durmieran en el suelo.

Cuando se le venía en gana enviaba un piquete de soldados, con fusil en mano y, «bayoneta calada», mandaba salir a los religiosos y les obligaba a limpiar el jardín, el patio, la calle, alegando que ellos eran culpables de tantas víctimas como habían caído, y por eso, «era justo y razonable que pagasen algo de lo mucho que sus crímenes merecen».

Se hizo excepción y se libró de aquellos malos tratos un religioso<sup>6</sup> al que consideraban amigo por haber intervenido en favor de dos sujetos de mala conducta, pero, como dice el cronista, éste era uno de tantos casos «en que casi todos nosotros habíamos intervenido para suavizar los rigores de la desgracia en los feligreses confiados a nuestro ministerio». Se ve que el cabecilla de aquel lugar no conocía bien a los religiosos que tenía bajo su control, tal vez porque pertenecía a otra provincia.

Así las cosas, el P. Manuel Gutiérrez, superior mayor de los Agustinos, escribió una carta al señor obispo de Macao, comunicándole que se dirigían a dicha ciudad cuantos religiosos habían podido huir de la persecución y de las manos de los insurrectos<sup>7</sup>. La dureza

---

5. Felipe Buencamino era un hombre avieso, de mala entraña, falaz y taimado; hábil en engaños y trapacerías para buscar amistades y arrimarse al sol que más calentaba. La verdad es que este personajillo no queda bien parado en las páginas de los cronistas, como puede verse en la citada obra del P. Prada, pág. 54.

6. A fuer de sinceros tenemos que confesar que se hizo una excepción con el P. Mariano, agustino recoleto, cura párroco de Moriones y colateral de Camilín, el cual se había interesado porque la Guardia Civil no fusilase a dos sujetos, reos ante el tribunal de un asesinato cometido en tiempos atrás. Con este religioso fueron más benignos los sicarios de Concepción.

7. La carta está escrita en latín y se conserva en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid, signada con el núm. 403.

de la persecución obligó a los religiosos a salir de las Islas y dejarlas en manos primero de los insurrectos revolucionarios y más tarde bajo el control y dominio comercial y político de los americanos. Cuando volvieron los frailes españoles, era ya tarde para empezar de nuevo una tarea de siglos. Aunque también es verdad que, si se perdió la lengua y muchas de las costumbres españolas en Filipinas en tan escaso tiempo, ello debía tener un motivo y causa más honda que la simple revolución. ¿No podríamos pensar que mucha culpa estuvo en los religiosos, sobre todo, en los religiosos de los últimos años de dominación española en las Islas, que no acertaron en el trabajo, ni trabajaron lo suficiente, y menos con organización y cabeza —salvas siempre excepciones— para dejar una huella y una impronta más profunda y duradera de lo hispánico?

Con la pérdida de Filipinas, muchos de los religiosos hubieron de ser repatriados. En el Archivo de Agustinos Filipinos de Valladolid se halla la relación nominal de los agustinos que tuvieron que abandonar las islas en el mes de marzo de 1900. Su número, según nuestros cálculos, ascendía a ciento noventa y uno <sup>8</sup>.

Aún nos quedan cuestiones importantes por dilucidar. Por ejemplo, cómo se comportó el clero secular con nuestros religiosos en tan crítica situación.

Para responder debidamente a la pregunta, hemos de referirnos por necesidad a la figura, tan nefasta como conocida, de don Gregorio Aglipay. De este hombre, y a propósito de este mismo tema que nos ocupa en el presente capítulo escribe un testigo: «Don Gregorio Aglipay, cuya orgullosa figura se ha destacado tan repugnantemente en todas las evoluciones del Katipunan, era en Vigan la sombra negra de los infelices prisioneros. De orgullo desmedido e intenciones aviesas, tronaba y se indignaba contra las caritativas personas que ofrecían ropas y comida a los agustinos prisioneros. Prohibió estrictamente a las Madres del Colegio establecido en aquella ciudad que les mandasen comida, y con un poco de escándalo de sus piadosas almas, los cautivos oyeron de labios del irreverente clérigo insultos groseros contra el Sr. Arzobispo Nozaleda y las comunidades religiosas <sup>9</sup>.

8. La relación se conserva en el citado Archivo vallisoletano signada con el núm. 445.

9. El testigo nos sigue diciendo cómo no estaba solo en tan baja tarea el cismático Aglipay, ya que era ayudado por otro sacerdote filipi-

La verdad es que Aglipay no veía con buenos ojos el que el pueblo filipino permaneciera fiel, en su inmensa mayoría, a los religiosos españoles. «Con interés que nada le honra —escribe Durán—, y guiado por indecorosas razones, mandó de párroco a Cervantes a un clérigo filipino llamado Agustín del Rosario. Incurrió éste en censuras eclesiásticas de las más graves y en manera alguna podía ejercer su sagrado ministerio, pero todo esto eran pequeñeces despreciables para la conciencia del titulado gobernador eclesiástico de Nueva Segovia ante el gustazo de quitar a los sacerdotes cautivos cualquier comunicación religiosa con el pueblo. Llegó Rosario a Cervantes, y después de hacernos desalojar del convento para ocuparlo él, díjonos terminantemente que en manera alguna podíamos celebrar misa en su iglesia»<sup>10</sup>.

Una de las religiosas que prestaban ayuda a los agustinos prisioneros del Katipunán, Sor M.<sup>a</sup> de la Coronación de Espinas, nos cuenta una anécdota de relativa importancia histórica, pero que es altamente significativa y nos dice bastante de los sentimientos de Aglipay para los religiosos perseguidos.

Eran las fiestas de Navidad y las religiosas habían recibido algunos regalos. Quisieron que participaran de los mismos los cautivos que estaban pasando estrecheces y necesidad extrema. Pero los soldados que custodiaban la prisión no permitieron la entrada en la misma a los criados de las monjas. Se presentan personalmente las religiosas y se las comunica que se trataba de una orden tajante del coronel Alejandrino. Acuden entonces al alto jefe del ejército insurrecto y éste les dice cómo no tenía nada que ver en aquel asunto más propio del Vicario Castrense.

El vicario castrense era nada menos que Aglipay; y con gran candidez escribe ahora Sor M.<sup>a</sup> de la Coronación de Espinas: «A la tarde se presentó Aglipay; nosotras, no creyéndole tan malo, ni que tuviera tan mal corazón, le contamos lo que pasó al mediodía y además el por qué tenían a los Padres en aquella habitación tan reducida. A todo se excusó, diciendo que él no sabía nada y que la cui-

---

no, katipunero, licenciado en Derecho, y que se negaba asimismo a reconocer la legítima autoridad del señor Arzobispo de Manila, actuando a su antojo como rector del Seminario y que se gozaba, además, molestando a los religiosos cautivos, pretendiendo el iluso arrancar de ellos la firma de adhesión al Katipunán. Véase: J. DURAN, "Episodios...", 167.

10. J. DURAN, *Episodios...* 190.

pa de todo la tenía el citado coronel Alejandrino. Nosotros le creíamos con cucharón y cuchara; éramos todavía inocentes, no le conocíamos bien, ni sabíamos la maldad ni el rencor que él guardaba en su corazón contra los frailes, como fuimos viéndolo después, cuando se quitó la máscara. Ni por esas excusas que él hacía, culpando al otro, le dejábamos de rogar que quitara a los Padres de aquella habitación, y que les volviera al Seminario: lo pedíamos, unas veces rogando, y otras llorando»<sup>11</sup>.

Al fin los ruegos de las religiosas y de otras personas consiguieron ablandar el corazón del cismático cabecilla de la rebelión religiosa, y los religiosos fueron sacados de aquella cárcel y alojados en el Seminario, donde contaban ya con habitaciones individuales y bajo la vigilancia del rector Don Cosme Abaya, sacerdote de más nobles sentimientos que el rebelde. Las caritativas religiosas pudieron ejercer con más libertad su misericordia con los cautivos lavando su ropa, proporcionándoles medicinas y sufragando los gastos de comida<sup>12</sup>.

De cómo soportaron los religiosos todas estas pruebas da claro testimonio otra religiosa, Sor Mercedes de la Ascensión, compañera de cautiverio y hermana de hábito de la anterior, en una emotiva narración.

Sor Mercedes de la Ascensión, residente en la Normal de Maestros del Santísimo Rosario de Vigan hasta caer prisionera del Katipunan, nos refiere cómo «en la noche del 12 de Agosto de 1898 nos reunimos en el convento de Laoag con unos sesenta PP. Agustinos, que era para alabar a Dios verlos no sólo resignados, sino alegres y con humor para reír y hacer reír reinando entre todos la mayor fraternidad y unión, como si todos fuéramos de una misma Orden, lo cual nos animaba y consolaba, edificándonos mucho las virtudes que les veíamos practicar. Después de la cena que presidió el Sr. Obispo, cual venerable padre rodeado de sus amantes hijos, nos retiramos a descansar.

Pero ¡qué!, no había pasado una hora cuando oímos a los padres que subían y bajaban las escaleras; mas nosotras no nos atrevíamos a salir del cuarto y preguntar lo que ocurría, ni a comunicarnos nuestros temores por no aumentárnoslos mutuamente, y estuvimos muy quietas reprimiendo los latidos del corazón. No fue pequeño el

11. SOR MARIA DE LA CORONACION DE ESPINAS. *Dos narraciones ejemplares*. (Manila 1900) 82.

susto que nos llevamos, pues creíamos serían los insurrectos que entraban en el pueblo; hasta el día siguiente que nos enteramos de que éramos mucha gente para sólo dos pontines de que se podía disponer, y que por ese motivo los superiores habían acordado que fueran por tierra hasta Bagui los padres jóvenes, los cuales teniendo que ir a caballo y pasar por muchos pasajes difíciles, sin pérdida de tiempo se marcharon del convento de Laoag hacia las once de la noche»<sup>13</sup>.

Cómo se comportaba por aquellos días el clero secular y cuál era la conducta que seguía, al menos en gran parte, respecto a los religiosos, nos lo dice nuevamente el testimonio ingenuo de la citada religiosa. No le vamos a copiar a la letra, pero sí haremos un resumen del mismo, pues creemos que es interesante e ilustra el capítulo que ahora nos ocupa.

Sor Mercedes de la Ascensión comienza por decirnos que el gobierno de Aguinaldo terminó por negar a los sufridos religiosos la comida, teniéndose que valer ellos mismos por medio de las limosnas que recibían de personas particulares, sobre todo, de la familia Arboleda, la cual no faltaba ni un solo día en el socorro de aquella apurada comunidad.

Pero resulta que las limosnas en dinero las tenían que recibir pasando primeramente por las manos del codicioso Gregorio Aglipay y por las de los sacerdotes que tenía a su servicio, rebeldes y cismáticos como él. Uno de ellos era el que hacía de párroco en la catedral de Vigan, por nombre Enrique, el cual se había hecho cargo de todo lo perteneciente al colegio de las religiosas cuando éstas se vieron obligadas a abandonarlo. Pues bien, al tiempo de dirigirse a él para pedirle lo más elemental, se negó redondamente y les remitió unas simples telas que era todo lo que poseía, según él, cuando todo el pueblo sabía que su familia se estaba vistiendo a cuenta de las monjas.

Ni que decir tiene que estas cosas causaban escándalo y dolor en todas las gentes de buena conciencia. El testimonio de la religiosa dice más adelante que apenas tenían trato con el capellán que les había mandado Aglipay, no tanto por lo mal que se comportaba con la comunidad, cuanto porque «nos dolía ver lo mal que se portaba con nuestros padres y hermanos».

---

13. SOR MERCEDES DE LA ASCENSION Y SOR MARIA DE LA CORONACION DE ESPINAS. "Relación de todo lo ocurrido desde que salimos de nuestro Colegio de Vigan y Tuqueparao hasta nuestra vuelta a Manila". (Manila 1900). 10-11.

Aglipay, contra la voluntad de las religiosas, envió dos muchachos que entraron al servicio de la casa, y que resultaron ser, además de holgazanes, curiosos y pequeños espías encargados de vigilar las entradas y salidas del colegio y las visitas que recibían las monjas.

No queremos descender a detalles como lo hace Sor Mercedes. Ellos iban a dejar en una situación bastante comprometida a nuestro protagonista, e iban a dar a nuestra narración un tono novelesco que deseamos descartar. Aglipay es acusado ahora de mantener conversaciones peligrosas con las muchachas; de atacar de una manera despiadada y furiosa al señor Arzobispo y a los frailes, a los cuales culpaba de todo aquel estado de cosas; de mantener una verdadera polémica con las monjas, a las que tachaba de «muy españolas y muy americanas».

Lo peor de todo era que muchos clérigos, por temor a que fueran despedidos de sus respectivas parroquias y puestos de mando en las mismas, muy cobardes en ocasiones, contemporizaban con el cabecilla de rebelión. En cambio, aquellas débiles monjitas llegaron a echarle en cara su pésima conducta seguida con los religiosos, a los que no permitía decir misa siquiera y a los que mataba de hambre, impidiendo por todos los medios el que personas piadosas, que nunca faltaban, se acercasen a ellos con donativos o con alimentos; llegándole a decir que era mejor que los fusilara a todos, dado el trato que estaban recibiendo<sup>14</sup>.

Pero no será sólo el testimonio de unas religiosas, las cuales han de contar las cosas de un modo ingenuo y piadoso, si bien con verdad y valentía, en conciencia y con la sencillez que las caracteriza en todas sus narraciones. Contamos, asimismo, con otros testimonios, no menos claros y elocuentes, y, para remate, nada sospechosos, ya que éstos provienen de los mismos jefes de insurrección, los más amigos de aquellos clérigos, que no deseaban otra cosa que arrojar del archipiélago a las Corporaciones Religiosas, a fin de que ellos tuvieran el campo libre y fueran dueños y señores de la iglesia filipina, como así lo pretendían el cismático Aglipay y sus seguidores<sup>15</sup>.

He aquí lo que nos refiere uno de estos cabecillas, miembro del Comité del Centro de Luzón. Es muy grande la plancha y el error

14. SOR MERCEDES DE LA ASCENSION: "obr. cit.", 15ss.

15. Sobre Gregorio Aglipay ha publicado un importante estudio nuestro amigo y compañero, P. ISACIO RODRIGUEZ, *Gregorio Aglipay y la Iglesia Filipina*, (Madrid 1965).

—viene a decir— que nuestro Gobierno ha cometido con ustedes (se refiere a los religiosos), y de ello está completamente convencido. Porque si los hubiera respetado dejando a cada cual en su parroquia, o dado que, hechos prisioneros al principio, los hubiera repuesto inmediatamente después de recobrada la libertad, otra sería hoy la suerte de Filipinas. Hoy tendrían en ustedes un poderoso apoyo, y sabios consejos en la expuesta contienda con los americanos. Pero como son tantos los insultos, tantas las vejaciones cometidas contra ustedes, habiendo, además, procurado desprestigiarlos ante el pueblo, ya no se atreve a dar el brazo a torcer, ni a desdecirse de lo dicho y hecho. Por otra parte, añade el testimonio, y esto es altamente significativo, cuenten con que los que más se oponen, los mayores enemigos de ustedes son los clérigos. El pueblo sigue apreciándoles como antes, ni pueden convencerle de las calumnias de que han sido objeto los frailes. Bien convencidos están todos de que no es verdad cuanto tratan de hacerles creer.

Y ahora la aguda observación del cronista: «Ya estábamos enterados y convencidos de quiénes eran nuestros principales enemigos; pero así y todo, es natural que recibiéramos con agrado confesiones como ésta, y de personas que, cual la citada, estaban bien enteradas de los manejos de los clérigos y de sus congéneres del Katipunán»<sup>16</sup>.

Un tercer testimonio pudiera ser el de la prensa filipina de aquellos días, y más concretamente el del periódico que se consideraba «leader» de la opinión pública: «LA INDEPENDENCIA». Apellidábase a sí mismo «Órgano del pueblo filipino, siendo en realidad solamente un «organillo», enronquecido por las pasiones más exaltadas y puesto incondicionalmente al servicio de la camarilla katipunera. Pues bien, un testigo de excepción dirá sobre el particular lo siguiente: «Este periódico (La Independencia) no dejaba de ostentar en sus columnas artículos literariamente buenos, pero ¡cuán malvados en su fondo!... Verdadero pozo Ayron, en él se sepultaban las verdades más augustas para dar cabida a las más insignes necedades. Eminentemente sectario, en él eran acogidas todas las falacias y mentiras con que los masonizantes de todos los tiempos han pretendido oscurecer el refulgente brillo de la verdad católica. Batallador incansable, incitaba al pueblo filipino a una guerra de exterminio, cuyo lema y bandera lo cons-

---

16. J. RODRIGUEZ DE PRADA, *Memorias de un prisionero*, (Madrid 1901) 83.

tituía la ruina absoluta del país. Y allá en el revuelto mar de las opiniones aparecía amenazadora y siniestra la descarnada figura del aniquilamiento de las energías filipinas, amenazando enterrar entre olas de cieno y lagos de sangre la idea del honor y el decoro de la justicia.

Versátil y tornadiza la opinión del citado periódico, hoy presentaba a los religiosos ante el pueblo como sus más aborrecibles explotadores y mañana los exponía a la consideración pública requisados en Manila y reos de grave delito ante los americanos, como auxiliares de la revolución. Exageraba un día a su antojo el odio inextinguible profesado por los filipinos a sus párrocos regulares, y a renglón seguido confesaba paladinamente la influencia grandísima de aquellos sobre los moradores de Filipinas, excitando a su gobierno a que redoblase la vigilancia en este punto. «Créanos, Padre, decía cierto día Joaquín Luna a un agustino, si antes hemos acumulado calumnias y exageraciones contra ustedes, fue sencillamente porque lo juzgamos indispensable para mermar el indiscutible prestigio que conservan ante el gobierno español y sobre todo ante el pueblo filipino». Y este Joaquín Luna, que no tuvo empacho ni rubor en hacer tales declaraciones ante los calumniados, era el verdadero director de «La Independencia», el que erigiéndose en paladín de la causa nacionalista, abría en su periódico espaciosísimas válvulas para dar salida a los enconos del sectarismo<sup>17</sup>.

---

17. J.DURAN, *Episodios...*, 197.

## VII. *La actitud de los religiosos*

En este capítulo hemos de referirnos a los agustinos que, más o menos, participaron en la emancipación del Archipiélago; los mismos que sufrieron «persecución por la justicia», como generosas víctimas sacrificadas por los insurrectos y tantos como fueron hechos prisioneros por el Katipunan. No olvidemos que la Provincia Agustiniense del Stmo. N. de Jesús de Filipinas tenía en aquella rica colonia, al tiempo de iniciarse la revolución tagala, al pie de 300 religiosos sacerdotes y otras tantas parroquias a su cargo, regentadas por ellos y en propiedad de los mismos.

Entre las víctimas que cayeron durante la persecución, contamos a los ejemplares y heroicos padres Francisco M. Girón<sup>1</sup>, Juan Tarrero<sup>2</sup>, Antonio Redondo<sup>3</sup>, Antonio Piernavieja<sup>4</sup>, Domingo Candenás<sup>5</sup>, Juan

1. El P. Francisco M. Girón era natural de Villagarcía de Campos. Después de estudiar gramática y humanidades en su pueblo natal, profesó en el colegio de Agustinos de Valladolid el 16 de octubre de 1833, cuando contaba 16 años de edad. Llegó a Filipinas en 1838. Ordenado de sacerdote en Manila, estudió el dialecto tagalo en Malabón. En 1893 lo vemos ya en Bigáa, hasta que le sorprendió la insurrección. Fue testigo de la horrorosa tragedia de Guiguinto, de la que salió milagrosamente con vida, como más adelante veremos; recibió del Gobierno de Madrid la Cruz de Carlos III por su heroica conducta en aquella ocasión. Vino a España después de la independencia de Filipinas, y estuvo luego dedicado a la enseñanza en varios colegios.

2. El P. Juan Tarrero había nacido en la ciudad de Palencia el 17 de diciembre de 1842. Profesó en el mencionado colegio de Agustinos de Valladolid el 6 de septiembre de 1863. Pasó al monasterio de Santa María de La Vid, recientemente conseguido por la provincia agustiniana de Filipinas, y en donde estudió la Sagrada Teología. Terminada su carrera eclesiástica, fue destinado a Valladolid como ayudante del maestro de novicios. Más tarde pasó al Archipiélago magallánico. Se hallaba al frente del pueblo de México al iniciarse la insurrección. Buen patriota, quiso avisar del peligro al general Monet, pero fue apresado por los rebeldes, que lo sentenciaron a muerte y lo fusilaron en la plaza pública el 2 de junio de 1898.

3. El P. Antonio Redondo era natural de Celada, Asturias. Profesó en 1854. El 58 arribó a Filipinas, siendo ordenado de sacerdote en la ciudad de Manila. Pasó a ejercer el ministerio pastoral a la región de Pampanga. Edificó iglesia y convento en los pueblos a él confiados. Hecho prisionero del Katipunan, en 1898, murió en Magalong, a causa de los malos tratos y mil penalidades que hubo de soportar en el cautiverio, el 30 de marzo de 1899.

4. El P. Antonio Piernavieja nació en Rueda, Valladolid, y profesó en el mismo convento que los anteriores el año 1853. Dos años más tarde arribaba a las Islas. En Manila recibió las sagradas órdenes. Impuesto en la lengua tagala, misionó en ella hasta el 1873, en que hubo de volver a España por motivos de salud. Repuesto, regresó a Filipinas, siendo des-

Zallo Echevarría y Urdagoitia <sup>6</sup>, Faustino Díez <sup>7</sup>, «los prisioneros de Tarlac»: Fermín Sardón <sup>8</sup>, Miguel Fonturbel <sup>9</sup>, Policarpio Ornia <sup>10</sup>, Clemente Ibáñez <sup>11</sup>; los prisioneros de Nueva Ecija: Deogracias Gar-

tinado a Cavite, donde le sorprendió la insurrección. Valiente y acendrado patriota, fue hecho prisionero por los agentes del Katipunan, y fusilado más tarde en las afueras del pueblo de Maragondón el día 28 de marzo de 1897.

5. El P. Domingo Candenás había nacido en la famosa ciudad toledana de Ocaña. También profesó en Valladolid el año 1881 y pasó a Filipinas el 1888. Destinado a las parroquias tagalas de Malate y Talisay, aquí le sorprendió la insurrección, cayendo prisionero y muriendo trágicamente el 28 de marzo de 1897 en compañía del citado P. Piernavieja y del Hermano Matías Rivero.

6. El R. P. Juan Zallo Echevarría y Urdagoitia nació en Ibarri, Vizcaya, y profesó de agustino el 1868. Desde el convento de La Vid fue destinado a Filipinas el 1873. Se ordenó en el convento de Manila y fue por algún tiempo misionero en Ilocos hasta el 1893 en que fue nombrado prior del convento de Manila, y Rector Provincial este mismo año por muerte del que lo era por oficio. En 1895 asistió al Capítulo General celebrado en Roma. Se encontraba en Ilocos, en el pueblo de Laoag, cuando cayó en manos de los insurrectos, que le sometieron a tremendas pruebas, a causa de las cuales murió santamente en la colonia de Santa Isabel, valle del Cagayán, el 28 de julio de 1899.

7. Este humilde religioso era natural de Baltanás, provincia de Palencia. Religioso agustino desde el 1887, pasó a Filipinas el 1891, en donde recibió las sagradas órdenes. Misionero en la Pampanga hasta el 1898, cayó prisionero y sufrió durante dieciocho meses un cautiverio que nos va a contar él mismo. Renacida la calma, el P. Faustino se quedó en el Archipiélago ejerciendo la cura de almas en Lubao, hasta su muerte, que ocurrió el 17 de octubre de 1917.

8. Hijo de la ciudad de Zamora, donde había nacido el 11 de diciembre de 1853, el P. Fermín Sardón vistió el hábito agustiniano en Valladolid el 26 de octubre de 1875. Cinco años más tarde pasaba a Filipinas. Ejerció el sagrado ministerio en distintas parroquias, hasta que el 10 de julio de 1898 fue hecho prisionero estando de Vicario provincial en la provincia de Tarlac. Recobrada la libertad, regresaría a España el 1901.

9. El P. Miguel Fonturbel, hijo de Quintanadueñas, Burgos, y profesó, como todos los anteriores, de Valladolid en 1878, estudiante asimismo en La Vid, partió para Filipinas el 1885. Ordenado en Manila al año siguiente, fue destinado a la provincia de Ilocos. Volvió a España el 1894 y en El Escorial explicó por algún tiempo sagrada teología. Vuelto al Archipiélago allí le sorprendió, a los pocos días de su llegada, la revolución. Fue hecho prisionero en Tarlac. Más tarde recobraría la libertad y entonces regresó a la Península. Murió en Barcelona a los 68 años de edad el 23 de marzo de 1929.

10. El P. Policarpio Ornia vio la luz primera en Felechés, Asturias. Se hizo agustino el 1879. Se ordenó sacerdote en la ciudad de Manila el 1886, pocos días después de su arribo al Archipiélago. Misionero en Ilocos, en Pidigan cayó en manos de los insurrectos y sufrió durísimo calvario. El P. Ornia habría de morir en Valencia de don Juan León, el 7 de enero de 1936, después de haber recorrido varias comunidades de España.

11. Natural de Pampliega, Burgos, el P. Clemente Ibáñez profesó en Valladolid en 1884. En 1891 pasó a las Filipinas. Misionero, como el anterior, en Ilocos, en San Juan de Guimbal, donde había edificado una hermosa iglesia y convento, cayó prisionero. Volvería a España y los su-

cía y Segundo Rodríguez, el P. Mariano Gil<sup>12</sup>, Rubín de Celis, Felipe Landáburu e Isidoro Prada<sup>13</sup>, Vicente Martínez<sup>14</sup>, Jesús Delgado<sup>15</sup>..., y tantos otros que hubieron de soportar una verdadera y auténtica persecución religiosa en aquellos días de la revolución filipina.

En la actuación de estos religiosos, cabe descubrir unas líneas comunes y otras más peculiares y específicas, debidas al carácter y espe-

---

periores lo dedicarían a la enseñanza en distintos colegios. Murió en Barcelona el 23 de septiembre de 1924.

12. De este eminente y famoso agustino vale la pena que nos detengamos y nos ocupemos más adelante, dándole alguna extensión a su memorable actuación y a lo que supuso en la insurrección katipunera. Aquí solamente diremos de él que había nacido en Carrión de los Condes, Palencia. Estudió primeramente en el Seminario de León y luego tomó el hábito agustiniano en Valladolid el año 1867. Llegó a Manila el 1873 en donde se ordenó de sacerdote. Celoso misionero, gran patriota, se encontraba en Tondo el año 1896 cuando descubrió la insurrección tagala. De regreso a España, amenazado de muerte, y puesta a precio su cabeza, murió en el palacio episcopal de Pamplona, siendo huésped del señor obispo de aquella diócesis, el día 11 de diciembre de 1919.

13. El P. Miguel Rubín de Celis era vallisoletano, de Castronuevo de Esgueva, y había profesado el 1865. El 69 llegó a Filipinas, donde fue ordenado de sacerdote, siendo destinado poco después a Nueva Ecija. Más tarde administró varios pueblos tagalos y se encontraba en el de Pullilan cuando cayó en manos de los revolucionarios. Se cuenta de él que admiró a los mismos carceleros por la paciencia y aun buen humor con que soportó el duro cautiverio. Murió el 31 de mayo de 1915. Era aficionado a la poesía y nosotros hemos encontrado en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid muchos papeles sueltos, manuscritos, conteniendo hermosos poemas suyos, casi todos ellos de inspiración religiosa.

En cuanto al P. Felipe Landáburu, diremos que había nacido en Berguenda, Alava, y profesado en Valladolid el 1882. Ordenado de sacerdote el 1889, año de su llegada al Archipiélago, fue misionero en pueblos tagalos, y capellán del ejército español en Manila. Padeció un largo y penoso cautiverio del que salió muy quebrantado. Regresó enfermo a España y, ya en ella, ocupó importantes cargos. Murió en Bilbao, a los 76 años, el día 17 de febrero de 1941.

Finalmente, el P. Isidoro Prada era natural del histórico pueblo de Villalpando, Zamora. Profesó a los 20 años en Valladolid el 1869. En Filipinas desde 1875, fue destinado a tierras tagalas. Se dice de él que fue tanto lo que sufrió durante el largo cautiverio, que todos creían vivía de milagro. En España fue algún tiempo rector del colegio de Valladolid, en el que murió santamente el 11 de febrero de 1915.

14. El P. Vicente Martínez era burgalés, del pueblo de Hontangas, agustino desde el 1886, se ordenó en Manila en 1893. Ejerció de cura de almas en la Pampanga, hasta que cayó prisionero el 1898. Recuperada la libertad, pidió voluntario para las misiones de China, donde llegó en 1901. Aquí trabajó con mucho celo y aplauso de los españoles hasta su muerte acaecida en Lichow el 27 de octubre de 1942.

15. Volveremos sobre este agustino. Era asturiano, de Tuiza, en donde había nacido el 25 de diciembre de 1872. Vistió el hábito agustiniano el 10 de septiembre de 1888. Arribó a las Filipinas en 1896 cuando aún no era sacerdote. Ordenado este mismo año estudió el dialecto ilocano, siendo enviado a Benguet el 1897. En enero de 1898 residía en Cervantes. Fue hecho prisionero en el pueblo de Tagudin a mediados de agosto. Fue uno

ciales circunstancias en que se encontraban a la hora de la revolución. Aquí nos vamos a ocupar brevemente de esta actitud y conducta común, para en el siguiente capítulo extendernos en los hechos particulares y hazañas de los más destacados.

A todos ellos sin excepción, les caracteriza una línea común de religiosidad y patriotismo. Las crónicas de la provincia agustiniana de Filipinas, los catálogos y necrologios que hemos consultado al tiempo de estudiar sus vidas, las memorias y narraciones de los protagonistas de sufrimiento y cautiverio, la misma prensa filipina, cuando tenía un rasgo de sinceridad, la española que se ocupó por aquellos días de nuestros religiosos, todos hablaron de estos «frailes españoles en Filipinas» con elogio y alabanza, con admiración y respeto.

Antes de la tragedia se les conocía como excelentes misioneros y párrocos en distintos puntos y pueblos del Archipiélago. Ni sus más encarnizados enemigos podían ocultar esta gran verdad patente a todo el mundo. El pueblo los quería, como hemos visto en el capítulo anterior y hemos de ver más concretamente en el siguiente. Los cabecillas de la insurrección en un momento de sinceridad, reconocen su gran virtud, su interés por el pueblo, sus trabajos en favor del mismo, el bien que habían hecho y seguían haciendo en el Archipiélago.

Tal vez lo que no les perdonaran era su acendrado patriotismo, en algunos hasta exagerado, si se quiere, y su valor ante el peligro y el sufrimiento. Pero estas virtudes las llevaban en la sangre, como españoles que eran, y españoles amantes de corazón de su patria.

No vamos a recoger la vida de cada uno de estos religiosos, ni relatar aquí sus muchos trabajos como misioneros en Filipinas y bienhechores de la sociedad. Sería volver a empezar nuestro estudio, y por eso es mejor remitirnos a las primeras páginas del mismo, donde queda señalada, con sus lacras y todo, la labor de los «frailes» en el Archipiélago.

En cuanto a su patriotismo, cuando relatemos los hechos más notables de estos hombres durante la revolución tagala, quedará patente a todos; y cómo se apresuraron a dar cuenta a la autoridad del

---

de los religiosos favorecidos por los cabecillas de la insurrección, como más adelante veremos. Recobró la libertad y regresó a España. Mas por poco tiempo, ya que fue destinado al Perú, donde ha permanecido hasta su ejemplar muerte en el convento de Lima. Hombre muy culto, literato y poeta, tiene publicados muchos artículos y poesías en distintas revistas propias y extrañas a la Orden. Se nos ha dicho que era un hombre muy venerado y querido en el Perú.

peligro que se cernía sobre España. Los ejemplos del P. Mariano Gil, descubridor de la gran conjura, y, sobre todo, del P. Juan Tarrero, asesinado en la plaza pública por querer avisar de la misma, es algo que no se ha hecho resaltar debidamente en la historia contemporánea española.

Derrotada España, hechos prisioneros los religiosos, unos supieron morir como auténticos héroes y, seguramente, como auténticos mártires y los más sufrieron un largo cautiverio, siendo la admiración de sus mismos carceleros, para seguir más tarde camino de la Península y allí esperar una oportunidad de embarque para América, o que se le abriera un colegio —muchas veces de mala muerte y de circunstancias— donde seguir ejerciendo una actividad sacerdotal y cultural.

Algunos, muy pocos, pudieron quedarse en Filipinas. Decimos muy pocos, porque la mayor parte de las parroquias que regentaban los religiosos pasaron al clero secular, y de este modo, no había ocupación inmediata para ellos en el país que descubrieran cuatro siglos atrás y civilizaran para la religión y para la cultura.

Lo que nadie podrá discutir a estos hombres es la paciencia y resignación estoica con que soportaron los 18 meses de cautiverio. En la cárcel siguieron siendo los mismos: bondad y caridad, y nunca predicación del odio y de la enemistad con los rebeldes que se levantaron con la victoria. Aunque, a decir verdad, los que se levantaron con el santo y seña fueron los americanos. Ya lo reconocieron muchos de los filipinos a los pocos días de firmarse la Paz de París. Lo lamentable es que durara tan poco tiempo España y «lo español».

De la claridad, veracidad y firmeza de ideas de los religiosos, tenemos el más claro testimonio en el final de su vida por parte de aquellos que murieron durante la revolución, o poco después, a causa de los sufrimientos soportados y enfermedades contraídas durante el cautiverio. Este fue el premio que recibieron por sus muchos desvelos. Y no se vaya a pensar en el pueblo filipino, el cual respetó y quiso siempre a los religiosos, sino más bien en los gobiernos, tanto de allende, como aquende el mar. Así, por ejemplo, se habló brevemente en los periódicos y se comentó en los círculos políticos la hazaña del P. Mariano Gil; pero luego se le dejó en el olvido, cuando tantas medallas y condecoraciones se conceden por menor motivo.

Otra de las notas comunes de los religiosos agustinos en Filipinas fue el afán que a todos ellos guiaba de promover el progreso y la

civilización del pueblo en que estuvieron de párrocos o misioneros hasta el día en que cayeron cautivos. Muchos de ellos levantaron Iglesia y Convento, como nos cuentan las crónicas de aquellos días y algunos, los más inspirados y avanzados, levantaron asimismo edificios públicos, como el Ayuntamiento y urbanizaron plazas y calles del pueblo o pequeña ciudad en que residían. Ellos fueron, en verdad, auténticos constructores de historia<sup>16</sup>.

Procuraron los padres apartar, siempre que pudieron, a los feligreses del vicio y del juego que los dominaba, ideando funciones religiosas y culturales, que les distrajeran de su primer modo de ser<sup>17</sup>. En ocasiones era el propio misionero —el mismo que es ahora objeto de nuestro juicio— el que costeara de su cuenta y riesgo los estudios a maestras y maestros, que luego habrían de ayudarle desde su puesto en las escuelas. Con lo que demostraban ser tan excelentes religiosos, como celosos párrocos y vigilantes pastores.

El amor a la patria que siempre demostraron tener los misioneros y que trataron de inculcar a sus cristianos, fue para ellos motivo de serios y graves disgustos. A la propaganda filibustera, respondían con la palabra, la pluma<sup>18</sup> y la acción. Quizá no falte quien afirme que esto se llama patriotismo, nacionalismo y no religiosidad. Y es cierto; pero creemos que nunca ha estado reñido el ideal patrio con el de la religión. Además que en nuestro caso, por encima de todo, tenemos al misionero, es decir, al predicador de la doctrina sana del evangelio, junto con el verdadero sentido del amor a España y con la defensa legal y justa de sus intereses en Ultramar.

---

16. El P. Manuel Díez Aguado, primer biógrafo del P. Tarrero, nos dice a este propósito que "prueba de ello es la completa urbanización del pueblo (Santo Tomás) que llevó a cabo el P. Tarrero, inspirado únicamente en el bien de sus habitantes; el hermoso puente de piedra que hizo levantar entre los barrios de San Matías y San Vicente, y una parte muy notable del Tribunal Municipal, que es obra de solidez y buen gusto" M. DIAZ AGUADO, *Misiones Católicas*, 14 de agosto de 1905; núm. 176.

17. Los religiosos se encontraban, por ejemplo, con que los naturales eran muy aficionados a la llamada "gallera", donde se jugaban los escasos pesos que poseían, dejando a la mujer e hijos sin comer. Entonces organizaban juegos y fiestas solemnes, o bien funciones de iglesia, tomando parte en ellas excelentes músicos y cantores, con asistencia del párroco, sin reparar ni en tiempo ni en dinero.

18. Del P. Juan Tarrero sabemos que era aficionado a la pluma. Poseemos algunos originales suyos, entregados bondadosamente por un familiar del gran misionero filipino y buen amigo nuestro, Don Pablo Tarrero, entre ellos una poesía inédita, de contenido religioso y no escasa de inspiración.

Pero, al llegar aquí, en los acontecimientos de la revolución filipina, uno no acaba de comprender ciertas cosas. Por ejemplo, la conducta que siguieron algunos oficiales del ejército español, a pesar de las admoniciones, avisos y advertencias que les hicieron con tiempo los misioneros. Evidentemente, tuvieron que menudear las deserciones y las traiciones, siguiendo en esto la imperdonable y vergonzosa huida del general Monet; lo que contribuyó en gran manera al desaliento en los jefes y oficiales que comandaban las provincias tagalas. Ya veremos en el capítulo siguiente lo que esto supuso para las fuerzas españolas destacadas en Tarlac. Lo que aquí conviene destacar y resaltar es el espíritu y el corazón de aquellos frailes agustinos —creemos sinceramente que lo mismo ocurrió con religiosos de otra congregación— que animaron constantemente a los soldados, estando siempre entre ellos, sin abandonarlos, como habían hecho quienes por obligación debían estar en primera línea, hasta que cayeron prisioneros para sufrir más tarde tremendas represalias<sup>19</sup>.

Y no se nos diga, con esto, que nuestros religiosos defendían un ideal político, más bien que un ideal religioso. Uno y otro iban unidos y hermanados en aquellos hombres que lo mismo cuidaban a un soldado herido, administrándole los sacramentos y atendiendo a sus necesidades materiales y de urgencia, que se despojaban de sus bienes para ponerlos al servicio de España.

Tal vez quien mejor supo comprender la actitud ejemplar de estos beneméritos hombres de España e hijos fieles de la Iglesia fue el pueblo filipino, al que no se le ha enjuiciado como se merece. Recorriendo las páginas de los historiadores que tratan el tema que nos ocupa, hemos visto, acá y allá, testimonios vivos de condolencia y de piedad por parte de los naturales para con sus pastores. En ocasiones, salieron en su defensa increpando duramente a los katipuneros, incluso haciendo frente a la amenaza armada, y no ocultando las lágrimas por el gran afecto que les tenían<sup>20</sup>.

---

19. El P. Durán nos pinta una página verdaderamente emocionante de la conducta seguida por los llamados "prisioneros de Tarlac". A su debido tiempo trataremos de resumirla, quitándole todo lo que tiene de sentimentalismo y tal vez de patriotería.

20. Esto ocurrió de un modo especial, con los padres Deogracias García y Segundo Rodríguez.

## VIII. PERSONALIDADES Y HECHOS DESTACADOS

En la actuación específica de los religiosos agustinos durante la revolución e independencia de Filipinas, debemos limitarnos a los más significados —los citados en el capítulo anterior—, ya que intentar el detalle de cada uno, aparte de que lo creemos innecesario y prolijo, nos habría de llevar a un capítulo demasiado extenso y en el que se habrían de repetir conceptos y hechos ya de todos conocidos<sup>1</sup>.

a. *R. P. Mariano Gil, descubridor del Katipunan*

Comencemos por este hombre singular y verdaderamente providencial. Un hombre que ha salido muchas veces en este estudio y que se hizo famoso en Filipinas y en España en los primeros días de la revolución de 1896. El fue el verdadero descubridor del Katipunan, el hombre al que amenazaron de muerte, poniendo precio a su cabeza, precisamente por eso: por haber prestado este gran servicio a la Religión y a la Patria<sup>2</sup>. El P. Mariano Gil tiene este gran mérito y ninguno como él podría mostrarse más orgulloso de su hazaña. Gracias a él, y a quien tuvo buen cuidado de recoger tales documentos secretos y guardarlos en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid, podemos nosotros ofrecer una página que tiene el interés de corroborar de viva fuente lo que ya sabemos por otros historiadores.

El P. Mariano Gil se encontraba en Tondo el citado año de 1896 cuando descubrió, de un modo impensado, la gran conjuración, verdadera masonería en Filipinas, la cual se proponía nada menos y nada más que el degüello general de los españoles y la independencia del Archipiélago. Su hazaña la recogieron todos los periódicos de España y —¡cómo no!— de Filipinas. Todos se hicieron lenguas de él y todos alabaron su postura. Más tarde, solamente siete años más tarde, el P. Gil moriría en una habitación del palacio episcopal de Pamplona, sin que apenas España advirtiera la muerte de uno de sus hijos más dignos de respeto. La hazaña nos la cuentan los cronistas de entonces y los historiadores posteriores, y todos ellos coinciden exacta-

1. Véase lo escrito en el capítulo anterior, al tiempo de hablar de la actitud de los religiosos agustinos en Filipinas.

2. Este es el momento de declarar que los documentos más valiosos de que nos hemos servido para este trabajo se los debemos al P. Mariano Gil.

mente en los mismos datos. Nosotros, valiéndonos de los mismos y, sobre todo, de los documentos citados resumimos el hecho a continuación.

Un indio apellidado Patiño, que ejercía el oficio de cajista en el periódico DIARIO DE MANILA, agraviado profundamente por una paliza que la habían propinado unos compañeros por diferencias surgidas con motivo de una cuota que debía abonar como socio del «KATIPUNAN», y que él se negaba a satisfacer, hubo de quejarse de este doloroso incidente a una hermana suya que residía en el colegio de Mandaloya. Al tiempo de contar a su hermana lo ocurrido, le dijo también el motivo que lo había causado y le explicó sucintamente la revolución que se estaba tramando contra los españoles. La hermana de Patiño, toda asustada, acudió a la superiora del mencionado colegio y le refirió en secreto cuanto su hermano le había contado. Ambas mujeres, más que asustadas, aterradas y acongojadas, hicieron partícipe del secreto al P. Mariano Gil, el cual les aconsejó que callaran de momento y que procuraran enviarle cuanto antes al cajista para que contestara a algunas preguntas que pensaba hacerle sobre el particular, asegurándoles que no tenían nada que temer ni por el muchacho ni por ellas mismas.

Y así fue. Patiño se presentó en la casa cural de Tondo. La labor que se le ofrecía al virtuoso agustino era difícil. Ante todo, debía vencer la desconfianza de Patiño, el cual, dándose cuenta de la enormidad de la trama revolucionaria, trataría de ocultar la verdad, con evasivas y con manifestaciones de ignorancia o despiste. Todo ello muy en conformidad del indio, pero que no se le ocultaba al celoso misionero.

La conversación duró bastante tiempo. Hubo momentos en que la resistencia del muchacho estuvo a punto de vencer la paciencia del agustino, el cual le sermoneaba cachazudamente y le halagaba con generosos ofrecimientos. En otros, Patiño se mostraba más expansivo; y era entonces cuando el P. Mariano tomaba buena nota de todo lo que le iba comunicando. De este modo, el día 20 de agosto del año citado, 1896, el P. Gil llegó a saber dónde se ocultaban los documentos que, como prueba fehaciente, delataban la revolución y los autores de la misma.

Con el precioso secreto en la mano; con el deseo que cabe suponer de recoger los papeles que iban a ser como el primer rayo de luz

que disiparía las tinieblas que envolvían a los gobernantes de Filipinas; con un gran sentimiento patriótico, el agustino, sin orgullo de ninguna clase, envuelto en un humilde hábito de monje, se lanzó a la calle, acompañado ahora del cajista, que se ha convertido en su confidente, sin pedir auxilio de ninguna clase, con el fin de evitar la promulgación del hecho, buscó al dueño de la imprenta del referido diario malinense, y penetró en el departamento de las cajas, ya de noche, y allí encontraron cuanto iban buscando. Recogidos los papeles que comprometían a no pocas personas, algunas pruebas litográficas de capital importancia, amén de algunos puñales cortos guardados en armarios de madera que hubo necesidad de descerrajar, el P. Mariano Gil llamó a los agentes de la autoridad y con la alegría del que ha cumplido con un deber, depositólos en sus manos, les dio minuciosa cuenta del hecho y del desarrollo del mismo, y se volvió a su convento tranquilo<sup>3</sup>.

A continuación, el autor del Katipunan hace un elogio del ilustre agustino y celoso párroco de Tondo, comparándole —tal vez exageradamente— con el P. Urdaneta, no tanto porque fueran iguales en importancia y hazañas, cuanto por la feliz coincidencia de ser los dos agustinos y como los dos conquistadores, en distintas épocas, del archipiélago de Magallanes. Para Castillo, el P. Gil es una figura de magnitud en las presentes circunstancias y a quien tanto el gobierno de Madrid como todos los españoles debemos inmensa gratitud. No es necesario que copiemos el párrafo, que, además, es extenso. Pero sí debemos apuntar lo que dice al final del mismo, a saber: que la misión que cumplió devotamente es la misión que de igual suerte y forma cumplirían todos sus compañeros de hábito y todas las Ordenes monásticas que vivían en Filipinas; y cuantos traten de decir lo contrario, o siquiera atenúen su mérito, fundándose en casos aislados y en el orden singular de los hechos, esos no dicen la verdad ni sienten lo que dicen, porque está en la conciencia de todos ellos que esto no tiene vuelta de hoja<sup>4</sup>.

Al final, parece que el historiador del Katipunan no está conforme con el silencio que se hizo en torno del P. Gil, pasadas aquellas horas de sensacional noticia y descubrimiento de la revolución. Para él, no sería verdad, lo que, años adelante, diría el autor del Ne-

3. J. M. DEL CASTILLO Y JIMENEZ, *ob. cit.* 32.

4. *Ibid.* 88.

crologio agustiniano, es decir, que hablaron todos con elogio del P. Mariano Gil. Este pudo volverse contento y hasta satisfecho, al estilo castrense, como se vuelve después de haber prestado un buen servicio. Pero esto no debieron verlo con buenos ojos todos aquellos que se decían amantes de la verdad. En primer lugar, los conspiradores quedaron al descubierto, y ya sabemos cómo lograron una fotografía suya y se la remitieron por correo a su propio convento con una amenaza de muerte<sup>5</sup>. Pero también quedaron descubiertos muchos españoles, masones y enemigos de la política patria, los cuales estaban en conexión directa con los cabecillas rebeldes, dispuestos a expulsar a todos los frailes de Filipinas para, de este modo, conseguir unos y otros su doble cometido: la independencia del Archipiélago y la descristianización del mismo.

Por eso Castillo dice muy bien que «el P. Mariano Gil volvió a su convento tranquilo y satisfecho después de haber descubierto la conspiración sin que tal hecho haya merecido una frase de gratitud, expresión de nobles sentimientos de ninguna autoridad; antes, al contrario, parece que en ciertas esferas causó fastidio y visible disgusto; pero el P. Mariano tiene los votos del pueblo y de la totalidad; y el pueblo es justo, que no egoísta<sup>6</sup>».

b. *P. Francisco M. Girón, un héroe desconocido*

La hazaña del P. Girón se hizo, asimismo, famosa en Filipinas. Contada por el propio protagonista y recogida por el historiador, nosotros la resumimos para nuestros lectores.

Encontrábanse en la cabecera de Bulacán algunos españoles, junto con varios religiosos agustinos, y entre ellos el P. Francisco M. Girón. Las fuerzas españolas de aquella zona se habían retirado, obedeciendo órdenes superiores, hacia Manila. Los rebeldes amenazaban con saquear los edificios públicos y matar a los españoles. Los agustinos y otros compatriotas decidieron buscar otro sitio más seguro. La fatalidad quiso que se retardara el tren más de dos horas. En la estación de Guiguinto, sin que fueran vistos de nadie, un grupo de sectarios

5. Dicha fotografía, en cuyos extremos lleva pintado un revólver y un puñal y debajo la inscripción en tagalo: "¡HORAS NO NA!" —que equivale a: "Vas a morir pronto"— se conserva en el Museo de Agustinos de Valladolid, según dejamos anotado en otro lugar de nuestro estudio.

6. J. M. DEL CASTILLO Y JIMENEZ, *o. cit.* 35

del Katipunán se lanzaron, bolo en mano<sup>7</sup> contra los indefensos religiosos y restantes españoles. La escena que siguió no es para describirla. Comenzaron los asesinatos por el señor Medina, el cual fue muerto en presencia de sus hijos, todos ellos menores de edad. Se dirigieron luego al P. Girón, el cual echando mano de un pequeño cuchillo que llevaba oculto entre el hábito, hizo frente a los asesinos, batiéndose luego en retirada y tratando de defender a sus compañeros que se disponían a morir sin ofrecer resistencia alguna. El P. Girón, con un esfuerzo sobrehumano, lanzóse contra el grupo de matones y lo disolvió como pudo, luchando él solo contra todos y recibiendo muchas heridas. Logró ganar la escalera que conducía al piso alto del edificio, y luego la azotea, desde la cual podía escuchar perfectamente los gritos y gemidos de las pobres víctimas que más abajo iban cayendo, una a una, sin que nadie acudiera en su auxilio. Nuestro religioso bastante hacía con reponer sus fuerzas y tratar de cortar la abundante sangre que manaba de sus heridas. Entre tanto, llegó el tren. El misionero daba gritos para ser escuchado por los viajeros. Pero nadie le oía. Subió entonces al tejado y dejóse caer desde lo alto a uno de los vagones. El revuelo y la alarma que se produjo fue enorme. El tren paró y demoró su salida. Los militares que en él iban bajaron rápidamente e inspeccionaron el lugar de la tragedia y también los alrededores de Guiguinto. Los cadáveres de los PP. Renedo, Sánchez y Vara aparecían horriblemente mutilados; el del señor Pastrana había sido atado a la cola de un caballo y conducido al bosque como trofeo de victoria; el del citado señor Medina fue arrojado al río próximo a aquel lugar. El P. Girón pudo ser atendido de sus heridas en el mismo tren y, de este modo, salvó la vida<sup>8</sup>.

c) *P. Juan Tarrero, o el patriota hasta lo sublime*

No menos heroica y admirable fue la acción del P. Juan Tarrero, al que ya hemos citado arriba.

Muy pocos días después de haberse consumado la tragedia de Guiguinto, se levantaron contra España, como un solo hombre, las

7. El "bolo" es una especie de espada corta, o mejor, de cuchillo que, de diversos tamaños, sirve para varios menesteres y es muy empleado en Filipinas.

8. El P. Bernardo Martínez, en sus "Apuntes", es extiende largamente describiendo con vivos colores la tragedia de Guiguinto y la hazaña del P. Francisco Girón. Cfr. B. MARTÍNEZ, *o. c.*, 511.

comarcas de Luzón más próximas a Manila, comenzándose entonces una serie de crímenes y crueldades que en ningún modo tienen justificación, si no es la de la propia revolución y en los primeros días de la misma.

El P. Juan Tarrero fue detenido el 31 de mayo de 1898 por las huestes del titulado «General del Centro de Luzón», cuando se encontraba en su parroquia del pueblo de México<sup>9</sup>. La verdad es que le tenían ganas los hombres del Katipunan a este excelente y ejemplar misionero. Porque ya en 1890 y 1891 había tronado desde el púlpito contra las reuniones clandestinas que tenían lugar en el pueblo de Arayat en casa de un tal Mariano Alejandrino. Y como quiera que el P. Tarrero, a la unción y verdad evangélica, unía una elocuencia nada común y una grave y expresiva fisonomía, los feligreses le hicieron caso y rehuyeron la compañía y doctrina de aquellos hombres sospechosos más tarde katipuneros de primera fila.

Le tenían ganas los hombres de Rizal y de Aguinaldo al P. Tarrero, porque su patriotismo le llevó en 1892 a denunciar ante la Guardia Civil a la partida de tulisanes, que, capitaneada por Mariano Llanera, iba sembrando el terror entre los habitantes de Nueva Ecija, Río Chico, Rinac de Caudaba y otros pueblos de Tarlac. La denuncia resultó del todo eficaz, hasta el punto de que el citado cabecilla y los suyos fueron detenidos y presos.

En 1894, el celoso párroco de Arayat fue trasladado al citado de México, más importante y mayor, donde prosiguió su campaña patriótica, a la vez que seguía siendo modelo de pastores de almas. En México había ya muchos afiliados al Katipunan. En la conjuración tramada por esta asociación y descubierta, como hemos visto, por el P. Mariano Gil, hallábanse comprometidos algunos feligreses del P. Tarrero, dos de los cuales, Maximino Nisón<sup>10</sup> y Ruperto Sacsamanan, fueron desterrados a las islas del Sur. Cuando se trató de levantarlos el destierro, el jefe de provincia pidió informes al agustino, y éste los dio en conciencia y desfavorables para los dos rebeldes.

Esto no se lo perdonaron nunca aquellos filibusteros que consiguieron volver a México, aparentemente arrepentidos, para fundar

---

9. Para la vida y hazañas del P. Juan Tarrero, puede consultarse, entre otros trabajos, el del P. A. DE LOS BUEIS, *La Propaganda Católica* (Palencia 1906) 233 ss.

10. En algunos lugares leemos "Hizón" no faltando quienes le dan el apellido de "Tizón".

poco después el «Comité provincial revolucionario», que preparó, en combinación con el de Tarlac, el levantamiento de 1898.

Ningún trabajo de aquel comité era desconocido para el P. Tarrero, el cual, enterado, finalmente, del próximo levantamiento general, se dirigió a San Fernando con el fin, eminentemente patriótico, de enterar de todo al general Monet. En el camino fue sorprendido por un grupo del Katipunan y le obligaron a volver a México. Nuestro agustino, previendo la tragedia, escribió una larga carta para el dicho general; con tan mala suerte, que no sólo no llegó a su destino, sino que el portador de la misma fue hecho prisionero también de los revoltosos. Leído el grave y urgente mensaje, preguntaron al P. Tarrero si le reconocía como suyo. Y como dijera que sí, le metieron inmediatamente en la cárcel, en la cual tuvo que soportar soeces insultos y toda clase de improperios. Allí le visitaron algunos cabecillas de la insurrección proponiéndole, como único medio de salvar su vida, que reconociese el nuevo gobierno de las Islas y la nueva bandera insurrecta. El P. Juan le contestó que la bandera de España ondearía siempre, ya en realidad, ya en símbolo, en suelo filipino; y que jamás reconocería la del Katipunan, contraria a Dios y a España. Idéntica proposición le hicieron dos clérigos indígenas, coadjutores del celoso párroco de Tondo, y la misma respuesta encontraron. Desde este momento, el P. Tarrero estaba ya sentenciado<sup>11</sup>. En otra ocasión quisieron obligarle a que bendijera la mencionada bandera tricolor del Katipunan, pero nuestro agustino se negó en redondo<sup>12</sup>.

Aquel rotundo no a todo lo que sonaba a revolución katipunera y odio a España fue suficiente para que se le formara el «sumarísimo», bajo la presidencia del inquieto y astuto Bañuelos —uno de los famosos picapleitos que tanto abundan en Filipinas— y fuera sentenciado a muerte. Al conocerla el P. Juan, parece que musitó: «Si la única razón por la que se me condena es la práctica de las virtudes cristianas y mi amor a España, acato la voluntad de Dios ofreciéndola en holocausto de su amor y una vida pasajera a cambio de otra gloriosa e inmortal»<sup>13</sup>.

11. A. DE LOS BUEIS, *La Propaganda Católica* (Palencia 1906) 282.

12. El P. Bernardo Martínez dice, a este propósito, del P. Tarrero que "era un hombre muy religioso, muy creyente y exagerado, si se quiere, en su amor a España, si es que en el patriotismo puede admitirse alguna exageración. Mas no pertenecía a esos espíritus exaltados cuyas imprudencias empuñan y desvirtúan las más hermosas manifestaciones del patriotismo" B. MARTÍNEZ, *Apuntes Históricas*, 513.

13. J. RODRIGUEZ DE PRADA, *Memorias de un cautiverio*, 76.

El P. Tarrero, sereno, casi sonriente, según nos cuentan los cronistas, se encaminó a la plaza pública. Al llegar a ella, miró al pueblo que le rodeaba en silencio y conmovido dirigió unas palabras de amistad al principal causante de su muerte —Maximino Nizón— y, postrándose de rodillas, esperó a que sonaran los disparos. Murió el 2 de junio, a las seis de la tarde, de aquel histórico 1898.

d. *El P. Antonio Redondo, o la soledad en el cautiverio.*

Con la muerte del P. Tarrero, terminó la serie de asesinatos cometidos contra los religiosos agustinos de Filipinas; pero no terminó la irremediable partida de otros varones justos y buenos que murieron en el cautiverio y como consecuencia del mismo.

Uno de estos sacerdotes ejemplares españoles fue el P. Antonio Redondo, muerto a consecuencia de los muchos padecimientos físicos y morales que hubo de soportar durante la larga prisión. Murió en la soledad más espantosa, pues a nadie le fue permitido recoger sus últimas palabras ni llevarle un poco de consuelo. Era un venerable anciano, y su nevada cabellera no inspiró compasión alguna. El cronista se duele de esta crueldad. Fue abandonado en un poblado cerca del monte Arayat, y allí fue extinguiéndose poco a poco su vida, hasta que, extenuado del todo, murió el 30 de marzo de 1899<sup>14</sup>. Lo más doloroso para el venerable anciano era verse perseguido y aun atropellado en Magalang por un sujeto a quién él había sacado meses antes de la cárcel y librado de un tan merecido como justo destierro de las islas. Se apellidaba «Consungi» y era a la sazón presidente del citado pueblo.

c. *P. Antonio Piernavieja, o el hombre legendario en Filipinas.*

Es cierto, el P. Piernavieja se hizo célebre y casi legendario en el archipiélago magallánico. Por eso lo traemos aquí y lo destacamos en este capítulo en el que estamos dando algunos nombres de religiosos y relatando sus características y hechos más notables. La redac-

---

14. B. MARTINEZ, o. c. 516. Debemos hacer notar que cuando hablamos de los sufrimientos y penalidades soportadas por los religiosos españoles no queremos hacer responsables de ellas al pueblo filipino. Al contrario, es de justicia destacar la conducta ejemplar de muchas personas que procuraron por todos los medios, incluso con peligro de muerte, ayudar a los religiosos.

ción se la debemos al autor del *Katipunan*, José M. del Castillo y Jiménez.

Este autor nos cuenta cómo el P. Piernavieja ocupaba entre los cautivos un puesto honorífico —«puesto eminente del obispo», según leemos en el texto—, a cuya dignidad había sido elevado por arte y gracia del gobierno rebelde. Esta condición de privilegiado, que otros cronistas niegan achacándolo todo a bulo de los mismos insurrectos<sup>15</sup>, parece que la aprovechaba para enterarse de cuanto hacían los rebeldes: planes que intentaban, refuerzos con que contaban y proyectos del general Aguinaldo, su protector. Todas estas informaciones las enviaba, por medio de un leal servidor, a los superiores y autoridades del Archipiélago, diciéndoles al mismo tiempo cuál era el punto más estratégico para que el avance de las tropas españolas constituyeran y obtuvieran la más completa victoria sobre las del *Katipunan*. Pero estos servicios costaron la vida al anciano agustino, que fue condenado a morir de hambre y de sed en medio de una sementera y amarrado a un árbol, bajo un sol ardiente que abrasaba los campos y envenenaba la sangre<sup>16</sup>. Parece ser que después de muchas horas de sufrimiento fue rematado a tiros en el campo de Maragondon el día 28 de marzo de 1897.

f. *P. Domingo Candenas, o el defensor del pueblo.*

El de Ocaña se encontraba en Talisay, ejerciendo su sagrado ministerio, cuando fue hecho prisionero en los primeros días de la insurrección caviteña. En una relación inédita de los sucesos ocurridos en el pueblo citado se nos cuenta también el fusilamiento del P. Candenas.

Talisay, por su proximidad a Cavite, había sido atacado y saqueado en repetidas ocasiones; lo cual obligó al P. Candenas a salir en busca de refuerzos para tranquilidad de todos y defensa del pueblo. Según la relación el misionero regresó a Talisay en un sábado,

---

15. El P. Bernardo Martínez es uno de los que niegan que el P. Piernavieja fuera tratado con cierto privilegio y que el general Aguinaldo le hubiera permitido recorrer la provincia de Cavite en plan de prelado, sustituyendo al señor obispo; antes, por el contrario, dice textualmente que “todo es falso, pues los redujeron (a los prisioneros) a muy estrecha prisión, tratándolos con satánico desdén y siendo objeto de indecibles crueldades, que iban en aumento a medida que aumentaban las ejecuciones de los comprometidos en la insurrección” (B. MARTINEZ, o. c. 515).

16. J. M. DEL CASTILLO Y JIMENEZ, *El Katipunan*, 346.

3 de octubre de 1896, con una compañía, mandada por el capitán Crespo. La quietud y la calma habían renacido en el corazón de todos los moradores desde que se supo la llegada del bondadoso agustino. Pero he aquí que en la mañana del 7 del mismo mes se divisaron en diferentes lugares grupos de hombres armados, insurrectos sin duda, que bajaban del monte Sungay. Al poco rato, tres o cuatro «taos», o vigilantes de los senderos, avisaron de que se acercaban grupos numerosos, unos armados con fusiles y otros con «bolos» largos y con lanzas<sup>17</sup>. El sitio y la defensa duró hasta el día 9 de octubre, que era viernes. La carretera que conducía a Tanauan hallábase ocupada por el enemigo. En vista de esto, el teniente Díaz se dispuso a salir por el camino que está a la espalda del convento. Se exponía mucho en esta salida, pero no había, al parecer, otro recurso de salvación. Los insurrectos los advirtieron y pusieron cerco al grupo de españoles. Poco después se oyó una espantosa gritería. El teniente Díaz organizó la resistencia, pero cayó muerto, para desgracia suya y de sus soldados, a los primeros disparos, dispersándose en seguida la tropa y batiéndose desesperada a la retirada. Hechos prisiones muchos de ellos, fueron conducidos a casa de Mariano Trinidad, en la cual se encontraba el propio Aguinaldo. Entre el grupo de españoles iba el P. Candenás. Maniatado y haciendo pareja con el sargento Manuel Martínez, nuestro misionero fue llevado a Silang, donde permaneció cinco días, para ser trasladado poco más tarde a Cavite Viejo, y desde aquí a Malabón, en donde permanecieron varios meses.

La relación termina diciendo que últimamente se había sabido que el P. Candenás había sido fusilado. Y así ocurrió, en efecto: el 28 de marzo de 1897 caía este excelente religioso a manos de los insurrectos.

g. *R. P. Juan Zallo Echevarría y Urdagoitia, o el hombre bueno.*

Hombre de gobierno, prudente y equilibrado, superior mayor de la provincia religiosa a que pertenecía, estaba de residencia en Laoag, Ilocos, al tiempo de ser hecho prisionero. Los malos tratos y durísimas pruebas a que fue sometido causaron su muerte que ocu-

---

17. De esta clase de armas, típicas de Filipinas, de las que ya hemos hecho mención arriba, se conservan hermosos ejemplares en el Museo de Agustinos-Filipinos, de Valladolid.

rió, como vimos arriba, en la colonia de Santa Isabel, Valle del Cagayán, el 28 de Agosto de 1899.

El autor de los «Apuntes Históricos» llama al P. Zallo «dulce y virtuosísimo», dándonos de paso la fecha de su muerte<sup>18</sup> que, según él, ocurrió, no el 28, sino el 29 del mes expresado. Por su parte, el autor de las «Memorias del cautiverio» nos cuenta también cómo nunca se borrará del recuerdo de los hijos de San Agustín aquella solemnidad gloriosa<sup>19</sup>, mientras haya un latido en su corazón. Y a renglón seguido, relata por extenso otras de las acciones turbulentas de los revolucionarios.

Serían como las tres de la tarde de aquel 28 de agosto, hora de vísperas en el convento, cuando un pelotón de soldados se precipitó, escaleras arriba, con gran gritería y estruendo de armas siguiendo a unos cuantos oficiales. Uno de éstos, el que parecía el jefe de todos, dio la orden de cargar los máuseres y de reunir a los religiosos en la habitación más contigua al coro, angosta y estrecha, donde apenas cabían de pie. A la puerta de la misma colocaron cuatro centinelas con prohibición absoluta de no dejar salir a ninguno, ni para la más perentoria necesidad.

Transcurridos unos segundos, preguntaron por el P. Provincial. El P. Zallo salió del montón y se presentó sereno ante ellos. Cuatro soldados calaron la bayoneta y se pusieron a su lado. Luego se hizo silencio. De pronto, en la noche, se oyeron unas sordas detonaciones que procedían de los sótanos del convento adonde parecía que habían conducido al bondadoso prelado. Una segunda descarga hizo pensar a los religiosos que el P. Zallo y los que le acompañaban habían dejado de existir. Al cabo de una hora, volvió a percibirse un horrible estrépito y como gritos de rabia, taconeo de botas, martilleo de gatillos y choque de aceros. Los centinelas se pusieron firmes y dieron paso a varios oficiales junto con algunos soldados que cargaron sus fusiles. Los religiosos, creyendo llegado su fin, cayeron de rodillas, se pusieron a rezar, y esperaron tranquilamente la descarga mortal. Entonces, uno de los oficiales les ordenó que dejaran de rezar y que se pusieran de pie. Empezó a pedir oro —el oro que ocultaban los frailes— y como nadie le entregara una sola onza del codiciado metal, por las razones que son fáciles de suponer, los llenó de insultos y de bo-

18. B. MARTINEZ, o. c. 516-517.

19. Se refiere a la solemnidad de San Agustín, Fundador y Protector de la Orden, que se celebra el día 28 de agosto en toda la Iglesia.

fetadas, tirando a los más ancianos por el suelo<sup>20</sup> y acoceándolos sin piedad.

El martirio del P. Zallo revistió exquisitez y refinamiento en la tortura. Fue el caso que, habiendo sido pronunciado su nombre, Villa, famoso entre los famosos torturadores del Katipunan, pidió a gritos que se acercara el Provincial. Esto, en el fondo, alegró a los religiosos, pues indicaba que no le habían matado, como suponían por las detonaciones escuchadas. Y fue entonces cuando se enteraron de lo mucho que le habían hecho padecer al virtuoso y venerable agustino: lo habían maniatado, echado luego al suelo boca abajo, disparando sobre él varias veces, aunque sin ánimo de matarlo, por cuanto habían quitado de antemano la bala de los cartuchos, y golpeado fuertemente en la cabeza. Los insultos acompañaron a los golpes, hasta que lo dejaron extenuado y lleno de hematomas, cardenales y aun heridas por todo el cuerpo<sup>21</sup>.

h. *P. Faustino Díez, «el hijo de un capitán de bandoleros».*

No se extrañe el lector: este fue un bello mote que le impusieron. El 1898 sorprendió al P. Faustino trabajando con el mismo celo y entusiasmo que el primer día que llegara a Filipinas allá por el año 1891 y cuando lo destinaron a parroquias de la provincia de la Pampanga.

Camino del cautiverio, se encontró un buen día en el pueblo de Hagonoy al lado de otros compañeros, todos los cuales fueron testigos de las siguientes escenas.

Dada la bondad de que gozaban los religiosos agustinos y la confianza a que se habían hecho acreedores por parte del pueblo, los habitantes de Hagonoy trataron de amortiguar sus penas, a despecho de amenazas, hospedándolos y agasajándolos en sus propias casas. Pero los revolucionarios no entendían de compasiones y así andaban buscando por todos los medios un dinero que los frailes guardaban y no se lo querían dar. Y así ocurrió que, cuando más tranquilos se encuentran los religiosos en el referido pueblo, se presentó ante ellos

20. Tal ocurrió, por ejemplo, con el P. Mariano Ortiz, un anciano, valiente como los antiguos mártires, que negó rotundamente tuviera oro y dinero alguno, por lo que podían matarle —dijo— cuando gustaren. Aquel oficial se sintió herido, como una hiena, en su amor propio y martirizó cruelmente al religioso agustino.

21. G. MARTINEZ, *Memorias del cautiverio*, 61.

Adriano Gatmaitán<sup>22</sup>, uno de esos hombres que llegan a los más altos grados del ejército revolucionario por la osadía y crímenes cometidos, y les pidió por las buenas los dos millones de pesos que, según una denuncia<sup>23</sup>, habían llevado ocultos en la huida y que pertenecían a los fondos de la provincia de Pampanga. A falta de dineros, el cabecilla encontró ropa con la que pudo saciar, de algún modo, sus rateriles instintos. Hasta la reliquia del Bto. Alfonso de Orozco, que uno de los misioneros<sup>24</sup> llevaba colgada del pecho, desapareció entre sus manos pensando hacer negocio con ella. Pasado cierto tiempo, el arrogante Gatmaitán constituyó un tribunal para juzgar algunas causas. Compareció ante él el P. Faustino Díez, párroco de Milánin. Se le acusó —haciendo extensiva la acusación a todos los frailes— de que de los conventos habían salido los decretos de fusilamientos, prisión y embargo de los rebeldes filipinos. El general Polavieja había sido sobornado —se decía— por el oro de los frailes para que mandara fusilar a Rizal, cuya sola vida valía por todas las de los españoles, incluida la del mismo prestigioso general y la del señor obispo.

El P. Faustino, que conocía ya al juez principal de aquel pintoresco tribunal, no se inmutó ante tamañas calumnias. Y tomó a risa cuando se le dijo que era hijo de un bandido, toda vez que San Agustín fue capitán de bandoleros<sup>25</sup>. Entre tanto, se hizo la calma; los habitantes de Hagonoy ayudaron al sufrido religioso y compañeros de cautiverio<sup>26</sup> llevándoles ropa y alimentos, hasta que pudieron ponerse en comunicación con los superiores de Manila.

Por lo que hace a nuestro acusado, después del Tratado de París, volvió a su tarea apostólica al pueblo de Lubao, en el que permaneció hasta el día 17 de junio de 1915, día en que ocurrió su santa muerte.

i) *Los prisioneros de Tarlac, o el cautiverio al vivo.*

La página que sigue nos puede explicar muchas cosas referente

22. Adriano Gatmaitán ostentaba el título de teniente coronel del ejército de Aguinaldo y estaba poseído de un gran odio a todo lo que sonara o supiera a español. Parece ser que, cansado de sus crímenes y desmanes, el general insurrecto Isidoro Torres lo mandó fusilar.

23. La denuncia parece ser cierta; y la debió hacer el coronel del Cuerpo de voluntarios de Macabebe, señor Blanco.

24. Este era el P. Vicente Ruiz.

25. J. DURAN, "*Episodios de la revolución filipina*", 62.

26. Entre los 15 prisioneros, se encontraba un religioso de la Orden de Santo Domingo, P. Fermín de San Julián, en el que se cebaron las iras de aquellos jueces, golpeándole y abofeteándole cruelmente cuando se negó a entregarles el dinero que le pedían.

a la conducta que siguieron algunos soldados de España. Con la fuga del general Monet, entró el desaliento en las tropas. Parece ser que el señor Flandes, en lugar de levantar los ánimos, se entretuvo en conferencias inútiles con los hombres de Aguinaldo que operaban en Tarlac. Pero lo que parece extraño es que, con la llegada del mencionado señor Flandes, no se salvara aquel peligro y que 1.300 soldados españoles se retiraran descorazonados ante el fuego de 360 fusiles, manejados por una turba bisoña e indisciplinada.

Tarlac cayó en manos de los rebeldes y comenzó entonces el cautiverio de otro grupo de españoles, entre ellos, los agustinos de aquella zona. A éstos se les despojó de todo cuanto llevaban en ropa y dinero. Un falsificador de documentos públicos, ahora comandante de las fuerzas revolucionarias y juez instructor a las órdenes del célebre Macabulos, era el principal agente de tortura y castigos. Se llamaba Valentín Díaz. Orgullosa y altanero, con toda la astucia y odio de un sectario de primera fila, después de despojar a los religiosos de la ropa y escaso dinero que llevaban consigo, se atrevió a golpear duramente al P. Juan Marcos, franciscano, cura párroco de Umigan por el gravísimo delito de haber deseado conservar los documentos justificantes de su carrera eclesiástica. Después, ceñido con un enorme espadón, paseaba por la habitación de los cautivos diciendo en voz alta que cambiaría muy gustoso aquel papel de juez — ¡ironías de la vida! — por el de soldado en el campo de batalla.

Los prisioneros fueron obligados a salir de Tarlac camino del pueblo de Victoria, distante dieciséis kilómetros del primero, entre las bayonetas de los soldados<sup>27</sup>, no sin antes haberles dejado dos horas en la plaza del pueblo, a pie firme y bajo un sol abrasador.

De nuevo se registró el contraste que ofrecían los katipuneros, satisfechos, sonrientes y luciendo un lenguaje de charranes y verduleras, con el pueblo allí presente, que a duras penas podía reprimir las lágrimas y pedía un poco de compasión para con sus misioneros. Estos aparecían serenos, esperando de un momento a otro la sentencia o siquiera el traslado a sitio peor. Por el camino, y con permiso del

---

27. Los prisioneros agustinos eran los PP. Fermín Sardón, párroco de Tarlac, Miguel Fonturbel, Lector de San Agustín, Policarpo Ornia, párroco de Vitoria y Clemente Ibáñez, que lo era a su vez de San Juan de Guimba, de la provincia de Nueva Ecija. Además de los agustinos citados iban los franciscanos Casiano Cabezón, párroco de San Quintín, un compañero suyo llamado Gregorio Pérez y el citado y venerable Juan Marcos, que ejercía su sagrado ministerio en Umigan, pueblo de Nueva Ecija, lo mismo que el anterior.

cabo que comandaba el piquete de soldados, los religiosos fueron descansando y recibiendo ayudas de los fieles que salían a su encuentro<sup>28</sup>. Próximos ya a Victoria, el cabo suplicó a sus prisioneros que, para evitar represalias de los superiores, —había roto la orden de no permitir se acercara nadie a los religiosos y menos a obsequiarles con comida—, abandonasen las cabalgaduras que les habían prestado y entrasen en el pueblo a pie y con señales de gran cansancio<sup>29</sup>.

La ola revolucionaria crecía de día en día por aquella zona y formando altísimas proporciones iba invadiendo con pasmosa facilidad todos los pueblos. Los misioneros veían, según aquella avanzaba, que se iban cerrando todos los caminos, temiendo por sus vidas, lo mismo que por las de los españoles que iban cayendo en manos de los revolucionarios. Anécdotas como las que siguen nos las cuentan y abundan en los relatos y memorias de los testigos de excepción<sup>30</sup>.

Se encontraba de párroco de Pórac el P. Bernardo Martínez. Muy querido y respetado de todos, no quiso abandonar su parroquia. Mas sabedor de las detenciones que se estaban haciendo en compañeros suyos de otros puntos de misión, preguntó sobre la seguridad de su persona en aquel lugar. Todo el pueblo le hizo hermosa protesta de adhesión, aconsejándole que se ocultara en uno de los barrios menos frecuentados y más oscuros. Los poraqueños cumplieron fielmente su palabra; de un modo especial, Eligio Ayson, el cual pagó con su vida la lealtad inquebrantable a su párroco, siendo villanamente asesinado por los rebeldes cuando se enteraron de la protección que le había dispensado.

Por el mes de junio de 1898, llegó a Pórac un sujeto de malos antecedentes, llamado Dionisio Juanco, el cual bajó al barrio donde se ocultaba el misionero junto con otros españoles, les increpó con dureza su cobardía y les insultó descaradamente y sin saber a qué venía todo aquello. Pues bien, en mala hora se le ocurrió al P. Bernardo contestarle. Desatado y nervioso, se acercó a él y le amenazó con darle muerte allí mismo y sin previo tribunal. Y a fe que lo hubiera hecho, de no acudir en defensa del bondadoso párroco un clérigo filipi-

---

28. Incluso se tiene noticia de una anciana, por nombre María Salac, viuda de un ex-gobernadorcillo, que los llevó a su casa y les preparó en el acto una suculenta comida de la que participaron también el cabo conductor y sus soldados.

29. Para más detalles de este episodio, véase J. DURAN, o. c. 77.

30. Esta se la debemos al P. Bernardo Martínez, autor, como sabemos de los "Apuntes Históricos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas".

no, el cual elogió la conducta del fraile español y exigió del oficial se marchara de aquel pueblo y los dejara en paz; una paz que, gracias a Dios disfrutaban, y que era fruto de la predicación y buenos ejemplos de su párroco.

Con todo, y a pesar de las protestas de los poraqueños, el P. Martínez optó por salir de su parroquia y seguir el camino del destierro, lo mismo que sus compañeros, hasta Lomboy.

Lomboy era un lugarejo casi despoblado y rodeado de todas partes de manglares infecciosos. En medio del bosque, los katipuneros habían levantado un pequeño campo de concentración donde se encontraban, con gran número de presos, cuatro frailes dominicos, y tres recoletos, más nuestros agustinos. Allí fue a parar con sus huesos el futuro historiador de la Provincia Agustiniense de Filipinas y más tarde insigne obispo de la diócesis de Almería, en España. Y allí vivió, con los demás, por espacio de un mes, siendo providencial el que no sucumbieran, a pesar de que el general Macabulos se interesó repetidas veces por los religiosos y prohibió que les pusieran el cepo de tortura.

El lector puede suponer ahora la serie de visitas impertinentes que recibieron<sup>31</sup> los presos; los ridículos y aparatosos expedientes sobre su vida y actuaciones; y — ¡cómo no! — la petición machacona de dinero y objetos de valor<sup>32</sup>. El pueblo, en cambio, siguió fiel y generoso con sus pastores, lamentando que no pudieran hacer otra cosa por ellos.

j. *En Nueva Ecija, o la crueldad de los Llaneras.*

En Nueva Ecija se había hecho famoso Mariano Llanera, un hombre casi legendario en la revolución filipina. Era muy conocido en la comarca por ser uno de los cabecillas principales de la insurrección del 96 y por sus ideas hostiles hacia España. Hombre sin estudio de ninguna clase, toda su ciencia y saber se limitaba a proyectos de bandidaje y a consentir acciones del todo injustas y criminales por parte de sus correligionarios. Además, ansiaba enriquecerse como ninguno

---

31. Entre otras, la del clérigo filipino José Biray, coadjutor de la parroquia de la Concepción, en Tarlac, el cual, vestido de paisano y con un revólver al cinto, se llegó hasta los religiosos y les dirigió palabras indignas de un sacerdote, soeces y mortificantes.

32. J. DURAN, *Episodios de la revolución filipina*, 84.

a costa de los odiados «frailes», y esto fue lo que le impulsó a formar un tribunal en San Isidro, donde fue juzgado otro grupo de religiosos agustinos.

Llanera había prometido al P. Victoriano Andrés, amigo suyo y párroco a la vez, tratar con decoro y colocar en casa decente a los reos. Pero apenas llegaron éstos a su presencia, los mandó meter en la cárcel pública; lo que se efectuó inmediatamente, siendo conducidos entre bayonetas y cargados con su equipaje. Era aquella cárcel un edificio todavía en construcción que el gobierno proyectaba para suplir al antiguo, viejo y deficiente. Al estallar la revolución del 96, las autoridades provinciales se vieron en la precisión de habilitarla, aún sin techumbre, colocando una provisional de nipa y sin consistencia alguna; de modo que por las rendijas y boquerones lo mismo entraba el aire y el sol, que la lluvia y la humedad de la atmósfera. Este edificio y en estas condiciones servía a las mil maravillas para las intenciones de Llanera y los suyos que se gozaban en hacer sufrir a sus pobres víctimas.

Para remate de males, Llanera había escogido como secretario particular a un sujeto, por nombre José Santiago, natural del pueblo de Santa María, en la provincia de Bulacán. Estudiante díscolo y poco aplicado, no pudo terminar su carrera ni vestir la toga apetecida de abogado, debido a los muchos suspensos que había recibido de los padres dominicos, sus antiguos profesores, a los que tenía una rabia particular. Este era el momento de vengarse de aquellas injusticias y de aquellos infortunados días<sup>33</sup>.

José Santiago gozaba de toda la confianza de Llanera. De tal forma, que, reunido el tribunal, era él al mismo tiempo juez, acusador, testigo y ejecutor de la sentencia. Frente a él tenemos a un religioso agustino que era muy conocido y amado de todos por la bondad de su corazón. Era el benemérito P. Santiago Pérez<sup>34</sup>, hombre joven y

---

33. El cronista le describe con unas pinceladas, creemos, exageradas: cara abotargada, espíritu agobiado bajo el peso de la materia, de unos ojillos "almacenados en el cogote", que diría Quevedo, de alma educada en las logias, que se revolvía furiosa y epiléptica, vomitando odio contra los españoles, y de un modo especial contra los frailes, que no le habían permitido escalar la cumbre de una carrera universitaria.

34. El P. Santiago Pérez era asturiano, del pueblo de Socolina. Profesó en Valladolid el 1885. El 1892 estaba ya en Filipinas. Prisionero del Katipunán, pasó más tarde a la República Argentina, donde se dedicó a la enseñanza en colegios, como Chivilcoy y Buenos Aires. Vuelto a España, se encontraba en Barcelona al comienzo de la guerra civil. Preso de los comunistas, murió fusilado el 17 de noviembre de 1936, cuando contaba los 70 de su edad.

que, a pesar de llevar solamente seis años en Filipinas, se había dado a conocer en seguida por sus excepcionales prendas de virtud y celo por las almas. La acusación se basaba en cuatro calumnias, mal zurcidas por el sectarismo, y sostenidas por el deseo de dinero ajeno. No había pruebas en contra del misionero; ni testigos que se presentasen voluntarios a declarar. José Santiago los suplirá con palabras groseras e insultos procaces. Por si algo faltaba, el arrogante juez tendrá de compañero a un telegrafista, llamado Amando Ayrán, el cual se encargará de golpear y abofetear cruelmente al paciente agustino.

Más tarde, le tocará el turno al P. Juan del Olmo<sup>35</sup>, párroco de Bongabon, acusado de predicar a sus feligreses la resistencia al Katipunan. Llanera exigió al religioso la cantidad de 5.000 pesos; y como no se los dieran lo maniataron y descargaron sobre sus espaldas desnudas tan fieros golpes, que el infeliz cautivo cayó desplomado al suelo, de donde fue levantado a empujones y patadas en la barriga.

Otra de las víctimas de José Santiago fue el P. Mariano Rivas<sup>36</sup>, párroco de Cabanatuán, el cual había edificado iglesia y convento y, sobre todo, defendido al pueblo cuando trataron de invadirlo los insurgentes; defensa que le valió la condecoración por parte del Gobierno. Cautivo del Katipunan, lo mismo que a los demás compañeros de esta región de Nueva Ecija, se le exigió una exorbitante cantidad de dinero. Los malos tratos, los insultos, los golpes, las bofetadas no se hicieron tardar cuando se retardó y no llegó nunca la cantidad pedida.

Otros religiosos agustinos fueron llamados a interrogatorio; pero gracias a la mediación de sus feligreses, presentes en el mismo, se libraron de la suerte desgraciada que cupo a los anteriores<sup>37</sup>. En la cárcel, se les obligó a barrer las oficinas de Llanera; se les incomunicó totalmente con la gente de fuera; se les almacenó materialmente en es-

---

35. El P. Juan del Olmo había nacido en Santibáñez de Eda, Palencia, y profesado en Valladolid el 1886, y desde el Escorial pasado a Filipinas en 1892. Fue destinado a pueblos tagalos. En el de Bongabón construyó iglesia y convento. Por su conducta patriótica fue condecorado por el gobierno de Madrid en 1897. A la pérdida de Filipinas, fue destinado a Colombia. De regreso a España, falleció en Gaudete el 20 de abril de 1921.

36. Era natural de Tarazona y había llegado a Filipinas en 1881. Después de la pérdida de las colonias, siguió ejerciendo el ministerio en Manila, ciudad en que murió el 4 de septiembre de 1934.

37. Entre ellos, el P. Sérvulo Urigoitia, que fue conducido a la cárcel después de ser interrogado; y el P. Angel Fernández, al que se le concedió el honor de volver a su parroquia, pero bajo estrecha vigilancia.

trechas habitaciones; se les obligó a hablar en tagalo para que los centinelas pudieran entender lo que decían; y, además, tenían que llevar las basuras de todos los presos al río, hasta el día en que, conmovido el carcelero mayor, los exoneró por su cuenta y riesgo de aquel bajo oficio.

Al P. Sérvulo Urigoitia<sup>38</sup> le tocó de verdugo un joven imberbe que acababa de terminar sus estudios de magisterio en la escuela de los jesuitas. Aleccionado por la otra escuela, por la masónica, era osado y astuto a la vez; mostraba un semblante prematuramente licencioso y tenía un lenguaje muy soez; sus malas intenciones ya se habían dado a conocer en el martirio a que sometió a don Cayetano Novelles, cuyo único delito era el de ser un buen español. Al atardecer del 8 de agosto —estamos en el histórico 1898— se presentó en la cárcel el que se nombraba comandante Eduardo Llanera y mandó al P. Sérvulo le siguiera fuera del recinto. A pie y con el miedo que se puede suponer, el párroco de San Antonio seguía al cabecilla salvando como podía los grandes barrizales que se habían formado en el camino por efecto de las recientes lluvias. Era de noche ya, noche cerrada, y lo llevaban a lugar desconocido en medio de soldados armados. Luego se enteró de que se dirigían al pueblo de Cabiao<sup>39</sup>. Alojado en el cuartel y confundido con los servidores del Katipunán, allí le dejaron sin proporcionarle alimento alguno, o siquiera un vaso de agua para mitigar su sed. Pasada la noche entre dolores del cuerpo y ansiedades del corazón, muy de mañana recibió la orden de presentarse al cabecilla revolucionario, el cual comenzó su interrogatorio inquiriendo por el lugar donde guardaba los caudales. Luego le acusó de haberse celebrado en su parroquia una reunión de frailes agustinos de la cual salió la condena al destierro de Hong-Kong recaída en su propia persona, cosa que era del todo falsa. Y como lo negara enérgicamente el misionero, fue éste condenado a la tortura. Aquel muchacho que llevaba el apellido Llanera<sup>40</sup> se ensañó con el religioso.

---

38. Hijo de Ochandiano, Vizcaya, profesó en Valladolid en 1886, y el 92 arribaba a Filipinas, donde se ordenó de sacerdote. Misionero en tierras tagalas, como tantos otros agustinos, en 1898 fue hecho prisionero del Katipunán, tocándole beber el cáliz amargo del cautiverio durante dieciocho meses. Más tarde, regresó a España y desde aquí fue destinado a Colombia, donde trabajó incansable en la parroquia de Facatativa. Aquí le sobrevino la muerte el 21 de febrero de 1919.

39. Pueblo distante unos 10 kilómetros del de San Isidro.

40. En algún cronista, como el P. Bernardo Martínez, encontramos que le hacen hijo del famoso Mariano Llanera, uno de los principales hombres de la independencia filipina.

hasta dejarlo tendido en el suelo, sin sentido, sangrando por la boca y nariz y medio muerto a culatazos.

No pararon aquí las iras del joven Llanera. Pasadas algunas horas, se presentó de nuevo en el cuartel, renovó el consabido interrogatorio, y como el P. Sérvulo ratificara su anterior declaración, con un látigo de cordel retorcido y mojado de antemano, le propinó tal número de latigazos que le dejó todo el cuerpo cárdeno y lleno de hematomas. Para colmo de la crueldad, y refinamiento, le despojó del hábito, de los zapatos y calcetines, ordenó que le trajeran unas ramas nudosas del primer árbol vecino y lo hizo azotar bárbaramente. Doscientos azotes recibió —nos cuentan— en las plantas de los pies; hasta que lanzó un grito de dolor y le dejaron por unos momentos tranquilo <sup>41</sup>.

Ocho días duró la estancia del P. Urigoitia en Cabiao; ocho días de constante martirio y que le parecieron ocho siglos, pues no veía el fin de sus sufrimientos o el principio de su libertad. Conocedor de todos aquellos atropellos, por las quejas que le llevaron los moradores de Cabiao, Mariano Llanera, padre del joven y feroz verdugo, ordenó que trasladasen al P. Sérvulo de nuevo a San Isidro. El estado en que llegó conmovió en tal manera a los compañeros de prisión, que no pudieron reprimir las lágrimas <sup>42</sup>.

k. *PP. Deogracias García y Segundo Rodríguez, o las iras de Leyva y Villa.*

El P. Graciano Martínez nos va contando su penoso itinerario durante su cautiverio. Se ha detenido en Cabagán Viejo, en el que residía un sacerdote ejemplar. Allí se enteró de que los sectarios habían entrado a saco en el convento y robado hasta los vasos sagrados de la iglesia. Al misionero lo azotaron brutalmente y lo abrieron una profunda herida en la cara de la que manaba sangre a borbotones. Después le obligaron a recorrer las calles del poblado entre bayonetas caladas.

41. El autor tantas veces citado, Joaquín Durán, al llegar aquí, advierte al lector que no quisiera tomase estas narraciones como fruto de "una fantasía calenturienta", sino como testimonio vivo de la más fuerte y cruel realidad. (J. DURAN, o. c. 126).

42. Los Llameras fueron a parar a la cárcel por orden de las autoridades americanas, y para ser juzgados de los muchos crímenes que habían cometido.

Este misionero agustino no era otro que el P. Segundo Rodríguez, por el que sus feligreses lloraron viéndole subir otro calvario como un nuevo nazareno.

Otro tanto ocurrió en Cabagán Nuevo con el P. Deogracias García. Se le maltrató y después lo sacaron totalmente desnudo a uno de los balcones del convento ante una plebe que guardaba el más respetuoso de todos los silencios.

Escenas como éstas se desarrollaron en Santa María de Luzón, Tamauíni, Ilagan... etc., dondequiera que topaban con un sacerdote español ante el que pudieran expansionarse los hombres de la revolución. Cuando el día 15 de septiembre los katipuneros entraron en el último pueblo de los citados, hallaron solamente dos pobres frailes. La colonia española y los soldados habían huido en vista de que era inútil toda resistencia. Entonces, Leyva, jefe de las huestes revolucionarias, no hallando al gobernador español que debía llevar los fondos públicos, descargó sus iras sobre los religiosos Romualdo Aguado y Domingo Campo. Aquí ya no sólo hubo palizas mortales y bofetadas, sino que les sometió al tormento del agua, pero de un modo desusado y brutal. Tendiéndoles en el suelo, se les hizo tragar, por medio de una caña, gran cantidad de agua, al mismo tiempo que con sendas candelas encendidas se les cegaba los ojos con la cera que caía lentamente sobre ellos. La soldadesca, entre tanto, invadía y saqueaba a placer el convento, arrojando por las ventanas los muebles y los libros.

Estas mismas torturas las repetiría Leyva en el pueblo de Gamuy y en la persona del P. Venancio Peña; lo mismo que en la hacienda «San Agustín», situada algunos kilómetros del pueblo, en la que el verdugo encontró otras víctimas inocentes<sup>43</sup>, donde saciar su odio contra los españoles, los cuales hubieran preferido la muerte a aquel suplicio del agua<sup>44</sup>.

José Leyva trocó el nombre de aquella finca por el suyo propio, y siguió luego, Isabela arriba, cometiendo un sin número de crímenes y atropellos como los descritos arriba. Lo curioso es que, lo mismo que en el caso Llanera, nos encontramos aquí con lugartenientes y secre-

43. Eran los PP. Francisco de la Banda, Gregorio Cabrero y Hermano Venancio Aguinaco.

44. El P. Graciano Martínez cuenta que a estos religiosos les quiso sacar Leyva la declaración de que vivían con mujeres. Y como lo negaran renovó con ellos el tormento del agua, con dolor inmenso de los mismos colonos de la hacienda que lo estaban presenciando. (G. MARTINEZ, *Memorias de un cautiverio*, 109).

tarios más feroces todavía. Tal ocurre con el apellidado «comandante Villa»<sup>45</sup>, ansioso también de dinero. El P. Francisco de la Banda fue una de sus víctimas preferidas: primeramente lo golpeó, luego lo colgó de un travesaño y, finalmente, lo arrastró por el patio de la cárcel hasta dejarlo desollado vivo.

A otros religiosos les obligó a limpiar los edificios públicos, los caminos y al acarreo del agua. Su osadía llegó más lejos aún: tomó a la maestra de Ilagan y la encerró en una habitación junto con el P. Campo con el fin de correr la calumnia que es fácil de suponer<sup>46</sup>. Días más tarde, entregó a los misioneros un instrumento musical de la banda del pueblo y les hizo salir formados al encuentro del citado Leyva, el cual volvía victorioso de Nueva Vizcaya. Su furor iba más lejos al ver la resignación de sus cautivos; era entonces cuando cogía él mismo un fusil de manos de uno de los soldados y descargaba tan fuertes culatazos sobre ellos, que los dejaba tendidos en el suelo<sup>47</sup>.

l) *PP. Rubín de Celis, Felipe Landáburu e Isidoro Prada, y la caridad del pueblo filipino*

Durante el cautiverio del P. Rubín de Celis, ocurrió un hecho digno de ser contado, aunque sea en brevedad, para los fines de este capítulo. El día primero de junio de aquel nefasto 1898 los habitantes del pueblo de Pulilán, del que era párroco el celoso agustino, lo sacaron del convento y lo llevaron a una casa particular sometiéndole a una relativa vigilancia. Permaneció así por espacio de un mes. Hasta que Gregorio del Pilar, otro de los jerifaltes del Katipunan, deseoso de ejercitar su sectarismo en la persona del párroco de Pulilán, lo mandó trasladar a Bulacán. El día 1 de julio fue conducido a su presencia en compañía de los PP. Felipe Landáburu e Isidoro Prada. Era una tarde de tormenta que se desató en lluvia torrencial. Una hora permanecieron los religiosos aguantando ante la puerta del dictador, el cual apareció luego en el balcón principal de la casa y declaró so-

45. De pasada, observemos cómo estos secretarios y lugartenientes ostentaban altos cargos oficiales del ejército, como comandantes o tenientes coroneles, sin mérito alguno que lo acredite.

46. Nunca tal hiciera el cabecilla de insurrección; pues, herida aquella mujer en la fibra más íntima de su honestidad y decoro, se asomó a la ventana y comenzó a dar gritos e insultar furiosamente a Leyva, oyéndolo cuantos pasaban por aquel lugar.

47. Tal ocurrió con don José Pérez, español, gobernador de Ilagán; con el registrador de la Propiedad, también español, don Facundo Ma. de Soto, y con el P. Cipriano Díez.

lemnemente que el pueblo condenaba a muerte a los tres prisioneros; pero que él quería usar de misericordia, a cambio de que leyeran públicamente un papel en el que se contenía una retractación formal de la fe católica. Aquella proposición que no deja de resultar irrisoria, les costó a los tres la condena a ser fusilados al día siguiente. Pero como el pueblo, allí reunido, protestara enérgicamente, les fue conmutada por otras penas, como ser azotados, arreglar calzadas, acarrear hormigón, arrancar hierba con las manos, barrer los cuarteles y excusados, transportar agua, llevar las basuras y trabajar en otros menesteres cuando más arreciaba el sol. Incomunicados, sólo podían tomarse algún respiro cuando salían a trabajar al campo adonde acudían los feligreses y les llevaban alimento y bebida <sup>48</sup>.

II) *PP. Vicente Martínez y Pedro Díaz Ubierna, o la ridiculez de los katipuneros*

Vale también la pena detenerse unos instantes en estos dos insignes misioneros por lo anecdótico de su cautiverio.

El P. Vicente Martínez hallábase en su convento de Santa Ana en torno a una mesa conversando amigablemente con un grupo de personas, cuando, de pronto, y como si se tratara de un juego de niños, se acercó sigilosamente uno de ellos por la espalda, le tapó los ojos con las manos y le ordenó que se tuviera por preso, pues desde aquel momento ya nada tenía que ver ni hacer en Filipinas la nación española. Le encerraron en los bajos del convento y más tarde le trasladaron al pueblo de México.

En cuanto al P. Pedro Díaz Ubierna, éste se encontró un buen día al volver a su convento con que le habían robado las cabalgaduras <sup>49</sup> que tenía para recorrer las distintas barriadas de su parroquia de Magalang. Después advirtió que le habían cerrado las habitaciones. Pidió las llaves al sirviente, y cuando éste le estaba diciendo que se las habían cogido los insurrectos, aparecieron aquellos gritando y cayendo sobre el misionero como perros de presa. Llevado a la «Casa-

48. Para más detalles del cautiverio de estos religiosos, véase J. DURAN, *Episodios...*, 35

49. La jurisdicción de Magalang, pueblo donde ejercía la cura de almas el P. Ubierna, se extendía varias leguas y estaba dividida en barriadas muy distantes entre sí. Esto explica, no el lujo, sino la necesidad de cabalgaduras.

tribunal», lo metieron en el cepo hasta que, por fin, fue trasladado igualmente a México<sup>50</sup>.

m) *P. Jesús Delgado, o la excepción de la regla.*

De este venerable religioso, muerto recientemente en tierras del Perú, cargado de méritos y de días, tenemos que hacer una excepción que honra a los katipuneros. No seríamos justos ni objetivos si así no lo declaráramos. El P. Jesús Delgado, por haber caído simpático al cabecilla, fue uno de los pocos afortunados durante la persecución religiosa en Filipinas.

Nos lo cuenta una monja, Sor María de la Coronación de Espinas. Días antes de la insurrección, el P. Jesús Delgado se encontraba de cura párroco en el pueblo de Tagudín, provincia de Ilocos-Sur. Al entrar los insurrectos, se quedó con el destacamento de soldados, y allí lo encontró el general Tinio. Lo apresó y lo hizo llevar a San Fernando, donde, en ausencia del general, compartió el cautiverio con otros compañeros. Pero más tarde, informado Tinio del buen comportamiento en Tagudín del cura agustino, lo sacó de la cárcel y le permitió que anduviera libremente por San Fernando, sin que nadie se lo impidiese. Esta libertad, relativa y todo, la aprovechó el P. Jesús para seguir ejerciendo el apostolado, aunque un tanto clandestinamente para no enfurecer a los clérigos filipinos, los cuales no veían con buenos ojos aquella excepción y simpatía de Tinio hacia el fraile español<sup>51</sup>.

Un buen día se encontró nuestro agustino con aquel bondadoso general y le preguntó por la seguridad de su persona y por su próxima salida hacia Lepanto al lado de sus compañeros. A lo que Tinio contestó:

—Usted irá a Lepanto cuando lo mande yo y no cuando quieran los clérigos de Vigan. Esté usted tranquilo; que yo respondo de

50. J. RODRIGUEZ DE PRADA, *Memorias...*, 77.

51. Con el fin de que no se nos juzgue de parciales, debemos anotar aquí cómo los clérigos de Vigan no dejaban decir misa al P. Delgado. Es más, exigían del general Tinio que lo trasladara a Lepanto, pues no querían verlo por aquel lugar. Y como no les hiciera caso, dieron parte al generalísimo Aguinaldo, el cual envió un telegrama ordenando que fuera traslado inmediatamente junto a los demás frailes cautivos. Mas como el general Tinio sabía de dónde procedían los tiros, rompió delante de los mismos clérigos el dicho telegrama y los despachó con cajas destempladas.

su vida. Pasee usted por las calles de la ciudad y por donde quiera, dentro de los límites de San Fernando, que nadie se meterá con usted, se lo aseguro.

En vista de esto, el P. Jesús se animó a seguir en aquella situación, administrando los sacramentos a cuantas personas se lo pedían <sup>52</sup>.

Tenemos que ir dando fin a este ya un poco largo capítulo de los hechos más destacados de los religiosos agustinos durante la revolución e independencia de Filipinas. Nos dejamos, por fuerza, muchos nombres ilustres, cautivos todos ellos del Katipunan <sup>53</sup>, los cuales, después de muchas penalidades, lograron la ansiada libertad; libertad que consiguieron, en gran parte, por su arrojo y valentía, y también —¿por qué no decirlo?— gracias a la ayuda prestada por los americanos, nunca por los partidarios del Katipunan, ni por el gobierno del general Aguinaldo, dicho sea en honor a la verdad.

---

52. Sor María de la Coronación de Espinas, *Das narraciones edificantes*, 108 ss.

53. Son los PP. Graciano Martínez y José Rodríguez de Prada, a los que ya conocemos por las "Memorias" que nos han dejado escritas y que nos han servido como valioso testimonio de primera mano; el P. Joaquín Durán, otro testigo de los hechos y autor de los "Episodios"; y los beneméritos misioneros, que también nos contaron su pequeña odisea y la de su parroquia en cartas que permanecen inéditas en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid: Son los PP. Leandro Collado, vallisoletano, de Fresno el Viejo, muerto en enero de 1902 en la ciudad que viera su primera luz, después de dieciocho meses de cautiverio; Jesús Vázquez, gallego, del pueblo orensano de Orga, muerto en el convento de Manila, al que se retiró una vez alcanzada la libertad; Castro Bringas, de Bergüenda, Alava, fugitivo a Macao; Wenceslao Romero, Palentino, de Carrión de los Condes, uno de los hombres más destacados en las nuevas fundaciones agustinianas en Argentina, de donde regresó agotado y lleno de méritos, para morir en su pueblo natal en enero de 1917; Valentin Gato de la Fuente, de Renedo de Esgueva, Valladolid, también destinado a Buenos Aires, después de la pérdida de Filipinas, Rector más tarde del colegio de Valladolid, y muerto en el colegio de Gaudete en 1917; Toribio Fanjul, asturiano, de Tudela, misionero en la Pampanga, prisionero del Katipunan hasta fines de 1899, y muerto con demencia mental a causa de los muchos sufrimientos que padecía; Paulino Fernández de Caramazana, de Villalpando, Zamora, constructor de iglesia y convento en San Gregorio de Ilocos, y además de varias escuelas municipales, muy querido en la ciudad de Manila, en la que murió el año 1922; José Lobo, asturiano, de Bello, misionero en Bisayas, rector de El Escorial, viajero por las repúblicas americanas buscando nuevos campos de apostolado a los agustinos de Filipinas, el hombre providencial a raíz del desastre colonial, pues, nombrado Provincial en 1901, abrió nuevas rutas y nuevas casas y campos nuevos de misión; Leonardo Arbolea, asturiano también, aficionado a la historia, residente en Valladolid, en donde le vimos morir el día 15 de enero de 1946; Manuel Argüelles, Fidel Larrinaga, Manuel Foj, Gregorio Palicio, Nicolás Ruiz de Dulanto, Victoriano Andrés Gallo..., y ochenta y ocho religiosos más que hemos podido contar, y cuyo breve elogio hemos podido leer, bien en unos, bien en otros necrologios agustinianos.

## EPILOGO

Al tiempo de dar fin a nuestro estudio, no resistimos la tentación de copiar, resumido, el testimonio de un testigo de excepción, una vez que recobró la libertad y estuvo lejos de las manos de los Llanera, Villa, Leyva, José Santiago y Gregorio del Pilar. «Gracias a Dios, ya respiramos —escribe en sus *Memorias* el P. Prada— las benéficas auras de la libertad, por la que tanto hemos suspirado. Ahora quieren aún nuestros enemigos que les demos gracias por un favor que ni han hecho ni pensaban hacernos. Si estamos libres y en Manila, lo debemos sólo a la Divina Providencia, que ha velado por nosotros; a nuestros pies; y, en parte, a los americanos, que indirectamente favorecieron nuestra huida...

Estamos, repito, en Manila, y nos parece un sueño, contentos por la libertad conseguida, pero ¡qué triste impresión nos produce esto!... Antes, Manila, la Perla de Oriente, era la matrona que reposaba serena y tranquila a orillas del río Pasig, rodeada de hijos pacíficos y, en cuanto cabe, felices. Hoy hállase esta matrona desgredados los cabellos, cubierto con las manos su rostro, lleno de vergüenza al verse profanada y convertida en Babilonia.

Antes, apenas turbaba el tranquilo reposo de sus habitantes el suave movimiento de los carruajes; hoy nadie puede descansar con el ruido infernal de los carros de transportes, traídos por los americanos... Un español que de antes conociera a Manila y la contemplara ahora, no puede vivir aquí sin oprimírsele el corazón. ¡Cuántas reflexiones pueden hacerse sobre este estado de cosas! <sup>1</sup>.

Cada árbol tiene que dar sus propios frutos, dice otro testigo excepcional de los hechos. Y el árbol de la revolución filipina ha dado también su propia cosecha; frutos copiosos de maldiciones y desventuras.

La insurrección cogió desprevenidos a los españoles, a pesar de que se venía anunciando por los religiosos. Desprevenidos cogió a los españoles la guerra de los Estados Unidos, a pesar de la catástrofe del «Mayne» y de que los periódicos de Manila habían anunciado a toda plana la ruptura de hostilidades entre España y aquella poderosa nación. Los estadistas españoles, a pesar de la vergonzosa Paz de «Biac-

---

1. J. RODRIGUEZ DE PRADA, *Memorias...*, 119.

na-bató», seguían dormidos, inconsciente o conscientemente que de todo en Madrid había por aquellos días.

El gobernador de Filipinas, perplejo, desavisado ante el peligro que presentía, no halló otro medio para salir del paso que entregarse de lleno en los brazos de los hijos del país, creando milicias nacionales para, de este modo, poner en sus manos el archipiélago insurrecto, esperando ingenuamente que lo había de entregar a la metrópoli tranquilo y pacificado. La torpeza era inaudita, y la ignorancia sobre las maquinaciones masónicas totalmente condenable.

Quedaba la esperanza de la ciudad de Manila. Pero, dueños del archipiélago los insurrectos, poco podrían hacer los héroes del fuerte de «Baler», los cuales han pasado ya a la historia con un nombre v remoquete legendarios: «Los últimos de Filipinas»<sup>2</sup>. Manila veíase acosada de todas partes. Por el mar, la escuadra americana, comandada por el almirante Dewey, recostada sobre la hermosa bahía, amenazaba abrir las bocas de sus poderosas máquinas de guerra y sembrar por doquier el estrago y la desolación. Por tierra, en derredor de sus muros, estrechaban el cerco los ejércitos combinados de invasores y de insurrectos. Y como los defensores de la ciudad no esperaban refuerzos de España, sólo deseaban que los revolucionarios dieran el asalto definitivo para morir heroicamente cumpliendo hasta el final con su deber de buen soldado español. Y Manila, la hidalga ciudad filipina, la gran Perla de Oriente, la urbe rebosante de españolismo, fundada por el español Legazpi el 1571; la ciudad de los grandes festivales religiosos y de las manifestaciones culturales, solar de la Universidad Católica de Santo Tomás, encontróse de la noche a la mañana con que ya no era española.

En el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid hemos encontrado una copia exacta del original sobre la capitulación de la plaza de Manila. Pero esto no es ningún secreto y puede leerse en la prensa de aquellos días y en otras publicaciones. A la vuelta y en este mismo documento va inserta una breve alocución del general Jáudenes dirigida a las tropas españolas que no deja de ser interesante. Es breve y dice así: «Soldados, marinos y voluntarios: vuestro infatigable esfuerzo durante el largo y más prolongado bloqueo de esta plaza os ha hecho acreedores, no ya sólo a la gratitud de la patria, sino al respeto y consideración del ejército americano, consignados con

---

2. M. CEREZO, *El sitio de Baler* 3 (Madrid 1934).

clara elocuencia en la honrosa capitulación ayer pactada y hoy formulada. En ella se os conceden, conservando vuestras banderas, todos los honores de la guerra, pese a nuestra inevitable permanencia en el ingrato suelo defendido. Y esperando concretamente la devolución de las armas, por el presente sólo depositadas como condiciones preminentes de esos mismos honores, se nos señalan, además, los derechos de los prisioneros, no de otro modo que si tuviéramos los deberes. Espero que vuestro buen espíritu y cordura responderán como siempre a la disciplina que hasta hoy habéis demostrado, no dando lugar a que por propios ni extraños se observen negligencias del deber que tengan que reprimirse. Sirva todo ello de lenitivo al infortunio que con vosotros deplora vuestro general en jefe»<sup>3</sup>.

Mal podían conformarse los heroicos defensores de la plaza de Manila con aquellas palabras. Aquellos hombres nunca se conformaron. Como no se conformaron los religiosos que fueron testigos del desastre. Y no se conformaron, no porque la escuadra española fuera débil, sino porque podía y debía haberse evitado aquel final. Más tarde vino el Tratado de París, celebrado entre España y los Estados Unidos. En el Archivo últimamente citado se encuentra, asimismo, una copia exacta y fiel del mencionado tratado; pero tampoco esto es documento secreto por cuanto el texto oficial apareció en la «Gaceta de Madrid», el día 3 de mayo de 1899<sup>4</sup>.

Una vez que los americanos entraron en Manila, todos cayeron en la cuenta de que España acababa de hundirse humillada y que la costaría muchos años poderse levantar. El día 6 de mayo de aquel histórico 1898 el arzobispo de Manila se dirigía a sus feligreses con este tono un tanto retórico, pero significativo, con el que cerramos nuestro estudio:

«Amaneció, en día aciago para este país, señoreando nuestra hermosa bahía, la escuadra americana, que en breves momentos, y a pesar del heroísmo de nuestros marinos, destruyó nuestros barcos y logró clavar en una plaza nuestra la bandera enemiga. No ignoráis quién es ni qué pretende quien con tanto orgullo y atropellando derechos así se nos impone...

¡Pobre España si el invasor logra sus intentos! ¡Pobre Filipinas

---

3. *Archivo Agustinos-Filipinos*, núm. 4178.

4. *Archivo Agustinos-Filipinos* de Valladolid, núm. 4375.

el día en que estableciese aquí el norteamericano un gobierno estable!...

Por fortuna, querido pueblo filipino, al estampido del cañón enemigo y a los gritos de alerta y alarma de sus gobernantes, has conocido todo el peligro que corres. Como un solo hombre te preparas a la defensa, y como un solo corazón levantas al cielo tus ardientes peticiones.

Este es ciertamente el único recurso de salvación: a las armas y a la oración, todos a una. A las armas, porque el pueblo español, aunque extenuado cuando es herido en su patriotismo y defiende su religión, es capaz de las mayores hazañas. A la oración, porque la victoria es siempre Dios quien la da, aun a los esforzados y a los que tienen a su favor la justicia. Ni solo la oración, ni solo la lucha; el esfuerzo militar y la virtud de Dios juntamente...»

Palabras lisonjeras; arenga que iba a resultar inútil; palabras que se iban a quedar en simple retórica. Los tiempos y el lugar y las circunstancias eran muy distintos como para invocar fechas gloriosas de independencia española. En esto, el señor arzobispo de Manila, como tantos españoles se equivocaba.

Al final, el testimonio nos hablará de una consagración oficial del pueblo filipino al Corazón de Jesús, con el fin de hacer más eficaz el triunfo de las armas españolas. Todo sería inútil. Aparte de que, como habrá observado el lector, tendríamos mucho que hablar sobre el documento transcrito arriba. Un documento escrito, es verdad, por la pluma que mueve un corazón de padre y pastor de almas; pero que contiene grandes errores, se nos antoja triunfalista, bastante simple, y, sobre todo, muy lejos de la realidad, como ignorando el virtuoso prelado todo cuanto hemos achacado arriba a las autoridades civiles españolas en el archipiélago.

Falló todo, pero de un modo especial la visión de conjunto, la realidad del momento que vivía Filipinas, y también la buena voluntad de unos y el conocimiento de las cosas de otros.

Se perdió Filipinas. Y con Filipinas el último territorio español en Ultramar. España quedó empobrecida. Comenzaría para ella la nueva generación, y los hombres «del 98» hablarían de «europeizar España» primero, y luego más tarde de «españolizar Europa», siempre atentos a levantar de la modorra en que habían caído los españoles.

Para Filipinas comenzó una nueva era. Se equivocó plenamente el prelado español. Se equivocó en sus presagios el cronista religioso... Hoy, independiente, sigue pensando bastante más en americano que en español; pero, sin embargo, Filipinas sigue siendo un pueblo católico y un baluarte, tal vez el único baluarte del catolicismo en el extremo oriente.

TEOFILO APARICIO



P. DE VALLADOLID  
 42:40  
 42:30  
 42:20  
 42:10

Más de cien pueblos y despoblados D) de la comarca leonesa comprendida entre las riberas del Porma, Cea y Valderaduey, tienen inscrito su nombre y parte de su historia en el Archivo del Monasterio de Gradefes. Casi todos ellos aparecen subrayados en el presente Plano.



# TEXTOS Y GLOSAS

## Desarrollo Económico del Monasterio de Gradefes (León) \*

Desde la ribera del Cea hasta la del Porma sensiblemente a la altura de Puente Almuhey, Cistierna y Boñar con algunos enclaves más al norte, como Anciles y el Concejo de las Arrimadas, en la Montaña; y desde Medina de Rioseco a Villalpando y Benavente, pasando por Valdeera<sup>s</sup>, en Tierra de Campos, más de cien pueblos de toda esta comarca del antiguo reino de León tienen inscrito su nombre y parte de su historia en las escrituras del Archivo del Monasterio de Santa María de Gradefes. Estas escrituras, algunas de las cuales son anteriores a la fundación del Monasterio —las hay de 1054— se prolongan hasta el año 1856.

Se trata de una colección documental conservada casi íntegramente en su lugar de origen, por haber sido este monasterio uno de los pocos que se salvaron en el naufragio de la desamortización del siglo pasado. Son muchos los documentos procedentes de la familia real; hay también alguna bula pontificia y algunos de carácter episcopal; pero la extragrande mayoría de los documentos de este Archivo está constituida por documentos de carácter particular y propios del monasterio, en los que abundan las donaciones, ventas, cambios y entregas "a foro" de las heredades del Monasterio.

La simple lectura del TUMBO - *Índice General de escrituras*, que tenía este Real Monasterio de Gradefes hacia el año 1760, nos permite entrever la importancia capital de esta documentación monástica para el estudio de la base agrícola y ganadera en la eco-

---

\*. Conferencia pronunciada en Gradefes (León), el día 23 de octubre de 1969, con ocasión del VIII Centenario de la fundación del Monasterio de Santa María la Real de Gradefes.

nomia de nuestra región leonesa. El P. Cocheril, gran conocedor de los orígenes de las abadías cistercienses en la Península Ibérica, se ha lamentado recientemente de esta laguna respecto a los monasterios cistercienses españoles.

A la espera de que algún docto investigador nos depare un estudio moderno y documentado sobre esta faceta del Monasterio de Santa María de Gradefes, yo, que no soy especialista en nada y menos en cuestiones económicas, que estudié la historia local sencillamente como se aman y estudian las cosas de la patria chica, y que por estas aficiones mías he sido objeto de una invitación indeclinable para dirigiros la palabra en estos actos conmemorativos del VIII Centenario, voy a intentar delinear a grandes rasgos la dotación y el desarrollo económico de este Monasterio de Gradefes hasta mediados del siglo XVIII. Para ello me valdré principalmente del *Tombo-Índice General* y de los documentos publicados en la obra de Aurelio Calvo<sup>1</sup>, e intentaré concluir con unas reflexiones sobre el relativo poderío económico de este Monasterio.

## I. DOTACION DEL MONASTERIO

### *Dotación inicial, la herencia de los fundadores.*

Por la Carta de donación de Quintanilla del Páramo (actualmente, un despoblado) hecha por el rey Fernando II de León al Monasterio de Gradefes, el 25 de mayo de 1173, sabemos que la fundadora y primera Abadesa había estado casada antes con un caballero llamado García Pérez: *quam ego dederam eidem abbatissae et marito suo García Petrez*<sup>2</sup>. Se desconoce todavía la Carta fundacional del Monasterio, y en la biografía de los esposos García Pérez y Teresa Pérez, cuyo matrimonio constituyó la dotación inicial del Monasterio, tropezamos con muchas incertidumbres, cuando tratamos de precisar quiénes fueron sus padres y quiénes sus hermanos

1. A. CALVO, *El Monasterio de Gradefes* (León, Imprenta Provincial, 1936-1945). Apéndice documental (pp. 299-412) y otras escrituras insertas en el texto, cuyo índice puede verse en la p. 439.

El *Cartulario* del Monasterio, o sea la transcripción de unas 670 escrituras alusivas al mismo, que prometía el autor (p. XV) como segundo volumen de su obra, según mis últimas referencias, se conserva inédito todavía en el Centro de Estudios de San Isidoro (León).

2. A. CALVO, *El Monasterio...* Apéndice, n.º 16, p. 316.

para hacernos una idea aproximada de cuál podría haber sido su patrimonio. Conocido; solamente por sus apellidos patronímicos, nos cuesta aceptar las genealogías propuestas más que como hipótesis de trabajo<sup>3</sup>. Hipótesis que habrá que valorar críticamente a la luz de los datos ciertos de que disponemos, como pudieran ser: para ambos conyuges, el parentesco cierto con Don Tel Pérez de Sahagún o de Meneses; para doña Teresa, en particular, la perfecta identificación de su hermano Rodrigo Pérez, el enterrado en Castañeda; y para don García, yo considero de extraordinario importancia el hecho de haber tenido en feudo de honor la mitad de los alcázares de Cea y su tierra, en aquellos años de tanta tensión en la frontera castellano-leonesa, a raíz de la muerte del emperador Alfonso VII en 1157. Esto hace pensar que debió estar vinculado familiarmente con aquellos grandes condes y señores, a quienes por el tratado de Sahagún del 23 de mayo de 1158 se confiaba la tenencia en fealdad de estas plazas fronterizas: los condes don Pedro, don Ponce de Cabrera, don Osorio<sup>4</sup>, nuestro gran conde don Ramiro

3. De momento, no voy a enumerar siquiera esas hipótesis ni mucho menos entrar en su valoración crítica, entre otras razones, porque ello será tema de otra conferencia en este ciclo, como puede verse por el programa. Quiero subrayar solamente algunos criterios y que, no obstante la dificultad del patronímico, la genealogía propuesta por el autor del *Libro del Tumbo o Becerro*, en cuanto hipótesis de trabajo, no resulta menos interesante que otras propuestas por Don Aurelio Calvo.

La presencia de los seis *roeles* en el escudo de armas del monasterio sugiere que la fundadora debía estar emparentada con los Castro. Si, además, descendía de la casa real de Aragón, el matrimonio de la condesa doña María Álvarez de Castro con don Fernando, el hijo bastardo del rey don Sancho I de Aragón, pudiera servir de clave para explicarnos las relaciones familiares de los fundadores con los Ansúrez y los grandes Señores del tratado de Sahagún de 1158. Fray Mateo de la Vega, el compilador del Libro del Tumbo, conocía ciertamente mucho mejor que nosotros las escrituras del archivo del monasterio. Tal vez entre esas escrituras se hallara en el siglo XVI la documentación que evidenciara esta filiación.

Por el contrario, la hipótesis de Calvo que intenta identificar al esposo de la fundadora con el García Pérez, hijo del Conde de Trava, a base solamente de la coincidencia del nombre y apellido, (*El Monasterio*, p. 168-169) no resiste el análisis del documento n.º 7 publicado en el Apéndice. El García Pérez, hijo del Conde de Trava había estado casado precisamente con la condesa, doña Elvira, la que por este documento da a los esposos García y Teresa el lugar de Villalba de la Loma, que ella había recibido en arras de Don García, el hijo del conde de Trava. Vd. SALAZAR DE CASTRO, *Hist. de la Casa de Lara*, I, 102, 24.

4. Parece hipótesis fundada que tanto don García Pérez como la fundadora doña Teresa Pérez eran sobrinos carnales del conde don Osorio Martínez Ossorio. Don García por ser hijo de don Pedro Martínez Ossorio, hermano del conde Ossorio, y fallecido antes del 1136. Y doña Teresa, en el supuesto de ser hija de don Pedro Fernández de Castro,

Frolaz de Cifuentes<sup>5</sup> y su yerno don Ponce de Minerva, esforzados Capitanes Generales, estos dos últimos, de los ejércitos del emperador y del rey de Castilla, y fundadores de Sandoval<sup>6</sup>

Por todo cuanto antecede, para la dación inicial de este monasterio de Gradefes resulta bastante expresiva la *Carta de unidad* entre los esposos García-Teresa, hecha en mayo de 1157 y por la que se heredan mutuamente en todos los bienes, que ambos tenían “*de parte abolorum nostrorum vel parentum nostrorum quomodo de comparatione, vel de ganantia, quae habemus vel deinceps augmentare potuerimus*”<sup>7</sup>. La herencia por tratarse de familias tan distinguidas debía de ser cuantiosa. Pero, además, don García era

---

también sería sobrina del conde Ossorio por estar éste casado con la hermana de su padre, doña Teresa Fernández de Castro (TRELLES, *Asturias ilustrada*, t. 4, p. 114).

Para don García, el hecho de que entre los diversos herederos de doña María Gómez, que dieron nuevos fueros a Villavicencio, el año 1221, figure la abadesa doña María García de Gradefes (T. MUÑOZ ROMERO, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*, t. 1, Madrid 1847, p. 178) casi no deja lugar a dudas de que don García Pérez es el García Pérez, que figura en la Concordia otorgada el año 1136 entre el abad de Sahagún y doña María Gómez y sus hijos sobre el señorío de Villavicencio, como hijo de Pedro Martínez y doña María Gómez (MUÑOZ ROMERO, *Colección de fueros*, p. 175-177).

En esta hipótesis, la fundadora y su esposo serían también descendientes del conde don Pedro Ansúrez. Don García sería nieto de doña Mayor Ansúrez la hija del conde Ansúrez, casada con don Martín Ossorio, el abuelo de García. Doña Teresa sería nieta de doña María Álvarez de Castro, nieta a su vez del conde Pedro Ansúrez, como se insinúa en la nota anterior.

5. Recordaré a quienes manifestaron su extrañeza al oírme identificar al conde don Ramiro Frolaz con el Señor de Cifuentes, pueblo aldeaño de Gradefes, que los cuatro primeros señores de Cifuentes eran y se apellidaban Ansúrez. I.- La condesa doña Juliana Ansúrez, a quien la Infanta doña Urraca hizo merced de la Villa de Cifuentes el año 1076. II.- Otra doña Juliana, hija de la anterior y casada con su primo hermano don Assur Pérez, de cuyo matrimonio fueron hijos el conde Pedro Ansúrez el fundador de Valladolid y el conde don Diego Ansúrez. III.- Señor de Cifuentes. El IV Señor de Cifuentes, don Fruela Díaz Ansúrez, fue el padre de nuestro conde don Ramiro Frolaz (hijo de Fruela), que ya no lleva Ansúrez de segundo apellido, sino *Cifontes*, del lugar de su señorío, como todos sus descendientes. Así lo dice expresamente don Pedro Salazar de Mendoza en su obra *Dignidades de Castilla* (Madrid, 2 ed. 1794) p. 100: “El conde don Ramiro Froylez, Señor en el Bierzo, fue de los *Cifontes*, villa cerca de León que anda con los Señores de Toral” (La primera ed. es de 1618). Doña Estefanía, la esposa del conde Ponce de Minerva era “hija del conde don Ramiro Froylez... progenitor de los señores de *Cifontes* y de los de Toral” (Ibidem, p. 70).

6. Las cláusulas del tratado y los nombres de los caballeros pueden verse en R. ESCALONA, *Hist. del R. Monasterio de Sahagún* (Madrid 1772), p. 540.

7. A. CALVO, *El Monasterio*, p. 173-174.

“vasallo del rey”<sup>8</sup>. Por su condición de vasallo leal del rey había recibido del emperador Alfonso VII tierras para que le sirvieran en la guerra. El “vasallo del rey” servía en la guerras con el número de lanzas a que alcanzaban sus posibilidades económicas. Por eso en la Carta-unidad se habla también de las lanzas. Don García había combatido ya por el rey en la conquista de Almería (1147) a las órdenes del Conde don Ramiro de Frolaz, el señor de Cifuentes, que fue el Capitán General del ejército del reino de León en aquella gloriosa jornada, tan elogiosamente recordado en el *Prefacio de Almería*<sup>9</sup>. ¡Lástima que don Aurelio Calvo, “a pesar de haber inquirido y hojeado obras históricas y genealógicas”<sup>10</sup> no haya podido documentarse mejor sobre esta ilustre familia de Cifuentes que con las imprecisas noticias de algunos documentos y con la no menos imprecisas de la Enciclopedia Espasa! Es una lástima, porque a esta familia pertenecieron, de alguna manera, todos los fundadores y protectores de los monasterios cistercienses leoneses de Carracedo, Sandoval, Nogales, Carrizo; y porque el conde don Ramiro fue realmente uno de los mayores señores que tuvo España, descendiente de los Ansúrez y progenitor de los señores de Cifuentes, de Almanza, de Alcañices, de Avilados y Valle de Boñar que más tarde sería el solar de los Guzmanes<sup>11</sup>.

8. En el privilegio por el que el Emperador hace merced de Grade-fes a don García, el 25 de agosto de 1151, le llama “*meo fidei vassallo*”, en A. CALVO, *El Monasterio*, p. 166.

9. En el *Prefacio de Almería*, escrito en versos latinos, el conde don Ramiro es celebrado como el Lugarteniente del Emperador, el gran Capitán de hermosa presencia y, por un juego de palabras con el apellido, “Flor de los Flórez”, admirable en el orden y a quien no da pereza servir:

Hos Radimirus sequitur comes ordinis mirus,  
Prudens et mitis legionis cura salutis.  
Forma praeclarus natus de semine Regum,  
Est Christo charus servans moderamina legum,  
In cunctis horis visum tenet Imperatoris,  
Pervigili cura, cui servit mente benigna,  
*Flos erat hic Florum, munitus arte bonorum*

... ..

Non Comiti tali pigritatus quis famulari,  
Consule cum tanto legio fera bella requiri.

10. *El Monasterio*, p. 82-83.

11. La descendencia de esta ilustre casa de Cifuentes, desde el conde don Ramiro, puede verse en las obras de varios genealogistas bajo los apellidos de *Frolaz*, *Flórez*, *Cifuentes*, y *Almanza*. J. M. TRELLES, por ejemplo, trata de las familias *Flórez de Cifuentes y Ramírez de Cifuentes* en su obra *Asturias ilustrada* (Madrid 1760) vol. II, 373-378, vol. IV, 27-30. Pero en su exposición, lo mismo que en la de los autores citados al margen, continúan repitiéndose los deslices, lagunas y erratas del Nobiliario del Conde Don Pedro de Portugal en lo que se refiere a los ascendientes

Durante la década que media entre la conquista de Almería y la Carta de Unidad de los esposos, el caballero don García en recompensa por sus servicios en la conquista de Almería y de Baeza<sup>12</sup>, recibió del emperador Villa Maya, junto a Mayorga (1147), Gradefes en 1151 siendo Gobernador de Baeza<sup>13</sup>, y el año 1156, Villabera, junto al río Valderaduey, en el Alfoz de Mayorga.

Muerto el emperador el año 1157 —el año de la Carta de unidad—, Fernando II, su hijo y sucesor en el reino de León, da a don García en feudo de honor la mitad de los alcázares de Cea y su tierra, sorprendiéndole la muerte en este cargo el año 1164, cuatro años antes de la fundación del Monasterio de Gradefes por su viuda, doña Teresa.

*Adquisición de bienes por el Monasterio.*

A la muerte de la fundadora (c. 1186), Gradefes había salvado ya los siempre peligrosos comienzos. Los biógrafos de doña Teresa se complacen en señalar que dejó bien dotado al monasterio. Edificado el monasterio y la Iglesia en 1173 (?), dice el autor del Tumbo, “trabajó tanto en dejar bien puesto este monasterio que las más de las donaciones y compras de haciendas y heredades, que este monasterio tiene, fueron hechas en su tiempo... y pudo esta señora ensanchar tanto su casa y dexarla tan sobre puesta... y parece que en sus días gozaba esta señora y este monasterio por ella este lugar de *Gradefes, Llamas, Herreros* con más *Villaverde* y todo *Bal-*

---

y primeros señores de Almanza. El P. Felipe de la GANDARA, O.S.A., en su *Nobiliario, Armas y Triunfos de Galicia* (Madrid 1677) pp. 442-452, rectifica esas inexactitudes a base, principalmente, de la documentación de Sandoval, donde están enterrados varios miembros de la rama de Almanza. Los cuatro primeros señores de Almanza seguían usando el apellido “de Cifuentes”: Don Ramiro Díaz de Cifuentes, D. Diego Ramírez de Cifuentes, Don Lope Díaz de Cifuentes, Doña Juana López de Cifuentes —o simplemente doña Juana de Cifuentes, sin el patronímico López, como puede verse en la Concordia entre la Abadía de San Guillermo y el Concejo de Almanza, hecha en Corcos el 27 de abril de 1359 (A.C. León, n. 4837)— hasta que a fines del siglo XIV Don Luis, de quien se dijo en Castilla: “Lanza por lanza la de Loy de Almanza”, impuso el apellido “De Almanza”.

12. “Propter gratum et bonum servitium quod in terra maurorum in adquisitiōe Baetiae et Almariae et in aliis multis locis mihi fecisti et cotidie facitis”. F. C. Baetiae, quando prenominatus imperator redibat de Almaria, noviembre de 1147. Vd. CALVO, *El Monasterio*, p. 165.

13. “Pro servitio quod mihi fecistis in partibus saracēorum atque christianorum et pro servitio quod mihi facitis in Baetia quam tenetis” Ibidem, p. 166.

matado y Mansilla Mayor, Quintanilla del Páramo y Billamudarra y otros lugares que no pongo aquí por no ser prolixo”<sup>14</sup>.

Aunque no podamos aceptar sin reservas lo referente al señorío en todos los lugares citados, pues hay evidencias contrarias y de adquisiciones posteriores<sup>15</sup>, sin embargo, hay que reconocer que el compilador, en cuanto mayordomo del Monasterio y conecedor de su archivo, podía saber cuál había sido el núcleo primitivo de los bienes del Monasterio. Don Aurelio Calvo precisa aún más esta donación inicial, diciendo que la fundadora y primera abadesa donó al Monasterio cuanto tenía en Gradefes y las heredades de Mansilla Mayor, Villamuño, Mayorga, Grajal, Gordaliza del Pino, Garfín<sup>15a</sup>, Villavicencio, Villahibiera, Villapadierna, Cifuentes, Villamudarra, El Pumar, Quintanilla del Páramo, Valmatado, Villaverde,

14. *Ibidem*, p. 159. Valmatado se llamaba en los documentos del siglo XII al actual Valle del río Corcos, que desemboca en el Esla junto a Villahibiera, al sur de Gradefes. En este valle se encuentran Llamas, la dehesa de Pomar, Herreros y algunos despoblados, como San Pedro de Valmatado y el de Villiela.

15. A través del *Tombo-Índice* puede comprobarse que en Llamas, Herreros y Valmatado hubo adquisiciones de heredades después de la muerte de la fundadora. El señorío solariego en Llamas y Valdepolo lo adquirió el monasterio del de Sandoval, al que se lo cambió por el de Villomar el año 1401 (AHN, Pergaminos de Sandoval, cit. por Calvo, *El monasterio*, p. 259). Parece cosa acertada que en la primera época el Monasterio tuvo vasallos y ejerció el señorío en su doble aspecto —solariego y jurisdiccional— en algunas localidades, aunque el privilegio de donación de Gradefes a don García no contiene expresamente la cláusula por la que se le concediera la jurisdicción civil y criminal. Más aún, parece que en 1170 Velasco Pérez conservaba ciertos derechos dominicales en Gradefes: “*et nobis pertinet in nostro honore*” (*El Monasterio*, p. 169).

Sin embargo, la figura del “merino del convento” o la del “merino de la Abadesa de Gradefes y su procurador” aparece frecuentemente en los documentos hasta mediados del siglo XV (*El Monasterio*, Apéndice, n.º 53,54,95). Desde fines del siglo XIV se había entablado una verdadera pugna entre el Monasterio y los Concejos de Mansilla y de Rueda sobre los pechos de los vasallos, que tenía el Monasterio en Mansilla Mayor y en Gradefes. Los vecinos de Mansilla Mayor pretendían ser propios del convento de Gradefes por donación y merced hecha al Monasterio por el rey “con la justicia civil e criminal, con meyo e misto imperio, como con todos los otros pechos e derechos” (Apéndice, n.º 90).

Con el traslado de la Comunidad a Medina de Rioseco (1626) se perdieron para el convento muchas regalías y derechos dominicales que pasaron al Duque de Bervich y Alva. En 1785 no ejercía ya el Monasterio el señorío jurisdiccional ni siquiera en San Miguel de Montañán; todos sus pueblos habían pasado a ser señorío secular. Probablemente el señorío jurisdiccional del Monasterio había recibido ya el golpe de gracia, como los señoríos episcopales, en el reinado de Felipe II.

15a. En una donación de solares, hecha en Garfín el 21 de mayo de 1187, declaran los donantes: “*et si nos voluerimus esse vasallos de abbatisa demus in forum XII pannos et uno carnero de uno anno et uno cartillon de vino, et nostros filios si voluerint esse vasallos de abba-*

Herreros, Llamas y otras varias que le correspondían de su consorte<sup>16</sup>.

Esta simple enumeración de los pueblos nos da ya una idea de lo dispersos que estaban los bienes del Monasterio desde sus comienzos. Este núcleo originario fue desarrollándose y dispersándose más todavía por acumulación de donaciones, compras, préstamos y exenciones tributarias y fiscales, o por la puesta en explotación de los bienes ya existentes.

#### *Donaciones.*

Durante los primeros años de vida del Monasterio de Gradefes la principal fuente de ingresos son casi exclusivamente las donaciones. Donaciones que procedían de los reyes o de los particulares y, entre éstas lo mismo que en las compras, los principales aumentos tal vez se debieron a las dotes de las religiosas. Esas escrituras del archivo que aparentemente no tienen relación con el monasterio, como por ejemplo la donación que hace el conde Osorio de Mansilla Mayor a Juan Juliánez veinte años antes de fundarse el Monasterio de Gradefes, y que se halla en su Archivo<sup>17</sup>, pudieron pertenecer a tierras entregadas por las "dueñas" en calidad de dote, quienes entregaban el instrumento escrito como método rápido y corriente de hacer entregas de bienes en esa época.

La inmensa mayoría de los bienes donados al monasterio consistían en bienes inmuebles que iban a ensanchar el patrimonio territorial. En 1173 el rey Fernando II concede a la Abadesa doña Teresa, viuda de Don García, Quintanilla del Páramo<sup>17a</sup>, que antes (1140) había dado a los esposos García-Teresa. Otras veces la donación no es de bienes, —casas, ni tierras, ni molinos... etc., sino de derechos dominicales: marzada, martiniega, patronato de las iglesias,— foros sobre los préstamos territoriales, etc.; de las rentas, en una palabra, de esos bienes, incluidos o excluidos según los

---

*tisa... faciant isto foro" (Cartulario inédito, n.º 186, en Calvo, Apéndice, n.º 30). La Abadesa tenía vasallos, entre otros pueblos, en Valverde Enrique, donde eran once los vasallos del monasterio, en Gradefes, Mansilla Mayor, Quintana de Rueda, Rueda del Almirante, Valdepolo, Villaverde de la Chiquita, Herreros, Llamas, Carande, Horcadas, San Miguel de Montañán, Vega de Monasterio, etc.*

16. A. CALVO, *El Monasterio*, p. 159.

17. *Ibidem.*, Apéndice, n.º 6.

17a. Cartulario inédito de Gradefes, n.º 110.

casos los derechos de señorío<sup>18</sup>. El Rey Sancho IV da al monasterio —y lo confirmarán varios de sus sucesores— veinte “cañamas” (repartimientos) de los pechos reales que debían pagar los vasallos del Monasterio en Gradefes y en Herreros (1293): diez en cada pueblo como especifica la confirmación de este privilegio por Fernando IV el Emplazado en 1289<sup>19</sup>. En 1401 Enrique III dona al Monasterio dos mil maravedís sobre los pechos reales de la Aljama de León.

#### *Las compras.*

Van en aumento desde la fundación. No se interrumpieron ni siquiera durante los años de la edificación del Monasterio. En esos años la fundadora hizo varias ventas a su pariente don Tel Pérez de Meneses, pero al mismo tiempo compraba en lugares más cercanos a Gradefes. Consta expresamente que algunas compras de tierras fueron hechas para completar la dote de alguna religiosa. Así, el 18 de junio de 1629, Andrés de Baeza vendió a la Comunidad “para acabar de pagar la dote de doña Juana de Baeza” trece tierras: siete en Vega de Rioponce y seis en Oteruelo, por 2.440 reales y 4 maravedís. Otras veces era por aplicación del derecho “forero”, como se hizo con los pobladores de Quintanilla del Páramo que se fueron a poblar a Mansilla.

#### *Los préstamos.*

No es que el Monasterio ejerciese el préstamo como método usual de adquisición de bienes. Los censos favorables al Monasterio, que durante siglos pagaron uniformemente un tres por ciento de interés sobre el capital recibido, procedían casi exclusivamente de las dotes o de las herencias de las religiosas. Por concepto de dote, las hay de 100 ducados (se trataría solamente de parte de la dote) y

18. Don Marín Díez de Prado, el señor de Alvires, Valdetuéjar y Valverde, por ejemplo, dona al monasterio por testamento ejecutado en Gradefes el 24 de julio de 1356, las rentas que le pertenecían en Anciles de la marzada, de la martiniega y del patronato de la iglesia; pero reservando para sus hijos los derechos del señorío (*El Monasterio*, Apéndice, n.º 81).

19. A. CALVO, *El Monasterio*, p. 356. En el Apéndice, desde el doc. n.º 14 ss, se ofrece por orden cronológico la transcripción de varias donaciones, compras, cambios y privilegios reales otorgados al Monasterio después de la fundación. En el *Tumbo-Índice General* figuran muchos más.

hasta de 400 ducados de cuatro censos en Quintana de Rueda “por la dote de doña Joaquina Prieto”, lo que supone que la dote era, al menos de 400 ducados (4.400 reales). En Villada gozaba el Monasterio de dos censos de la monja doña Manuela de Villapadierna (ya difunta en 1634), que sumaba 5.514 rs., 24 mrs. de principal. En ocasiones, “prétamos” tiene la acepción de lote de tierras dadas “a foro”.

### *Las exenciones tributarias y fiscales.*

Las exenciones tributarias y fiscales de las tierras y vasallos del Monasterio constituyen el objeto común de los privilegios y confirmaciones de todos los reyes desde Fernando II. Exenciones de los pechos y pedidos reales, de los pechos y facenderas concejiles y de los tributos al Señor de la Jurisdicción. En un privilegio de Sancho IV el Bravo, del año 1286 (*Apéndice*, n.º 57) se declara que las posesiones adquiridas por el Monasterio en lugar *realengo* o *fore-ro* (de señorío) pasaban a la condición de *abadengo* y quedaba exentas de tributación o pechos. Don Pedro I de Castilla, por Carta dada en Sevilla a 20 de junio de 1350, declara que todos los privilegios quedaban anulados por muerte de quien los otorgó, mientras en las Cortes no se acuerde otra cosa (*Apéndice*, n.º 77, p. 382). Tal vez sea esta la razón de que todos los reyes vengan confirmando los mismos privilegios.

## II. EXPLOTACION DE LOS BIENES

En el *Libro Grande de Apeos*, citado frecuentemente por el *Tumbo-Índice*, se especificaban para cada población las heredades —tierras, prados, linares, casas y molinos— *propias y foreras*, y se hacía mención de las diversas escrituras y *censos* que poseía la Comunidad. Otros dos libros de contabilidad, el de *Granos y Panera* y el de *Cuentas menores*, nos están insinuando ya las diversas clases de rentas de este Monasterio. El concepto de *rentas menores* se asocia con el *diezmos y foros menudos*, es decir, con los productos accesorios o rentas en metálico. El *Libro de Granos y Panera*, en cambio, nos hace pensar, como los foros y los diezmos *mayores*, en los productos que constituyen los ingresos principales, que son los *granos*: trigo, cebada y centeno. Y la distinción entre heredades *propias y foreras* nos hace pensar en la función repobladora de estos

bienes abadengos y en la vigencia de los fueros del concilio de León de 1020. Estas premisas conviene tenerlas presentes para entender el desarrollo económico y los modos de vida económicos del Monasterio de Gradefes.

Las tierras "foreras" en los siglos XI y XII de nuestra Reconquista representan el término de la evolución histórica del "*Ager vectigalis*" y del "beneficio" de los romanos, una especie de *enfiteusis* por la que el señor concedía tierras en usufructo. No era de origen feudal; por eso, la ley de señoríos de 3 de mayo de 1823 abolió las prestaciones de origen señorial, no las *forales*. Mediante el foro temporal, mediante estos arrendamientos largos, de una a tres generaciones, los monasterios lograron poner nuevamente en cultivo el antiguo reino de León, durante estos siglos de la Reconquista. Los colonos preferían tomar en "foro" las tierras de abadengo a las solariegas, porque tenían menos gabelas personales y el foro era de más duración. Había también foros perpetuos.

#### *Entrega de bienes "a foro".*

La religiosas de Gradefes, una vez que habían adquirido la plena posesión de una tierra, no solían desprenderse de ella. Ante la imposibilidad de que los vastos dominios del Monasterio fueran explotados directamente por los habitantes del Monasterio, excepto los más cercanos —huerta, alameda, tal vez la dehesa del Pumar durante los primeros siglos, y los pueblos vecinos, etc.— la entrega "a foro" de pequeños quijones territoriales va a ser el sistema más seguro de tenerlos siempre en cultivo y de hacerlos producir. Las tierras entregadas a "foro perpetuo" podían pasar de padres a hijos, e incluso venderse a terceras personas, siempre y cuando quedara a salvo el tributo estipulado. Normalmente estos tributos o "foros" eran muy inferiores a lo que correspondería a la renta de la extensión entregada<sup>20</sup>.

---

20. Vd., por ejemplo, para Gradefes el apeo de 1712 "de todas las heredades de tierras, prados, linares, casas y otras tierras y casas *propias y foreras* que tiene esta Comunidad en Gradefes", en el que se anotan también las diversas escrituras y censos que tiene la Comunidad a su favor.

Foros había que no parecían más que simbólicos: en Valporquero, por los años 1561 y 1577, había uno que pagaba una gallina y un real por ciertas heredades concedidas *a foro perpetuo*. El Despoblado de Villacero, en Villomar, donde poseía el Monasterio 50 tierras, unas 59 cargas de sembradura, pagaba en 1670 solamente 8 cargas de centeno como renta.

Ahora bien, si los bienes así explotados son en su mayor parte territoriales, eso no obsta para que se repartan de la misma forma casas, solares, molinos, censos sobre bienes inmuebles, derechos de usufructo de tierras, de la barca entre Gradefes y Cifuentes, que pagaba una renta anual de unas 22 cargas de grano, etc.

#### A Colectividades.

En ocasiones, son los términos y ejidos de un pueblo —generalmente ya habitado— los que se entregan a sus habitantes para que éstos, particularmente, satisfagan al Monasterio una cantidad anual como “foro”. Tal el caso de Mansilla Mayor, Valdepolo, Villaverde la Chiquita, Llamas<sup>21</sup>. Otras veces se entregan Cartas de población en condiciones ventajosas para quien quisiera acogerse a ellas, particularmente en términos despoblados o poco poblados, como en los casos de Quintanilla del Páramo y la dehesa de Corrales<sup>22</sup>. Otras, finalmente, estas grandes fincas, despoblados o términos redondos, se daban a “foro” a los concejos y vecinos de pueblos inmediatos: la

21. El Concejo y vecinos de Villomar pagaban anualmente al monasterio de Sandoval un foro de 64 fanegas de centeno por término y Egido del mismo (Suplem. al B. O. de León, 24 de enero de 1844). En la nota se ha citado una escritura de cambio entre los monasterios de Sandoval y Gradefes, del año 1401, al dorso de la cual se lee: “dio este monasterio (el de Sandoval) al de Gradefes los pueblos de Valdepolo y Llamas”. Pero parece que Sandoval ya poseía algo en Villomar antes de este cambio. Gándara (*Armas y Triunfos de Galicia*, p. 445) menciona una escritura de Sandoval, por la que don Diego Ramírez Frolaz da al monasterio, en 1224, el lugar de *Villomar*, la Granja de Villamoros de Esla y la presa de Villalquite. Probablemente el cambio se refirió a los ejidos de los pueblos respectivos.

El Concejo de Escobar pagaba 8 fanegas de trigo, 4 gallinas y dos libras de cera por un foro perpetuo.

22. A Quintanilla del Páramo, que se hallaba entre Villamuño, El Burgo Ranero, Calzadilla y Villacintor, dio la fundadora como Carta-Puebla el Foro de Sahagún, el 15 de agosto de 1173 (En A. CALVO, *Apend.* n.º 17). El Fuero de Población de Corrales se dio el 26 de abril de 1268 (CALVO, doc. n.º 54). Parece que ni uno ni otro surtieron efecto. Los habitantes de Quintanilla del Páramo emigraron para poblar Mansilla (Carta de venta de la mitad de Quintanilla, hecha por los pobladores de Mansilla a la Abadesa de Gradefes, 9 de julio de 1193, en CALVO, doc. n.º 36). Corrales continuó siendo dehesa. Según la carta foral dada a Quintanilla del Páramo, la abadesa nombraba merino y sayón, en la villa... y los otros foros, que tenían el abad y el concejo de Sahagún. Como tributo de *in-furción*, cada casa de la que saliera humo debía pagar dos sueldos cada año: uno en Pascua y otro a mediados de agosto; de la que no saliera humo, un sueldo. Y según que el poblador tuviera un buey o dos “*damus semper in augusto unam cartam de civera, media de tritico et media de centeno. Qui habuerit unum iugum bovum dabit una carta; et qui habuerit unum bovum, media*” (Ibid. Ap. 17, p. 317).

dehesa del Pumar a Llamas, Sahechores, Villahibiera y Herreros; Quintanilla del Páramo a Villamuñío; el despoblado de Santa María de Villamudarra, al concejo y vecinos de Joarilla. San Miguel de Montañán, lugar de señorío del Monasterio de Gradefes en su doble aspecto, solariego y jurisdiccional<sup>22a</sup>, disfrutaba en foro perpetuo (escritura otorgada en Gradefes, 14 de nov. de 1565) del término redondo de dicho lugar, con la obligación de pagar por Nuestra Señora de Septiembre 55 cargas de pan mediado de trigo y cebada, 12 carneros y 20 gansos —patos, dice la escritura de censo a favor de doña Isabel Quifiones Acuña, León 1652—

### III. CARACTERISTICAS Y EVALUACION

#### *Una economía de base agrícola-territorial.*

La concentración territorial de la riqueza del monasterio de Gradefes es eminentemente agrícola, de tipo cerealista. El foro o renta de las heredades se estimaba casi siempre en cargas, fanegas o heminas de grano: de centeno hacia la Montaña, mediado de trigo y centeno en esta zona de transición entre la tierra de Campos y la Montaña; y mediado de trigo y cebada hacia Campos, donde se recolectaban las mayores rentas.

En cereales se pagaban también las rentas de los molinos, de los diezmos y del patronato de las iglesias generalmente. Y, como dejamos apuntado, la barca entre Gradefes y Villahibiera<sup>23</sup>.

Resulta difícil determinar qué heredades fueron explotadas di-

22a. "Con toda su jurisdicción —se lee en un escrito del Archivo— civil y criminal, mero y mixto imperio, y el señorío y vasallaje de los vecinos de él y todos los términos y heredamientos y edificios que eran y son solariegos... y cómo tales los traen los vecinos del referido lugar haciendo reconocimiento de ellos de nueve en nueve años o por vidas, a voluntad y consentimiento del Monasterio" (En CALVO, *El Monasterio*, p. 191).

23. Zona de viñedo era la de Sahagún, donde en 1586 percibía el Monasterio una renta de 500 cántaros de mosto, otros 206 cántaros por otro lote de viñas en Villalmán y Sahagún, y otros 60 cántaros de mosto por seis piezas de viñas en Villalmán y Villazán. En estas dos localidades, además de la renta del vino, percibía el Monasterio: 32 fanegas de trigo y 32 de cebada, dos libras de cera y dos gallinas por 41 tierras y 4 casas. Y otras dos gallinas por el disfrute de un solar.

El lino, si bien en pequeñas cantidades, figura en las rentas de los pueblos de la Jurisdicción de Almanza: Santa Olaja, Valle de las Casas, La Llama, La Riba, Espinosa, Cabrera y la Vega. Pero el lino, como la cera, las gallinas, los gansos (patos), cabritos y carneros, y otras cosas

rectamente y cuáles entregadas "a foro" antes del siglo XVI. Los apeos y la mayoría de los contratos de foro que figuran en el Tumbo de 1723-62, comienzan en este siglo, y en ellos figuran dadas "a foro" hasta las grandes fincas o cotos redondos; pero, ¿fue siempre igual en los siglos precedentes? La desproporción entre el número de fincas que tenía el Monasterio en los pueblos cercanos a Gradedefes y las pocas que figuran dadas a "foro", aun en los últimos siglos, hace pensar si serían precisamente éstas las que explotaba directamente el Monasterio<sup>23a</sup>. De los privilegios reales —particularmente del de las 20 "cañamas", confirmado por varios reyes— se desprende, además, que el Monasterio tenía muchos criados y pastores en Herreros y Gradedefes; solamente de pastores solteros eran unos 20.

*¿Era también de base ganadera?*

Hay indicios de que al menos en los primeros siglos, sí lo era. En 1187, el rey Alfonso VIII de Castilla pone bajo su tutela y protección a todos los ganados del Monasterio de Santa Maria de Gradede-

eran del Libro de *Cuentas menores*, cuyo valor se incorporaba al de las rentas en metálico.

A juzgar por las rentas que cobraba el Monasterio, las mayores concentraciones de bienes se hallaban en las localidades siguientes:

*Mansilla Mayor*, donde cobraba 68 cargas, mitad de trigo y mitad de cebada, y 30 patos (1.600); más lo correspondiente a la presentación de los beneficios de Mansilla Mayor y Nogales. En 1580 eran 80 cargas.

*Villamuño*, 55 cargas de trigo-centeno y 55 gansos por lo que Quintanilla del Páramo; más otras dos cargas de trigo por el Patronato de la Iglesia.

*Dehesa del Pumar*, por el aprovechamiento de sus pastos, en 1812, pagaban los pueblos circunvecinos 2.200 reales.

*Villamizar*, 14 cargas de trigo-centeno por la renta grande, y otras 5 cargas de trigo-cebada por la renta chica.

*Villomar y Sahagún* ya queda indicado en notas anteriores.

*Joarilla*, 60 cargas de trigo-centeno, 50 carneros y dos carros de paja por el goce del término redondo de Villamudarra, en 1547. En el siglo XVII, pagaba 50 cargas y 50 ducados.

*San Miguel de Montañán*, en 1585, 55 cargas trigo-cebada, 12 carneros y 20 gansos por el término redondo, más la mitad de los diezmos de todos los vecinos y de cuantos labrasen tierra debajo de la campana de la Iglesia parroquial.

23a. Hasta el viñedo de la zona de Sahagún parece que fue en algún tiempo explotado directamente por el Monasterio de Gradedefes. Según una exposición que el mayordomo del convento eleva a los jueces del subsidio (A. C. de León, n.º 7020) hacia el año 1538, el convento había sido perjudicado "en 25 cargas de pan y más de 2000 maravedís que se gastaron y dan a los trabajadores de las viñas".

En 1595 se apeaban ya 538 heredades de tierras, prados y solares que tenía la comunidad en Gradedefes y pueblos aledaños, de Valdealcón, Nava de los Caballeros, Cifuentes, Quintana de Rueda y Villamondrin.

fes en todo su reino (Doc. n. 31 del Apéndice). Sancho IV el Bravo, por Carta-privilegio fechada en Valladolid el 6 de mayo de 1293, concede al Monasterio para luminaria de la iglesia las 20 "cáñamas" de todos los servicios reales: diez de los vasallos de Gradefes y las otras diez de los de Herreros (Doc. n. 59). Este privilegio fue confirmado por los reyes Fernando IV el Emplazado y Alfonso XI (Doc. 59 y 62), quien en carta del 9 de junio de 1318 a los recaudadores de los pechos y de los pedidos reales, de los servicios, de las fondaderas y de las martiniegas reales, aclara que esos vasallos son los pastores, casados y no casados, que andan con sus ganados: "con las sus vacas e con las sus ovejas e con las sus yeguas". A pastores y rebaños acoge bajo la protección:

"Et mando que anden salvos y seguros por todas las partes de mis reinos e que sus ganados pasten las yerbas e beban las aguas assi como los míos mesmos" (Doc. n. 23).

En la confirmación de este privilegio, el 20 de julio de 1326 (Doc. n. 68) se aclara que los pastores casados pechen en los lugares donde son vecinos y están empadronados; pero de los pechos de los pastores solteros manda que veinte "cáñamas" y no más sean para la Abadesa y el Convento.

"Et si más montare, que lo que y ouvieren de más que lo colan para mi el mio cogedor".

De estos pastores solteros dice el documento:

"Andan con los sus ganados e non han casas de morada nin están empadronados en ningunos logares del mio senorio..."

lo que hace pensar en ganados transhumantes en las dehesas de Corrales, del Pumar, de Quintanilla del Páramo y de Villamudarra; pues el documento está dirigido especialmente a los recaudadores de León y de Mansilla.

De la dehesa de Corrales no sabemos de ninguna escritura de "foro", después de la Carta-Puebla. Las de Pumar y de Quintanilla del Páramo ya estaban arrendadas en el siglo XVI.

Cuando se hacían las tratativas del traslado del Monasterio de Gradefes a Medina de Rioseco (1629), los de Rioseco prometían pastos para cien carneros. Solamente de rentas menores recibía, por

esos años, el Monasterio 63 carneros al año; gansos y patos 112; y gallinas, 82. Estas cantidades probablemente se verían aumentadas con otras procedentes de los diezmos menudos, donde no estuviesen arrendados al cura.

Con todo, a pesar de estos poderosos indicios, carecemos de datos concluyentes que nos hagan pensar en la importancia ganadera del Monasterio de Gradefes en los últimos siglos.

#### *Nueva etapa.*

Con el siglo XVI parece que la economía de Santa María de Gradefes entra en una nueva etapa, la de la consolidación y estabilización. Las principales formas adquisitivas de ahora en adelante no serán ya las donaciones piadosas "*pro remedio animae meae et parentum meorum*", ni la exención de tributos, sino las aportaciones en concepto de dote o hijuela de las religiosas y, sobre todo, la explotación de los bienes adquiridos. No deja de ser sintomático a este respecto el hecho de que en las primeras décadas del siglo, al asignarse a cada convento el número de religiosas habida razón de sus rentas, al de Gradefes se le asignaban 20 monjas y 5 legas; a los conventos que tenían más rentas como el de Carrizo, se asignaban 30 monjas y 5 legas, y a los que tenían menos rentas, sólo 12 monjas y dos conversas<sup>24</sup>.

Un siglo más tarde, son ya 37 (1652) y 34 (1660) las religiosas que figuran en las consultas<sup>25</sup>. Ya había en Gradefes tantas religiosas como las señaladas para los conventos de mayor holgura económica. El siglo XVII fue el de la desafortunada experiencia del traslado de la Comunidad a Medina de Rioseco, con el consiguiente quebranto económico. En el XVIII se llevaron a cabo notables obras de reconstrucción y ornato de la Iglesia y del Monasterio.

Cuando en 1884 la Administración de Bienes Nacionales de la

24. Breve de León X, del 13 de noviembre de 1517. Por este Breve, a petición de la Abadesa de las Huelgas de Burgos doña Teresa de Ayala, se intentaba poner remedio al lamentable estado de los monasterios de las filaciones por el excesivo número de monjas. Cfr. A. RODRIGUEZ LOPEZ, *El monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey* t. II (Burgos 1907) p. 18-19.

25. A. CALVO, *El Monasterio*, p. 271-272. El Ayuntamiento de Medina de Rioseco ofrecía 7.000 ducados para construir un monasterio nuevo y, mientras se construía el monasterio, casa para 29 religiosas de velo negro y 7 legas.

provincia de León sacó a pública subasta el arriendo de foros y censos, que, en la provincia habían pertenecido a las corporaciones religiosas, las rentas del Convento de Gradefes —algunas ya habían sido enajenadas en años precedentes— se estimaban en 22.200 reales anuales. De cuarenta y dos conventos suprimidos en la provincia —24 conventos de religiosos y 18 de monjas— solamente cuatro superaban en rentas al de Gradefes: el de los Benedictinos de San Andrés de Espinareda (50.240 rs.) y el de los Cistercienses de Carracedo (42.720 rs.), entre los de varones; y entre los de religiosas, el de las Premonstratenses de Villoria (26.300 rs.) y de las Cistercienses de Carrizo con 29.100 rs.

Como a principios del siglo XVI, el monasterio de Carrizo tenía más rentas que el de Gradefes; pero el de Gradefes, a su vez, se distanciaba más de los de Otero de las Dueñas, con 13.000 rs., y del de San Miguel de las Dueñas con sólo 8.000 rs., que eran también conventos de religiosas cistercienses en la provincia de León. Las rentas de la mayoría de los 18 conventos de monjas que había en la provincia cuando la desamortización no llegaban a los 10.000 rs.<sup>26</sup>.

Esta simple valoración relativa de la economía del monasterio de Gradefes, comparada con la de los otros monasterios de la provincia y, en particular, con los de religiosas cistercienses puede ayudarnos a formarnos una idea aproximada de lo que representaban esas rentas para la economía del Monasterio mejor que toda una serie de estadísticas económicas en las diversas etapas de su evolución; cosa, por otra parte, que requeriría amplias y enojosas investigaciones en los fondos del archivo.

Claro está que la comparación de las rentas de los Conventos suprimidos en la provincia de León basada en la lista de foros y censos publicada en el Suplemento del Boletín Oficial de la Provincia del 17 de julio de 1884, no puede tener más que un valor relativo. Era ya la segunda vez que se sacaban a arrendamiento y solamente por los frutos de aquel año. Además, los bienes del convento de Gradefes estaban situados la gran mayoría dentro de los límites de la provincia. Al sur de Sahagún, siguiendo el curso de los ríos Cea y Valderaduey, el convento de Gradefes tenía algunos censos procedentes de las dotes de las religiosas y conservaba algunos bienes territoriales en Villacreces, Oteruelo, Vega de Ruiponce, Villalón,

---

26. *Suplemento al B. O. de la prov. de León*, 17 de julio de 1884.

Villalba de la Loma y zona de Mayorga, hasta Villavicencio de los Caballeros y Valdunquillo. Pero ya queda apuntado cómo la misma fundadora había enajenado, por cambio o venta a su pariente Don Tello, algunas heredades más alejadas del Monasterio, como Villabera y Villagarcía de Campos en la actual provincia de Valladolid. No así las rentas de la opulenta Abadía de Benedictinos de Sahagún, que figuraba solamente con 4.700 reales de renta, cuando sabemos por su cronista el P. Escalona<sup>27</sup> que, un siglo antes, según cómputo de treinta y dos años (1721-1753), las rentas que percibía la Abadía un año con otro eran: 2.600 cargas de trigo, 650 de cebada, 300 cargas de centeno y unos 3.000 ducados (33.000 rs.) en vino, lana, cordeles y demás diezmos menudos. Pero estos bienes estaban dispersos en gran parte por las provincias de Palencia y Valladolid, y algunos podían haber sido ya arrendados en la primera convocatoria.

Igualmente habría que tomar en cuenta los bienes enajenados de cada convento en los seis años que llevaba vigente la ley de desamortización. Los bienes monásticos se vendieron reduciendo a metálico el importe total del canon de renta y capitalizando el importe total según las R.O. de 22 de abril y de 27 de junio de 1838. Según fuera la renta, así resultaron capitalizados los bienes al venderse. Por vía de ejemplo vamos a concluir indicando algunas de las primeras enajenaciones de los bienes del monasterio de Gradefes. Ellas servirán al mismo tiempo para ilustrar de alguna manera el valor de la tierra<sup>28</sup>.

*Cifuentes.* Tres quifiones de las de Gradefes, de 31 fanegas de sembradura, rematados por D. Francisco Sáez en 28.290 reales. Sale a 950 reales la fanega.

*Lugán,* en la ribera del Porma. Cuatro quifiones de heredades

27. R. ESCALONA, *Historia del Monasterio de Sahagún*: De las rentas que hoy tiene el Monasterio (cap. IV, lib. VIII) pp. 237-239. Como nota curiosa es de señalar que "se consumían cada año 3.100 cántaros de vino con la Comunidad, criados y huéspedes; de modo que llegan escasamente para este gasto los 3.000 ducados expresados en el percibo".

Por tratarse de los *frutos* de censos y foros tampoco están incluidos los bienes de la Abadía, que no producían renta, como el edificio del convento tasado en 203.450 rs. en marzo de 1844, cuando un incendio había devorado las nueve décimas partes, ni la alameda, de unas 7 cargas de cabida y unos 20.000 arbustos de álamo blanco, negrillo y algún chopo, tasada en 160.000 rs. (n.º 33 del SBO de León, 23 de marzo de 1844).

28. Los datos los tomamos del *Suplemento del Boletín Oficial de León*, 6 de marzo y 15 de junio de 1844.

que tenía el Monasterio de Gradefes en dicho pueblo y que juntos hacía 48 fanegas, los remató por separado D. Agustín Liébana en 25.540 rs.; a 533 rs. la fanega.

*Palazuelo de Boñar.* El mismo D. Agustín Liébana remató otros cuatro quifiones en 14.069 reales y 13 mrs. los cuatro; a 420 rs. la fanega.

*Villamizar.* Parte de estos bienes procedían del obispo de Palencia D. Tello Téllez de Meneses. Los donó al Monasterio, Teresa Álvarez, a quien el convento se comprometía en 1287 a dar durante los días de su vida "cinco cargas de buen trigo seco et limpio a cinco fanegas de carga" (CALVO, *El Monasterio*, Apéndice, n. 56). En la nota 23 queda dicho que en Villamizar se cobraban dos rentas: la grande y la chica. A ésta correspondían los bienes de la herencia de Don Tello. La Administración de Bienes Nacionales los dividió para su venta en seis quifiones. El segundo quifión de tierras y prados, de 18 fanegas, 9 cels., tasado en 4.515 rs. y capitalizado en 6.682 rs., lo remató por el tipo mayor D. Antonio de Santiago, a 356 rs. fanega.

En Villahibiera, con fecha 15 de junio de 1844, se anunciaba para el remate una heredad que perteneció al Convento de Gradefes, de 64 fanegas, 3 cels. en 49 tierras, y dos prados de una fanega y 4 cels. La llevaba en renta hasta el 1845 por 12 fanegas de centeno Antonio Méndez y se capitalizó en 7.000 reales; a 110 rs. la fanega.

Pero también es cosa averiguada para estos seis años de la desamortización de Mendizábal que cuando en el mes de julio de 1844 se suspendió la venta de los bienes del clero secular y los de las comunidades de monjas, la provincia de León, que al iniciarse la desamortización figuraba entre las doce provincias españolas que poseían el 56,95 por ciento de los bienes del clero, figuraba al suspenderse entre las seis provincias en las que menos bienes del clero habían sido enajenados. En este sentido pienso que la comparación de las rentas del convento de Gradefes con las de los otros conventos suprimidos en la provincia, mantiene su valor relativo de índice.

En esta economía de base eminentemente agrícola y territorial no falta el anecdotario de algunas rentas casi solamente simbólicas: Así en Valdepolo, cuyos pobladores eran vasallos del Monasterio, en 1556 se pagaba 18 mrs. de martiniega, dos gallinas y traer un carro de vino por el disfrute de una casa, diez prados y dos pedazos

de era. En Valporquero, por ciertas heredades (nota 13) a foro perpetuo, se pagaba solamente una gallina y un real. Y salta a la vista lo extremadamente parcelada que estaba la tierra ya en aquellos siglos: En Villaverde la Chiquita, pueblecito que cuando la desamortización de Mendizábal no tenía más que trece vecinos, en 1626 se apeaban como propiedad del Monasterio de Gradefes 336 tierras, 57 prados y dos huertas. El derecho de Patronato que ejercía el Monasterio en 41 beneficios curatos simples<sup>29</sup>, algunos tan significativos como el de Nogales que era propiedad de los monjes cistercienses de Sandoval, están invitando a una reflexión sobre la evolución de la Iglesia propia al derecho de Patronato; pero el tema es tangencial al asignado a esta conferencia.

QUIRINO FERNANDEZ, O.S.A.

---

29. Una lista de las iglesias en las que ejercía el Patronato el Monasterio de Gradefes puede verse en CALVO, *El Monasterio*, p. 182-189. El patronato de la iglesia de Quintana de Rueda y los vasallos que tenía el Monasterio en esta localidad, procedían de una donación hecha el año 1258 por doña Aldonza Martínez, casada con don Diego Frolaz, que era de los Flórez de Cifuentes y gran señor en la región.

# Los Agustinos dentro del «Parnaso Salmantino» Dieciochesco

Hace ya algunos años que comencé a estudiar al poeta agustino, Fr. Diego Tadeo González \*. A medida que iba transcurriendo el tiempo, este personaje se convirtió en alguien tan conocido para mí, que su figura día a día se me ha ido perfilando cada vez más nítida.

Estas páginas tienen un doble deseo. Por un lado, recordarlo de nuevo y, en esta ocasión, junto con otros religiosos que convivieron con él. Por otro, testimoniar mi agradecimiento a los PP. Agustinos del convento de Valladolid que tan amablemente me facilitaron la información bibliográfica de que disponían.

En torno a 1770 la ciudad del Tormes va a albergar a un grupo de poetas que por distintas circunstancias se congregaron allí: unos, por motivos universitarios como Meléndez Valdés, Forner, Iglesias de la Casa; y otros, por decisión de sus superiores como fray Diego González, fray Juan Fernández de Rojas y fray Andrés del Corral<sup>1</sup>.

Todos ellos presentan en común una gran admiración por el mundo clásico que les lleva a adoptar pseudónimos pastoriles. Recordemos que la Academia Romana agrupaba a sus miembros bajo nombres supuestos y a imitación de ella surgieron otras academias que también eligieron pseudónimos pastoriles.

---

\* *Fr. Diego González Tadeo: Vida y obra* es el título de la Tesis doctoral, presentada por Irene Vallejo en la Facultad de Filosofía y Letras de Valladolid el año 1972. Conocemos la obra dactilografiada de 295 páginas y esperamos verla pronto impresa. (*Nota de la Redacción*).

1. Para informes sobre estos agustinos cfr. G. SANTIAGO DE VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-americana de la Orden de San Agustín*, vol. II (Madrid 1915) 125-134 para el P. Corral; 440-462 para el P. Juan Fernández de Rojas; y vol. III (Madrid 1917) 146-175 para Fray Diego González.

No se puede fechar con exactitud cuándo comenzaron a encubrirse bajo nombres supuestos, pero aproximadamente a partir de 1772 ó 1773.

Meléndez Valdés tomará el nombre poético de "Batilo"; Forner el de "Aminta"; Iglesias de la Casa, "Arcadio"; Fr. Diego González, "Delio"; Fr. Juan Fernández de Rojas, "Liseno" y Fr. Andrés del Corral, "Andronio".

La admiración que sintieron despertar por el mundo clásico les impulsó a imitar y saborear las delicias de Horacio y Anacreonte, entre otros. Sin duda favoreció la revitalización clásica el que por aquellos años en la universidad salmantina brillaran en la cátedra figuras como el P. Bernardo Agustín de Zamora, que regentaba la de Griego y el P. Alba, Maestro de Humanidades.

Estos poetas se proponen una renovación de la poesía castellana, dado el lastimoso estado que presentaba el panorama poético en la primera mitad del siglo, cuyos poetas pretendían mantener las derivaciones barrocas ya completamente degeneradas y faltas del fuego inicial. César Real de la Riva ha demostrado la realidad de este movimiento poético, de sus etapas cronológicas y de las características de su producción, en un gran artículo<sup>2</sup>.

Factor decisivo en el desarrollo inicial de este foco poético fue la llegada a Salamanca de José Cadalso. En él se unían una serie de circunstancias que le hacían extraordinariamente atractivo: su simpatía natural, la historia de unos amores desgraciados con la actriz María Ignacia Ibáñez y, sobre todo, un aire cosmopolita, fruto de sus viajes por Europa.

Este personaje adoptó el pseudónimo de "Dalmiro" y bajo él le recordarán los poetas salmantinos. Iglesias de la Casa y Meléndez Valdés se convirtieron en sus mejores amigos.

A este último lo llevó incluso a vivir con él. Se puede decir que Cadalso fue el maestro que le enseñó en una fase inicial, al menos así lo confesó:

"Mi gusto, mi afición a los buenos libros, mi talento poético, mi tal cual literatura, todo es suyo. El me cogió en el segundo año de mis estudios, me abrió los ojos, me enseñó,

---

2. "La escuela poética salmantina del siglo XVIII": *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* XXIV (1948) 321-364.

me inspiró este noble entusiasmo de la amistad y lo bueno,  
me formó el juicio...  
Sin él, yo no sería hoy nada”<sup>3</sup>.

Con Cadalso ambos jóvenes hacen tertulias todas las noches. En ellas leían sus propias obras o las ajenas, sujetándose cada uno a la crítica de los otros dos<sup>4</sup>.

A estas tertulias se fueron añadiendo otros estudiantes como Forner, Ramón Caseda, León Arroyal y, posiblemente, Fray Diego González, el P. Fernández Rojas y el P. del Corral.

No sabemos cuándo los religiosos agustinos se pusieron en contacto con los poetas estudiantes, pero es de suponer que por los años de 1772 ó 1773, ya que por esas fechas residían en el convento de San Agustín.

El año de 1774 empieza a ser de gran interés para nosotros por dos causas. La primera, por ser el año en que Cadalso deja Salamanca para cumplir con sus obligaciones militares. La segunda causa, es por que Fr. Diego también abandona la ciudad del Tormes para llevar a cabo una misión encomendada por sus superiores. La misión consistía en acompañar en calidad de secretario al P. Belza, para realizar la Visita que tenía que ejecutar por el Sur de la Península.

El viaje a Andalucía debió de impresionarle notablemente; el sol, la alegría temperamental y las bellezas andaluzas le dejaron una profunda huella.

Las ciudades que evocará en sus poemas serán Cádiz y Sevilla. Años más tarde escribirá:

“Sevilla y Cádiz, Cádiz y Sevilla, serian orbe suficiente  
para mi felicidad. Paciencia, pues el cielo dispone lo contrario”<sup>5</sup>.

La Sevilla que conoce Fr. Diego es la marcada por la fuerte personalidad de Olavide. A este peruano, cuando llegó a España, se le encomendó la repoblación de Sierra Morena. Su casa fue centro de

3. L. A. CUETO (Marqués de Valmar), *Bosquejo histórico-crítico de la Poesía castellana en el siglo XVIII* (Biblioteca de Autores Españoles, vol LXI, p. CVI, nota 2).

4. R. FOULCHE-DELBOSC, “Obras inéditas de José Cadalso”: *Revue Hispanique* (1894) 305.

5. Carta de Fr. Diego al P. Miguel Miras, 7 de Mayo de 1776, desde Salamanca.

reuniones sociales y literarias. Se supo rodear de un ambiente fino y distinguido que tardó mucho tiempo en olvidarse a los sevillanos.

Durante su estancia en Sevilla, Fr. Diego conoció al murciano Miguel Miras, agustino que residía en aquella ciudad. Entre ambos nació una sincera y duradera amistad como demuestra la correspondencia que a raíz del viaje mantuvieron.

El P. Miras, poéticamente "Mireo", tiene un interés especial por ser precisamente el que puso en contacto epistolar a Jovellanos con los poetas salmantinos.

Pero antes de que esto sucediera y Fr. Diego abandonara su querida Andalucía, hay que recordar que este viaje le brindó también la oportunidad de conocer a algunas mujeres, que más tarde idealizaría en sus versos: "Mirta", "Melisa" y "Lisi". De estas mujeres sólo conocemos la identidad real de "Mirta". Era gaditana y se llamaba Carmen González Llorente. Fr. Diego nunca ocultó la sana admiración que le hizo sentir esta mujer, que convirtió en musa de sus versos.

Una vez terminado el propósito que le llevó al Sur, Fr. Diego residió en Madrid, donde desempeñó el cargo de Presidente Accidental de San Felipe el Real por el mes de mayo de 1775.

En el mes de junio de 1775 vuelve Fr. Diego a Salamanca con el título de prior del convento de San Agustín. A partir de esta fecha los poetas salmantinos van a celebrar sus reuniones en una de las celdas del convento, la del P. Prior. Estas reuniones debieron ser una prolongación de las que celebrara Cadalso. El agustino va a ejercer una jefatura tácita al modo de la ejercida por el militar.

El convento estaba situado próximo al lugar en que actualmente está la plazuela de Fray Luis de León, entre la Universidad y el Colegio Mayor de Oviedo y no muy distante del puente romano sobre el Tormes. Su historia durante la primera mitad del siglo XVIII está magníficamente plasmada en la obra del P. Vidal<sup>6</sup>.

Fr. Diego desempeñó el cargo durante cuatro años. En los libros de matriculas de la Universidad figura como tal de 1775 a 1779<sup>7</sup>.

Los poetas que participaban en estas reuniones están muy loca-

---

6. M. VIDAL, *Historia del convento de San Agustín* (Salamanca 1751)

7. *Libro de Matricula de la Universidad de Salamanca*. Años 1775-1779. Archivo Universitario.

lizados y ello es gracias a una carta que en noviembre de 1775 escribía Fr. Diego a un amigo sevillano, posiblemente al P. Miras:

“Este Parnaso salmantino se compone de cinco poetas, que se tratan con familiaridad y mutuamente se estiman. Los tres, Liseno, Delio y Andronio, son de casa... Los otros dos poetas son jóvenes seculares, profesores de jurisprudencia, en que van haciendo singulares progresos. Uno y otro han compuesto mucho, cada cual por su término...”<sup>8</sup>.

Esta carta tiene gran importancia por ser testimonio valiosísimo para saber quiénes eran los integrantes de ese “Parnaso salmantino”, como lo denomina el mismo Fr. Diego. Denominación que nosotros queremos mantener por ser la adoptada por uno de sus integrantes y, en este caso concreto, por un miembro importante.

Los nombres poéticos tras los cuales se ocultan los tres “de casa”, ya sabemos que corresponden a los agustinos, P. Fernández de Rojas, P. González y P. del Corral. Los otros dos poetas posiblemente fueron Meléndez Valdés y Forner.

Ya estamos centrados en la fase en que los agustinos tienen una participación activa y que nos es conocida.

Por una escritura fechada el 20 de marzo de 1772<sup>9</sup>, hemos podido saber que por aquellos años el P. Fernández y el P. del Corral eran estudiantes del convento de S. Agustín y que por aquel entonces era Lector, Fr. Diego. Este era de más edad no sólo con relación a sus compañeros de hábito, sino también mayor que Meléndez y Forner. Esta circunstancia determinará en parte el tono paternalista que debió reinar en aquel grupo. Fr. Diego es el hombre solícito que se preocupaba de todo lo que sucedía entre los jóvenes participantes de la tertulia.

En cierta ocasión escribía “Batilo” de él:

“Este hombre es divino, yo nada he oído tan excelente. El es para todos, y su entendimiento una mina escondida capaz de producir las mayores y más abundantes riquezas”<sup>10</sup>.

El P. Prior también valoraba el talento de este joven al que estimulaba y aconsejaba constantemente. Con motivo de cierta enfer-

8. *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. LXI p. CVIII, nota 1.

9. G. SANTIAGO DE VELA, *o. c.* II, 126.

10. *Biblioteca de Autores Españoles*, LXIII, 85.

medad sufrida por Meléndez, Fr. Diego le iba a buscar a su posada y le llevaba a gozar del campo para conseguir de tal forma un pronto restablecimiento.

La etapa de Salamanca está llena de bellos recuerdos amistosos. Recuerdos que nos permiten deducir el carácter amable, complaciente y cariñoso de Fr. Diego. Todos ellos ponen de relieve la gran personalidad del fraile que sabía hacer compatible el desempeño de su cargo con una especial dedicación a las actividades literarias, en aquel solidario grupo de poetas.

De todos los amigos que tuvo "Delio" por aquellos años, el más duradero y entrañable fue el agustino, "Liseno". La amistad con éste y con "Andrónico" debió de nacer cuando ellos eran estudiantes y Fr. Diego era ya P. Lector. Después, cuando volvió de Andalucía, estos lazos amistosos se estrecharán más, hasta convertirse en compañeros en los quehaceres poéticos.

Sospechamos que el que fomentó el gusto por la poesía en estos jóvenes agustinos fue el propio Fr. Diego, ya que la producción de éstos está muy limitada al periodo salmantino.

Del P. Fernández conservamos un grupito de poesías en su mayoría sin publicar<sup>11</sup>. La fama que logró en el mundo literario no se debe a estas composiciones, bastante desconocidas, sino a un tratado que lleva por título "Crotalogía", que explica el arte de tocar las castañuelas.

La figura física del P. Fernández quedó inmortalizada por el pincel de Goya. Se encuentra en la Real Academia de la Historia entre los autores y continuadores de la "España Sagrada". En el año 1800, se le nombró continuador de esta obra por su fama de escritor pero el resultado que de él se esperaba se vio frustrado por diversas circunstancias. Después de dieciséis años no había hecho nada positivo por la continuación de dicha obra.

Otro dato de interés que añadir a la figura de este agustino, es que en el reverso del dibujo de la cabeza de Lord Wellington pintado por Goya en lápiz rojo en 1812, se encuentra un dibujo a lápiz negro, cuyo pie reza: "Al espirar Fray Juan Fernández, Agustino... a ..." <sup>12</sup>.

11. Espero en un plazo breve poder ofrecer un estudio sobre las mismas. Actualmente se encuentran en el Archivo del Convento de Valladolid junto con otras, también manuscritas del P. González. Legajo 4964.

12. E. HELMAN, *Jovellanos y Goya* (Madrid 1970) 273-290.

Del P. Corral conservamos un único poema, "Vecinta a Delio". Hay referencias que escribió otro, titulado "Las Exequias de Arión", calificado de bellísimo por Fr. Diego.

El P. Muñíos publicó exclusivamente las dos últimas octavas del poema conservado<sup>13</sup>.

Este poema está relacionado con otro de Fr. Diego "Vecinta desdefiosa". Lo que nos hace pensar que esta señorita tuvo algún suceso que la relacionó con estos poetas, pues, parece ser que Meléndez también participó en el juego.

Las composiciones de estos vates eran preferentemente de temática amorosa y pastoril, en las cuales no estaba ausente la influencia clásica y sobre todo los escritores nacionales del período renacentista: Garcilaso, Villegas, Fr. Luis de León, etc. La huella de este último llegó a convertirse en influencia primordial en los poetas agustinos. Parece como si un puente maravilloso enlazara después de dos siglos la poesía de aquel con la de éstos.

El gran imitador luisiano fue Fray Diego y con su admiración, contagió a sus amigos. Ceán Bermúdez, a propósito de esto, nos dice: "intentaba revivir el metro y el gusto delicado de Fray Luis en Juan Meléndez Valdés y los otros jóvenes de esa Universidad"<sup>14</sup>. Completó "La Exposición del Libro de Job" con tanta habilidad que la crítica le considera un discípulo digno de encomio.

En este gusto por revivir e imitar al gran poeta, Fr. Luis, cooperaron, sin duda, una serie de factores circunstanciales: el haber profesado en la misma orden religiosa; el vincular buena parte de su vida al convento agustino de Salamanca; el conocer y retirarse en el mismo lugar de descanso que lo hiciera Fray Luis: "La Flecha". Todo ello ayudó a saborear la obra luisiana en el mismo marco que lo compusiera su autor. Fr. Diego en estos lugares veía la huella lejana del maestro, pero que él sentía tan próxima:

"Mañana salgo a pasar tres o cuatro días en mi Flecha que está aquí, río arriba, legua y media. Tenemos allí unas aceñas, un hermoso soto y prado, y lo que es más que todo, aquella huerta que en el principio de sus diálogos de "Los Nombres de Cristo" describe con tanta belleza nuestro insigne León,

13. C. MUÑÍOS SAENZ, "Influencia de los agustinos en la poesía castellana": *La Ciudad de Dios* 17 (1888) 518-519.

14. *Memorias para la vida del Excmo. Señor D. Gaspar de Jovellanos y noticias analíticas de sus obras* (Madrid 1814) 289.

y donde aquel Marcelo enseñó a sus compañeros tan diversas doctrinas. Este es el huerto que, en la canción de la "vida solitaria", llama plantado por su mano, del monte en la ladera"...<sup>15</sup>.

¡Cómo dudar de la tierna emoción que le producían estos recuerdos!

Pero en este ambiente salmantino de rica tradición literaria en que tan sosegadamente transcurrían estos poetas, va a suceder algo que a la larga cambiará el rumbo en que venía desarrollándose esta poesía. Me refiero al contacto con Jovellanos. D. Gaspar había llegado a Sevilla con el cargo de Oidor de la Audiencia y muy pronto entró en contacto con el P. Miras, agustino al que Fr. Diego conociera en su viaje por Andalucía y que desde entonces se comunicaban de modo epistolar.

Un día el agustino sevillano le dijo a D. Gaspar:

"Yo tengo un fraile allá en Castilla que deja chiquitos a todos los poetas de nuestro tiempo"<sup>16</sup>.

Estas palabras se referían a Fr. Diego. Jovellanos, amante de las musas, rápidamente quiso conocer a este fraile tan elogiosamente considerado. Lo que sucedió después es fácil de reconstruir, el P. Miras puso en contacto a Jovellanos con Fr. Diego y éste a su vez le puso en relación con los otros poetas del grupo, Meléndez, P. Fernández, Iglesias, etc.

A partir de entonces estos poetas se entregan al magisterio de Jovellanos que se erige consejero a distancia de sus nuevos amigos salmantinos.

La influencia de Jovellanos en el campo literario fue de gran transcendencia. En un principio mostró agrado por el tipo de obras que componían, pero a medida que la confianza fue haciéndose más estrecha les aconseja que dejen esas tiernas y frívolas composiciones para dedicarse a temas de más envergadura que cantar a sus pastoras bellas. Este cambio que propugnaba tiene una fecha oficial: 1776, año en que Jovellanos dirige una epístola a sus amigos de Salamanca, para pedirles que despierten de los dulces sueños amorosos en que:

15. *Biblioteca de Autores españoles*, VXIII, 81ss.

16. *Biblioteca de Autores españoles*, LXI, p. CLXXXV.

“...os han las magas salmantinas  
con sus jorguinerías adormecido”<sup>17</sup>.

A “Delio” le aconseja que se dedique a cantar a la moral y filosofía, a “Batilo” que entone ilustres hechos y a “Liseno” que vista el coturno trágico.

El consejo de D. Gaspar fue puesto en práctica con los mejores deseos, pero suponía romper con la poesía que hasta entonces venían realizando. Posiblemente de haber seguido el grupo unido, el nuevo intento se hubiera llevado con más entusiasmo, pero a partir de 1777 los poetas se empiezan a disgregar.

En 1777 el P. Andrés del Corral dejó Salamanca para venir destinado a Valladolid, donde su fama fue creciendo hasta que murió en 1818 y donde sus estudios favoritos no fueron ya veros juveniles sino la historia y la numismática. En la Universidad vallisoletana desarrolló una laboriosa tarea docente en las Cátedras de Sgda. Escritura y Lengua Griega y Hebrea. Académico honorario de la Academia de la Purísima Concepción y socio numerario de la Real Sociedad de Valladolid, su monetario sirvió de base para formar el actual de la Real Academia de la Historia. Su rica biblioteca se incorporó a la del Colegio de los Agustinos Filipinos de Valladolid, donde hemos visto también algunas obras suyas.

En ese mismo año de 1777 el P. Fernández de Rojas abandona también Salamanca para cumplir un nuevo destino que le llevará a explicar Teología a Toledo y Alcalá.

Finalmente el mismo Fray Diego abandona en 1779 la ciudad del Tormes para desempeñar sucesivos cargos en Madrid: Secretario de la Provincia de Castilla, Rector de Doña María de Aragón y Prior de San Felipe el Real. En Madrid se encontrará nuevamente con el P. Fernández de Rojas, que le acompañará hasta su muerte.

En Salamanca sólo quedan Iglesias de la Casa, que marchará en 1782, y, como último baluarte, Meléndez Valdés.

A la luz de los hechos una cosa es evidente: los agustinos fueron parte activa e importante en el desarrollo de aquel brote poético que ellos mismos llamaron “Parnaso salmantino”. En el grupo resalta la

---

17. G. JOVELLANOS, *Poesías de...* Edición Crítica, prólogo y notas de J. Caso González (Oviedo 1971) 119.

figura del P. González, por el hecho de haber sido el coordinador del mismo y su mantenedor moral. Aunque a través de Fr. Diego hayamos visto de soslayo a los otros agustinos, PP. Fernández de Rojas, Andrés del Corral y Miras que con él se relacionaron no por ello dejan de ser importantes en la labor que dentro del grupo se llevó a cabo.

IRENE VALLEJO

*Valladolid*

**HOJA EN BLANCO**

**AÑADIDA**

**HOJA EN BLANCO**

**AÑADIDA**

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas*. Sigueme, Salamanca 1972, 21,5 x 14, 567 pp.

En esta misma Revista (Estudio Agustiniano 7, 1971, 78) saludábamos con alegría la aparición en castellano del primer tomo de esta obra importante. Lo único que se puede lamentar es que la traducción española lleve 12 ó 13 años de retraso respecto a la edición original, lo que en parte se explica dado el desembolso que ha debido suponer. Todos leerán con gusto la primera parte de este tomo que trata del profetismo en general y que resume muy bien las aportaciones de los últimos cien años. Tampoco desagradará el estudio de cada profeta en particular, su mensaje específico y sus tradiciones propias. Es sabido de todos los que hayan manejado las obras del autor, que Von Rad intenta demostrar que los profetas están íntimamente relacionados con las tradiciones religiosas, que ellos actualizan. Los grandes complejos de tradiciones, los puntos de vista generales fueron los temas de su especial predilección. En cambio, la crítica literaria —también esto es sabido— queda un tanto marginada. La última parte que trata de la actualización del A. Testamento en el nuevo, y de la relación entre ambos, es también muy atrayente. La traducción, obra de F. C. Vevía Romero, nos parece mejor cuidada que en el tomo anterior. No obstante, los errores tipográficos son también numerosos (p. 42 Elías por Eliseo; p. 119 NORKAMN por BORNKAMM, etc.). También en las palabras hebreas se notan varios fallos (p. 110, p. 173 etc.). Es una obra que da prestigio a la editorial Sigueme, tan benemérita en la promoción de libros religiosos. Esperamos que la obra sea leída por sacerdotes y personas instruidas para conseguir mayor familiaridad con el A. Testamento.— C. MIELGO.

SCHREINER, J. (ed.), *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*. Introducción a su problemática. Herder, Barcelona 1972, 21,5 x 14, 570 pp.

Se trata de la traducción española de la obra alemana, *Wort und Botschaft*, fruto de la colaboración de un grupo de biblistas (unos 16) especialistas en el campo del que escriben. La obra es nueva en el modo de presentar el A.T. Sin ser una introducción, ni tampoco una teología

del A.T. presenta los temas de una y otra. Quiere ser una obra de información dirigida a sacerdotes, maestros de Religión, estudiantes de teología y laicos cultivados. La primera colaboración es de L. Alonso-Schökel y trata de la *Biblia, palabra del hombre y palabra de Dios*, en la que se expone la inspiración, basándose en las ciencias del lenguaje. Metodológicos son los artículos de E. Pax y J. Schreiner, el primero, que escribe sobre los pre-requisitos para una sana exégesis (crítica textual y ciencias auxiliares) y el segundo, habla del estudio científico del A.T. Siete colaboraciones estudian el Pentateuco. Tratan no sólo de las fuentes de éste y de la teología propia de cada uno, sino también de la historia primitiva, de los Patriarcas y de la salida de Egipto. A estos estudios sobre el Pentateuco, deben añadirse la tabla sinóptica de las fuentes del Pentateuco, o mejor del Hexateuco, expuesta en uno de los tres apéndices y un artículo de Lohfink sobre la obra del Deuteronomio. El profetismo en general es el tema de otra colaboración, así como el libro de la escuela de Isaías, Jeremías y Ezequiel. La Sabiduría y los Salmos son tratados sintéticamente en sendos artículos, igual que el período posexilico. Bajo el título "las novelas de Israel y narraciones cortas", Loretz escribe sobre Jonás, Rut, Ester, Judit y Tobías. El origen y desarrollo de la escatología es un tema estudiado expresamente, así como los comienzos de la apocalíptica. La antropología veterotestamentaria es presentada brevemente por Loretz y el estudio sobre la relación del A.T. con el Nuevo, debido a la pluma de Krinetzki, ofrece buena información.

En general, se puede decir que los autores han conseguido su objetivo: información sólida y claridad de exposición. La Bibliografía, casi exclusivamente reservada para el final del libro, es buena y selecta. En cuanto a los temas tratados y los temas omitidos el libro puede ser objeto de discusión. Como el subtítulo deja entender, el libro es una introducción a los problemas del A.T., es decir, a aquellos que han parecido importantes al editor y colaboradores. Se puede lamentar que haya varios libros que no son ni siquiera citados (Cantar de los Cantares, Lamentaciones, etc) y otros que, aunque citados, no reciben la debida atención. Por ejemplo, nos parece que falta un estudio sobre la Teología del Cronista y hubiera sido muy conveniente que el tema del monoteísmo hebraico fuera tratado expresamente. La presentación editorial es buena, abundan los índices, la bibliografía española se ha incluido, y los mapas finales ayudarán al estudiante.— C. MIELGO

MUSSNER, F., *Histoire de l'Hermeneutique*. Du Cerf, París 1972, 21,5 x 13,50, 109 pp.

Este fascículo forma parte de la obra "Histoire des Dogmes", que es una traducción de la obra alemana "Handbuch der Dogmengeschichte", publicada hace ya algunos años y dirigida por M. Schmaus, Grillmeier y Scheffzyck. Este fascículo tiene dos partes. En la primera se examina el movimiento hermenéutico en el área protestante desde Schleiermacher hasta nuestros días. La segunda trata de la hermenéutica católica desde el Concilio Vaticano I, resaltando especialmente la Encíclica "Divino afflante Spiritu" y el Cone. Vatic. II. El estudio es demasiado breve para poder llamarse una historia de la hermenéutica. Son más bien pequeños esbozos que presentan en el campo protestante a cinco autores, por cierto los más importantes. La parte católica es aun más breve y se limita a exponer los documentos oficiales. De todas formas se trata de una fuente de información clara y sólida.— C. MIELGO.

SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4. Freiburg im Br., 1967, 24 x 16, 524 p.

En anteriores números de nuestra revista hemos alabado el gran acierto de la Editorial Herder al ofrecer al público esta colección de comentarios del Nuevo Testamento. Este comentario a los cuatro primeros capítulos del cuarto evangelio, cuyo contenido han podido saborear desde hace varios años los estudiosos de la Biblia, se adapta perfectamente a las líneas y metodología de los anteriores. Debe ser incluido en la serie de obras de vasta y exhaustiva producción bíblica, basada en el manejo científico de la crítica textual, filológica, literaria y comparativa, en la aportación de todos los estudios y conclusiones sobre temas juaneos, en sus profundos conocimientos de teología bíblica y del medio ambiental de origen. De ello da testimonio la amplia y selecta bibliografía, que abre sus páginas, y la amplísima Introducción (196 pág.) en la que el ilustre exegeta R. Schnackengurg deja constancia de sus esfuerzos por abrir nueva luz en torno a la problemática del cuarto evangelio. Entre otras conclusiones hoy día es suficientemente conocida y perfectamente fundada su hipótesis sobre la prehistoria y reedición del evangelio en torno a una tradición apostólica de carácter marcadamente juaneo. Luego, en la exposición, se entretiene parafraseando capítulo por capítulo, pericopa por pericopa, el contenido de los cuatro primeros capítulos, salpicados con una serie de "excursos" sobre sus temas fundamentales: el Logos juaneo, los signos, el Hijo del Hombre, la cristología juanea y la gnóstica, la fe... Su exposición rebosa actualidad y precisión, despertando el más vivo interés, al que predispone también el nombre del autor junto con su acrisolada competencia y estilo personal. No contiene índice alguno final —aparecerán en el tercer volumen— dejando en vilo el ánimo del lector para recibir con avidez la totalidad de este gran comentario. Sería un gran placer poder gustar el néctar de sus sucesivas aportaciones y poder ofrecer a nuestros lectores toda la producción literaria de R. Schnackenburg en torno al cuarto evangelio. La impresión y presentación de este primer volumen es primorosa.— C. MATEOS.

SPIEGEL, Y. (ed.), *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*. Chr. Kaiser, München 1972, 22,5 x 15, 274 pp.

El libro necesita una interpretación, y el editor, consciente de ello, la hace. Se trata de una colección de artículos de varios autores, anteriores todos ellos al año 1945, que no son exegetas de oficio, sino psicoanalistas, la mayor parte de tradición judía. Hecha esta aclaración, es ya fácil suponer lo que son estos 21 artículos de psicoanálisis: interpretación de sueños, simbolismo de lo sexual, complejos y proyecciones psicológicas. Todo esto es el campo privilegiado en el que se ejercitan los psicoanalistas con fruición. Como los artículos son tan retrasados, es de suponer que no tienen en cuenta los métodos de la historia de la tradición y de la redacción. Por otra parte estos métodos quizá tengan poco que decir a los psicoanalistas que usan otros medios más sutiles. Recordemos que su lectura requiere no poca preparación en la materia. No está al alcance de todos entender a Freud, Fromm, Jung, etc., máxime cuando como aquí, escriben sin aclarar los términos. Buena ha sido la labor del editor, que no sólo ha recogido los artículos, y los ha presen-

tado, sino que también añade abundante bibliografía sobre la materia. Tales métodos no han sido nunca usados; quizá el futuro los emplee más, y será valioso encontrar en un volumen todo el material.—C. MIELGO.

JACQUES, X., *Index des Mots apparentés dans la Septante*. Biblical Institute Press, Rome 1972, 24 x 16,5, 233 pp.

Con este volumen el Instituto Bíblico comienza una nueva serie bajo el título "Subsidia Bíblica". El libro no pretende sustituir a las Concordancias ni a los Diccionarios, sino servir de suplemento y ayuda, ya que lo que aquí ofrece el autor, no se halla en las Concordancias y Diccionarios. La idea es muy simple: consiste en reunir todas las palabras griegas que derivan de la misma raíz y que son usadas en la versión de los Setenta. El autor, además, indica con un + o con — la presencia o ausencia de la palabra en los cuatro complejos literarios del A.T.: Pentateuco, libros históricos, poéticos y proféticos. Y también señala con una v, cuando la palabra no está en los LXX, pero sí en las otras versiones griegas del A.T. Como se ve, es un trabajo sencillo y de gran utilidad. Se ha de alabar el esfuerzo del autor que se sacrifica para ofrecer un estupendo instrumento de trabajo.— C. MIELGO.

FUSS, W., *Die Deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*. Walter de Gruyter, Berlin 1972, 23 x 16, IX- 406 pp.

Como el título indica, el autor pretende demostrar que el Pentateuco, todo él, ha sido redactado por un autor deuteronomista en tiempos de Josías. Lo que él usó fueron dos documentos anteriores a los que el autor sigue denominando J y E, pero que no tienen nada que ver con las fuentes del mismo nombre en la hipótesis documentaria clásica. El J sería del Sur, escrito en la corte de Jerusalén y su ideología se resume en el Decalogo de Ex 34. El E procede del Reino del Norte y es portavoz de un sincretismo que trató de integrar en la fe yahvista. A estos resultados llega mediante el análisis. En los estratos más antiguos del Pentateuco se usan siempre las mismas expresiones, giros estilísticos, idiotismos, así como idénticos medios y requisitos de escenificación. Tales elementos son sometidos a un nuevo análisis que ocupa la mayor parte del libro. Seguidamente en síntesis recoge las conclusiones. Ha escogido Ex 3-17 porque le parece el texto más apto para exponer su hipótesis, pero está convencido de que el análisis del resto del Pentateuco daría el mismo resultado. El autor prescinde de toda bibliografía. La solución es revolucionaria; mucho nos tememos de que el libro consiga tan poca aceptación como el trabajo anterior sobre el relato del paraíso.— C. MIELGO

SIEGAWALT, G., *La Loi, chemin du salut*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 23 x 15,5, 261 pp.

Se trata de una tesis presentada en la facultad de Teología de Estrasburgo; para su publicación ha sido ampliada con una segunda parte. El tema es la relación entre el A. y el N. Testamento, o mejor, un as-

pecto particular de esta cuestión, pero que ilumina todo el tema: la Ley. Esta puede tener diversas acepciones: puede designar todo el A. Testamento o el Pentateuco, o también la ley en cuanto expresión de la voluntad de Dios. En este último sentido la toma el autor. Bajo este aspecto ley y salvación evocan ya una contradicción. El N. T. afirma por un lado que perfecciona la ley y, por otro, que la deroga y la suprime. Esta tensión ha sido resumida en la célebre fórmula "Ley-evangelio", ampliamente comentada en la teología protestante. El autor somete a un examen crítico-exegético esta fórmula. En la primera parte muestra el autor la ley como don de la alianza y cómo en los textos del A.T. se comprende también como evangélica, ya que brotan de un acontecimiento histórico y tienen una finalidad. El tono vital de los preceptos es un hecho innegable, ya que continuamente se actualizan. Este carácter mudable se mantiene, sin embargo, dentro de un marco que es el precepto fundamental: el amor a Dios y a los demás. La segunda parte estudia la ley en sentido legalista y, en este sentido se absolutiza y deja de ser camino de salvación. El libro va acompañado de una extensa bibliografía, propia de un estudio detenido. Los numerosos índices serán muy útiles para una consulta ulterior. Todo esto contribuye a hacer del libro un precioso instrumento de trabajo para seguir estudiando la fundamentación de la ética bíblica.— C. MIELGO.

MONLOUBOU, L., *Profetismo y Profetas*. Profeta. ¿quién eres tú? (Actualidad Bíblica, 26). Fax, Madrid 1971, 22 x 14, 253 pp.

Quizá hubiera sido mejor haber conservado el subtítulo original: el profetismo antes de los profetas. Pues, aunque la pregunta que inquieta al autor es "profeta, ¿quién eres tú?", sin embargo el libro trata más del profetismo preclásico que de los profetas escritores. Con agrado se leen las aclaraciones del autor sobre las actividades proféticas de Moisés (al menos, vistas como tales por los hagiógrafos), Débora, Samuel, Elías, Eliseo, las de los profetas cortesanos, así como las de los grupos de los "nebiim" exaltados. Reconstruye admirablemente el ambiente popular y sencillo de muchas de estas tradiciones, aclaradas por otra parte, con rápidas alusiones al profetismo extrabíblico. El capítulo último sobre los verdaderos y falsos profetas quizá sea demasiado expeditivo, pretendiendo encontrar criterios de distinción de ambas clases. Pero, tampoco se puede pedir más a un libro que pretende ser una introducción, asequible a todos los públicos. Digna de estima es la elegancia de estilo, salpicada de buen humor, cualidades que el traductor L. Gago ha sabido conservar. Vivamente recomendable es la lectura del libro, para todos los que quieran iniciarse en el conocimiento de los profetas, ya que une la seriedad del conocimiento con la exposición ligera y atrayente.— C. MIELGO.

MIRANDA, J. P., *Marx y la Biblia*. Crítica a la filosofía de la opresión. Sígueme, Salamanca 1972, 21,5 x 13,5, 342 pp.

Un defecto capital de este libro es el título, ya que el libro no es una comparación entre Marx y la Biblia, sino estudiar lo que la Biblia entiende por justicia. Tiene cinco capítulos: en el primero que es de carácter económico, niega la licitud de la propiedad privada y del régimen

salarial y explica cómo la Iglesia ha llegado a defenderlo. Todo proviene de la filosofía griega, de su carácter esencialista. Con ella se ha aliado la Iglesia y se ha desviado de la herencia bíblica. Los siguientes capítulos son eminentemente escriturísticos: el segundo trata del conocimiento de Dios que es practicar la justicia; el tercero habla de la intervención de la historia que no es otra que imponer la justicia; el tema de la ley y de la civilización es tratado en el capítulo cuarto. La ley no tiene nada que ver con la alianza, sino que tiene como objeto redimir al oprimido. Finalmente el último trata de la dialéctica de la fe bíblica, que coincide con la dialéctica de Marx. No se le puede discutir al autor el haber tocado un punto de suma actualidad, y del que la Iglesia debe tomar conciencia con más ahínco. Tampoco se le puede negar acaloramiento y pasión en la exposición y demostración de sus ideas. Pero precisamente, la pasión no es la mejor consejera de una sana exégesis. De hecho, todo el libro manifiesta una tendencia clarísima a los apriorismos. La tesis debe demostrarse sea como sea. Y así reduce enormemente la teología del Yahvista y, la explicación que da del episodio de la destrucción de Sodoma está traída por los pelos. Por otra parte, a pesar de la advertencia inicial de que no quiere afirmar culpabilidad consciente en nadie, a veces lanza acusaciones contra los escrituristas que no piensan como él, como si éstos no fueran leales en sus estudios. Cae en el defecto que critica en los demás. Por otra parte, ni cita ni discute opiniones existentes que tienen que ver mucho con su tema. Por ejemplo, es bien claro que los profetas defienden la propiedad privada. Los pobres u oprimidos de los que habla Amós pueden comprar trigo y se les imponen impuestos. Esto demuestra que tienen, que son agricultores. En defensa de esta clase más baja salen los profetas, no todos, sino especialmente Amós, Miqueas y, en parte Isaías. Lo mismo debe decirse de la postura que toma el autor ante la polémica anticultural de los profetas. Ni siquiera cita la opinión de los que consideran a los profetas como oficiales de culto. Pero si debiera saber el autor, que hace mucho tiempo, se ha dejado atrás la opinión de los que pensaban que los profetas no admiten el culto. De lo contrario no se explican los lazos que unen a los profetas con el culto en el presente y en el que anuncian para el futuro. Llamar "tambienistas" a los que defienden esta opinión, es hacer a a Jesucristo "tambienista", ya que reza al Padre, manda orar y exige que se cumpla su voluntad. No estará mal recordar que en tiempos del nazismo hubo muchos autores que presentaban a Jesús como un jefe militar de tropas, cediendo sin duda a la moda. Ahora que la moda es otra, los teólogos debieran pensar que la exposición del mensaje cristiano exige mayor seriedad. El libro, pues, necesita una refundición total; hay que desprender el meollo de mucha escoria inútil.— C. MIELGO.

KAESEMANN, E., *Essais Exégétiques*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972, 23 x 15,5, 271 pp.

La edit. Delachaux et Niestlé ha tenido la feliz idea de traducir la colección de artículos publicada en alemán bajo el título "Exegetische Versuche und Besinnungen". A decir verdad no todos los artículos que figuran en los dos volúmenes alemanes han sido aquí recogidos, pero sí los más importantes. De este modo se hace más asequible a los países latinos la aportación de este bultmaniano en el campo de la exégesis y de teología bíblica. Precisamente bajo estos dos epígrafes se recogen los artículos. Seis son exegeticos y están escritos en la década de los 60 y se refieren a diversos pasajes del corpus paulino. Siete tratan temas de Teología bíblica; a este campo pertenecen los más importantes, o al

menos los que han tenido mayor resonancia, como el que trata del problema del Jesús histórico, los comienzos de la teología cristiana, la justicia de Dios en Pablo, el precatolicismo y Pablo, etc. No será inútil indicar que el autor, aunque discípulo de Bultmann, se rebeló contra su maestro en temas capitales del sistema bultmaniano; por lo que sus trabajos permiten conocer la evolución de un sector importante de la teología protestante.— C. MIELGO.

SCHIERSE, F. J. (ed), *Jesus von Nazareth* (Grünewald Materialbücher). Mathias Grünewald, Mainz 1972, 20,5 x 13,5, 284 pp.

Los libros sobre Jesús de Nazaret se multiplican a ritmo acelerado. De su figura se hacen tantos retratos como autores; no obstante su figura sigue impresionando hoy día y ha modelado tanto la cultura occidental, que es bien venido un libro, que a través de diversas colaboraciones, trata de resumir lo que se ha pensado y se piensa sobre Jesús de Nazaret. No son precisamente los temas tradicionales de Cristología y Soteriología los que aquí son presentados, sino más bien las impresiones sobre su figura y su carácter. Once autores se reparten las colaboraciones. A Röper escribe sobre Jesús en la opinión de los hombres de hoy, mientras que G. Mensching estudia su figura en el ámbito de la Historia de las Religiones. Lo que piensan los judíos acerca de Jesús lo resume W. P. Eckert, y W. Post hace lo mismo con los ateos y marxistas. Por su parte H. G. Link presenta la historia de Jesús como modelo y crítica de los modernos movimientos de protesta, mientras que P. K. Kurz resume lo que los novelistas piensan sobre Jesús. El editor traza las líneas de la Cristología neotestamentaria, P. Knauer presenta la Cristología actual en tanto que J. Dantscher demasiado esquemáticamente resume la devoción a Jesús en la historia de la Iglesia. Importante es la colaboración de W. Trilling que reúne los resultados de la crítica histórica, aunque lo hace de una manera muy sucinta, y finalmente J. Nolte concluye el volumen con un artículo sobre el asunto de Jesús y el futuro de la Iglesia. En la segunda parte se reúnen estos puntos de vista, que son dispuestos y preparados para que sirvan a una catequesis de adultos. Como se habrá podido figurar el lector, no es una investigación científica sobre Jesús, sino más bien un resumen de las diferentes reacciones que la figura de Jesús ha provocado a lo largo de la historia, dentro y fuera del ámbito de los creyentes. Bajo este punto de vista el libro es útil. No obstante se observa que las colaboraciones son muy desiguales; las hay muy extensas, mientras que otras dejan a uno insatisfecho. Pero, sobre todo, falta un intento de entender la figura de Jesús dentro del ambiente de los movimientos políticos y religiosos de su tiempo.— C. MIELGO.

ERNST, J., *Anfänge der Christologie*. (Stuttgarter Bibelstudien-57). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972, 21 x 13,5 173 pp.

Como el título lo indica, el autor pretende averiguar los comienzos de la Cristología dentro de la primitiva comunidad cristiana. Es fácilmente constatable que el dato fundamental es la resurrección de Cristo. Pero este principio, ¿es absoluto o solamente relativo?, o dicho en otras palabras, ¿no es posible rebasar el abismo de la resurrección y establecer un puente hasta el Jesús histórico? La unión entre la Cristología prepascual y postpascual es, pues, el tema del libro. Y esta unión se da de hecho: la comunidad postpascual no hace más que explicitar lo que estaba implícito en la comunidad prepascual. Esta es la conclusión del libro, a la que llega a través de tres capítulos. En el primero expo-

ne la Cristología postpascual, valiéndose de los títulos dados a Jesús (examina siete), intentando iluminar su trasfondo histórico y conceptual. Seguidamente examina esta Cristología tal como aparece en las fórmulas de fe, en las aclamaciones, en los himnos y en las confesiones. La parte segunda emprende la tarea de trazar un puente que salve el abismo, infranqueable para algunos, de la Pascua, y así expone los diversos criterios de historicidad. El capítulo tercero trata de algunos elementos de la Cristología prepascual. Para ello se fija en las perícopas que narran la vocación de los discípulos y del seguimiento de Jesús, en cuyos *logions* aparece una exigencia radical que suponen una pretensión de Jesús, que más tarde la comunidad explicitará... Esta misma pretensión aparece en el carácter no conformista de Jesús, en la crítica que hace de la Religión judía, y de la ley, etc. De esta manera, el autor pone en claro que la comunidad prepascual ya tiene su Cristología, suficientemente relevante. A nuestro juicio, el autor es excesivamente minimista cuando enjuicia los criterios de historicidad. Hubiera sido muy conveniente haber tenido en cuenta la bibliografía inglesa y americana sobre este tema. Es precisamente un defecto del libro, que sólo contenga bibliografía alemana.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *El Antiguo Testamento y Jesucristo*. (Actualidad Bíblica, 30). Fax, Madrid 1972, 22 x 14, 164 pp.

Ya hemos presentado a nuestros lectores esta obra en su edición original alemana (Estudio Agustiniano, 1968, 605-606). Esta versión española supera el original, ya que A. González Blanco ha escrito una introducción en la que expone la historia del problema tratado: la relación entre el A. y el N. Testamento. Estas cincuenta páginas introductorias serán muy apreciadas por todos los lectores del libro, ya que lo ambientan estupendamente. El pensamiento de C. Westermann sobre el tema es ya conocido: no hay que ver la relación entre ambos Testamentos solamente en aquellos lugares en que se sorprende una especie de profecía o respectivamente cumplimiento de lo anunciado. La correspondencia se da, pero más bien en la estructura global de la salvación, en los grandes bloques de tradiciones. Como la primitiva comunidad cristiana, Westermann también cree que para entender a Cristo, es preciso el A.T. Solamente quisiéramos indicar un pequeño fallo que notamos. En la introducción se manejan siglas de Revistas, que no creemos que los lectores del libro sean capaces de interpretar.— C. MIELGO.

GÜTTGEMANN, E., *Studia linguistica neotestamentaria*. Ch. Kaiser Verlag, München, 1971, 22,5 x 15. 244 págs.

Se trata de un conjunto de "ensayos" de dicho autor sobre temas neotestamentarios, publicados anteriormente desde 1967 y reunidos en este volumen fotocopiado. Con ellos intenta analizar y dejar constancia de una teología lingüística y estructural del Nuevo Testamento. Temas centrales en este análisis estructural son las parábolas de Jesús, la doctrina paulina de la justificación, la historia de la salvación en Rom 9-11, las fórmulas cristológicas, la teología de la carta a los Romanos... En todos estos "ensayos" se refleja poderosamente el espíritu de E. Güttgemann, sus anhelos e impulsos por presentar una teología bíblica más conforme con las categorías lingüístico-estructurales de la hora presente, ambición ya preconizada en su obra anterior *Offenen Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. Se trata, pues, de una contribución meritisima al estudio y clarificación de los problemas lingüísticos

de la teología bíblica, que presenta un servicio inestimable tanto a profesores como a alumnos. Los sacrificios que han costado a su autor esta elaboración quedarán recompensados por el agradecimiento de quienes la tomen en sus manos.— C. MATEOS.

PIKAZA, J., *Cristo y la Biblia*. Casa de la Biblia. Madrid, 1971. 21 x 14, 126 págs.

Se trata de una obra de divulgación, cuyo subtítulo descubre de improviso al lector la médula de su contenido: estudio comparativo de los diversos sentidos paralelos de la Palabra Encarnada (Cristo) y de la Palabra Escrita (la Biblia). La Palabra de Dios, que comienza siendo en el principio muy imperceptible y difícilmente interpretable, logra su más perfecta expresión en Cristo. El es la misma Palabra de Dios y, a la vez, palabra humana, que ha hecho posible el encuentro y el contacto entre Dios y el hombre, cuyas relaciones han quedado para siempre fijadas en Cristo y expresadas en el gran libro que es la Biblia. Quien desee conocer cómo Dios de hecho ha hablado a los hombres y cómo éstos, mediante su Palabra, han sido capacitados para conseguir la consumación escatológica, reguste las páginas de esta obra, repleta de esperanza y bien presentada, aunque sombreada por las erratas de imprenta, cosa frecuente en similares publicaciones.— C. MATEOS

TACHAU, P., *"Einst" und "Jetzt" im Neuen Testament*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen, 1972. 23,5 x 16. 166 pp.

Se trata de una preciosa monografía, presentada por el autor como disertación para la Laurea en Teología en la Universidad de Göttingen, que tiene por objeto el estudio de las pericopas paulinas y deuteropaulinas en las que con el esquema "antes-ahora" se describe la nueva situación del cristiano y su papel en el mundo. Está dividida en cuatro capítulos. Después de presentar la problemática y las investigaciones sobre el tema, estudia ampliamente el sustrato veterotestamentario, que arroja numerosa luz sobre el valor y uso del esquema (cap. II), y el uso de la expresión en los clásicos griegos y en el helenismo (c. III). La sección relativa al Nuevo Testamento es lógicamente la más extensa. Tras una minuciosa exploración de los textos que recogen dicha fórmula, P. Tachau reconoce en ella una típica motivación teológico-parenética, cuyo "Sitz im Leben" dice íntima relación al bautismo y a la confesión de los pecados. La obra es un modelo de investigación: serena, bien documentada y clara. Amplia y selecta bibliografía, con sendos registros de autores y citas bíblicas, concluyen esta monografía nitidamente impresa y correctamente presentada.— C. MATEOS

LINDARS, B., *Behind the Fourth Gospel*. SPCK. London, 1971, 22 x 14. 84 pp.

El autor de *New Testament Apologetic* nos ofrece este opúsculo con profundas consideraciones sobre la peculiaridad del cuarto evangelio, sus fuentes, su composición y teología. La revisión de su comentario a este evangelio en la colección "The Century Bible" le brindó la oportunidad para componer estas observaciones, de acuerdo con la producción literaria neotestamentaria últimamente aparecida. El librito, dentro de sus límites, pone al corriente de los problemas de crítica literaria e histórica del cuarto evangelio y ofrece una visión conjunta de sus ideas fundamentales.— C. MATEOS

BARRET, C. K., *The Prologue of St. John's Gospel*. The Athole Press London, 1971. 22 x 14. 28 pp.

Opúsculo breve, síntesis apretada y ceñida sobre el prólogo del cuarto evangelio en el que C. K. Barret, especialista en temas juaneos, con calor y esmero pone al alcance del gran público el profundo y amplio contenido de esta pieza maestra de la literatura bíblica. Escrito sin pretensiones científicas, está presentado con nitidez.— C. MATEOS

SCHLIER, H., *Das Ende der Zeit*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Herder. Freiburg im Br., 1971. 22 x 15. 320 pp.

Hoy día es muy frecuente reunir en uno o varios volúmenes diversos estudios de un mismo autor, anteriormente publicados, para ofrecer a los lectores una visión global de su pensamiento. Tal sucede con el presente volumen, complemento de sus anteriores colecciones "Die Zeit der Kirche" y "Besinnung auf das Neue Testament", ya recensadas en esta revista. El título general del presente volumen dice relación a la situación eclesial de los últimos años "en los que la teología católica ha roto sus diques de contención, de lo que no sabemos si se seguirá una saludable y provechosa reanimación de las campiñas resacas o una desesperante inundación del espíritu del tiempo". Se tratan los más diversos temas neotestamentarios —dieciocho artículos publicados entre 1967-1970— cuyo vértice común es su orientación teológico-parenética, lo que favorece y fomenta la reflexión sobre el dato bíblico y abre cauces nuevos a la consideración cristiana. La presentación de la obra es excelente y el nombre de su autor índice de su valía e importancia.— C. MATEOS.

EICHHOLZ, G., *Gleichnisse der Evangelien*. Form, überlieferung, Auslegung. Neukirchener Verlag. Neukirchen, 1971. 21 x 14,5. 240 pp.

La presente obra tiene por tema central las parábolas de los evangelios sinópticos. Su interés estriba especialmente en el deseo del autor de hacer más asequible su contenido para el servicio de la predicación y catequesis. Sin embargo, no se trata de una exposición-divulgación, sino que toda la obra es un estudio profundo de la predicación parabólica de Jesús. De ahí las insinuaciones y planteamientos en torno a la posibilidad de alcanzar en ellas las mismísimas palabras de Jesús, de entrever más claramente la lengua materna de Jesús, a pesar de que ya en los primeros decenios después de su muerte sufrieran algunas modificaciones. Utilizando todos los resortes de la exégesis, después de presentar —a modo de introducción— su método de exposición, el lenguaje y la estructura de las parábolas y la historia de su tradición, ofrece un análisis particular de once parábolas sinópticas, entroncadas en el contexto de cada evangelista y en la situación existencial concreta de su origen. Todo ello resultaría una mera obra de erudición sino destacara —como efectivamente él sabe hacerlo— su resonancia en la actualidad y la importancia de su mensaje. Por todo ello la obra merece ser recomendada con entusiasmo y es merecedora de una acogida cordial y masiva.— C. MATEOS.

RENNER, F., *"An die Hebräer" - ein pseudegraphischer Brief*. Vier-Türme. Münsterschwarzach, 1970. 21 x 15. 166 pp.

Siempre ha llamado la atención de los críticos neotestamentarios las características literarias de la epístola a los Hebreos con relación a los restantes escritos del "corpus" paulino. F. Renner intenta desenredar

el nudo de su autor literario, examinando los testimonios y la tradición primitiva en torno a esta epístola, así como la evolución y desarrollo progresivo del canon paulino. A estos datos añade el estudio crítico-literario del prólogo y del epílogo de Hebreos, anotando su paralelismo en cuanto a la forma y función con las mismas partes de Romanos. Todo el conjunto le invita a concluir que Hebreos es una especie de "homilía" y es obra de un pseudónimo, que se presenta como Pablo, de la primera generación postapostólica, cuya pretensión es rendir un homenaje literario de veneración al gran apóstol de las gentes. Completan la obra siete "excursus" sobre temas afines y brevísimos índices, si bien se advierte en ella gran pobreza bibliográfica, cosa nada frecuente en obras de este tipo y alcance.— C. MATEOS.

FTTZMYER, J. A., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Geoffrey Chapman, London, 1971. 22 x 15. 524 pp.

De sobre conocida es por los amantes de la Biblia la influencia que los últimos hallazgos arqueológicos, especialmente de las cuevas de Qumran, han ejercido en los estudios y disciplinas bíblicas. Ellos han trastornado las elucubraciones gnósticas bultmanianas en torno a los orígenes del cristianismo y han centrado la atención de los investigadores en el sustrato semítico de los escritos neotestamentarios. En esta dirección debe enmarcarse esta voluminosa obra de J. A. Fitzmyer, compilación de numerosos artículos, publicados con anterioridad en diversas revistas y obras de colaboración. Todos ellos tienen un matiz preferentemente filológico y literario, cuyo contenido le invita a dividir la obra en cinco partes, en las que sucesivamente se trata del uso del Antiguo Testamento en el Nuevo, del fondo semítico de numerosos pasajes evangélicos, paulinos, de la epístola a los Hebreos, en el primitivo cristianismo. A lo largo de ella se hace gala de una pasmosa erudición en el campo lingüístico y bíblico, y su impresión y presentación es excelente. Sendos índices de toda clase facilitan su uso.— C. MATEOS.

KAESMANN, E., *Appello alla libertà*. Claudiana. Torino, 1972. 20 x 13. 260 pp.

Con la espontaneidad y la simplicidad de una confesión, E. Käsemann intenta en este libro entablar polémica y salir al paso de las acusaciones que el movimiento "Ningún otro evangelio", estrictamente ortodoxo y rígido, lanzó contra él, acusándole de hereje. De ahí el título *Llamada a la libertad*. No se trata de una invitación a un proselitismo triunfante de masas o a una fácil conversión en serie, como suele entenderse y proclamarse por boca de los teólogos de la pandilla o del vociferio, sino de la consolidación de un verdadero cristianismo, que sabe salir de los moldes de una religión sin vida y evita el lastre de las arenas movedizas de una tradición sofocante, desprovista de verdaderos valores. En su elaboración y conclusiones toma por base —como debe ser— la esencia del mensaje de Jesús y su progresivo desarrollo en el cristianismo primitivo, tal como aparece en los escritos neotestamentarios. Aquí es precisamente donde E. Käsemann nos recrea particularmente con la "centrada" presentación del ambiente histórico y tendencias teológicas de cada libro. La inserción de la vida del creyente bajo la gracia y no bajo la antigua ley es el hilo conductor de este provocante y estimulante escrito, que corre el peligro de ser mal entendido y cuyo lema podría traducirse así: sólo es libre el que renuncia a ligaduras o moldes antiguos para responder mejor en cada momento a la voluntad de Dios, hoy y mañana.— C. MATEOS.

VARIOS, *Evangelisch-katholische Abendmahls-gemeinschaft*, Friedrich Pustet - Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1971. 19 x 11,5. 202 pp.

Uno de los problemas planteados por la apertura eclesial ecuménica, consecuencia del Concilio Vaticano II, es el de la intercomunidad. En este aspecto siempre son dignos de alabar los estudios y gestiones de las iglesias cristianas que se mueven en un ambiente de sectas, ya que la realidad de la intercomunidad pudiera ser una puerta que diera una clave de solución para el diálogo ecuménico. Con ese fin católicos y protestantes alemanes renuevan sus encuentros anuales y van limando sus puntos de vista religiosos. El presente libro recoge los esfuerzos de católicos y evangelistas, reunidos en marzo de 1970 en la academia de Tutzing, ofreciendo las comunicaciones de W. Pannenberg, J. Höfer, K. Lehmann y E. Schlinck. Todos ellos estudian los puntos claros y oscuros de ambas posturas, las dificultades doctrinales y sus posibles soluciones para superarlas y poder lograr la tan ansiada unión de todas las iglesias cristianas.— C. MATEOS

MENOUD, Ph. H., *La vita della Chiesa primitiva: la perseveranza nel fatto cristiano*. Jaca Book. Milano, 1971. 22 x 12. 66 pp.

Se trata de un breve opúsculo, traducción del original francés aparecido en 1952, en el que el autor parafrasea el contenido de Act 2,42, presentando la vida verdadera de la Iglesia como una perseverancia en el modo de vivir el Evangelio, escogido de una vez y para siempre. Perseverancia en la enseñanza y tradición apostólica, en la comunión fraterna, en la participación de la Eucaristía y en la oración. Esta polícroma perseverancia hará que ante los ojos del mundo la Iglesia aparezca siempre como una realidad actual y siempre nueva, aureolada de respetuosa nobleza.— C. MATEOS

DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*. J.C.B. Mohr. Tübingen, 1971. 22 x 15. 330 pp.

La Editorial J.C.B. Mohr, de Tübingen, ha tenido un gran acierto al reeditar esta famosa obra de M. Dibelius, que, junto con la de R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, ha dado tanto auge a los estudios crítico-literarios neotestamentarios y principalmente evangélicos. Cualquier estudioso de la Biblia, por mediocre que sea, conoce ya su valor e importancia. La presente edición —la sexta— añade a la obra original un estudio complementario de Gerhard Iber, sobre las nuevas investigaciones exegéticas en torno a los evangelios sinópticos, que aceptan o discuten el método histórico-formal de M. Dibelius y prolongan sus perspectivas. Obras como la presente merecen todo nuestro apoyo y encomio.— C. MATEOS.

KELLY, J.N.D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of John*. Adam and Charles Black. London 1969. 22 x 14. 387 pp.

Pertenece a la colección "Black's New Testament Commentaries", dirigida al gran público de habla inglesa. Sigue la línea clásica de los comentarios. La introducción —muy breve— precede al comentario de cada pericopa y versillo. La exposición es clara y profunda, destacando principalmente por su proyección teológica, al poner de relieve los elementos de la fe cristiana. Aunque se echa de menos el estudio de algunos "excursos" y el aparato crítico-científico, por su tono general y su cla-

ridad de presentación merece cariñosa acogida por los especialistas bíblicos.— C. MATEOS

KUSS, O., *Paulus*. Fr. Pustet Verlag, Regensburg, 1971. 22 x 14. 504 pp.

Con una visión ecuménica, O. Kuss nos ofrece esta amplia e importante información sobre la vida y el papel de Pablo y de su doctrina en el desarrollo del pensamiento teológico y en la vida cristiana de la Iglesia primitiva. En ella se tocan todos los temas o facetas más importantes sobre el apóstol de las gentes. Algo así como un diccionario sobre cuestiones paulinas: biográficas, históricas, epistolares-introductorias, teológicas, exegéticas... Copiosamente documentada en cada capítulo, aparece como el broche de oro y fruto sazonado del esfuerzo intelectual y científico de muchos años de trabajo por parte del autor. Recomendable para todo estudioso de la Biblia es particularmente importante como Introducción general a los estudios paulinos. Felicitamos sinceramente a Edit. Pustet por esta publicación y confiamos verla traducida prontamente a nuestro idioma.— C. MATEOS

SAMPLEY, J. P., *"And the two shall become one flesh"*. University Press. Cambridge, 1971. 22 x 14. 180 págs.

Se trata de una monografía ambiciosa y sugestiva sobre la admisión marital de Ef. 5, 21-33. Partiendo de la hipótesis de E. Käsemann de que Efesios es un mosaico sincretista de elementos cristianos tradicionales analiza la pericopa y la encuadra dentro de la moral o prescripciones familiares (*Haustafeln*) para centrar su atención en la imagen del "hieros gamos" entre Israel y Yahvé y el contenido de "mysterion" (5,32). La obra tiene una exposición orgánica y lógica interesante y su estilo es llano y transparente. Equipada con breve bibliografía e índices, representa una feliz aportación al estudio de Efesios C. MATEOS

VOGTLE, A., *Messias und Gottessohn*. Patmos. Düsseldorf, 1971. 22 x 14 88 págs.

Breve monografía en la que A. Vögtle determina el origen y el sentido de los relatos de la infancia de Mt. 1-2. El cap. 1 es obra propia del evangelista, que presenta a Jesús como Hijo de David, Hijo de Abraham e Hijo de Dios. El cap. 2 está influenciado en su estructura y contenido por los relatos haggádicos sobre el Faraón y Moisés en sus diversas etapas, puestos en relación con el nacimiento del Mesías y su manifestación a los paganos. La interpretación mateana del capítulo se advierte particularmente en las citas de reflexión. C. MATEOS.

MONTAGNINI, F., *Rom 5, 12-14 alla luce del dialogo rabbinico*. Paideia. Brescia, 1971. 24 x 16,5. 88 págs.

Se trata de una breve monografía en la que el autor se interroga si en la exposición de Rom 5, 12-14 Pablo no estará haciendo uso del estilo de diálogo rabínico, presentado en tres momentos: afirmación (v. 12), objeción (v. 13) y respuesta (v. 14). Esto, según él, evitaría la obscuridad del texto, las dificultades de su interpretación y las divergencias inconciliables entre las soluciones propuestas. El ofrece numerosos ejemplos de diálogos rabínicos, en los que se da correspondencia similar de vocabulario y esquema. Su exposición, rigurosamente

científica, es digna de todo encomio. En nada se opone a la doctrina bíblica del pecado pero dudamos que se convierta en el "talismán" que solucione las dificultades. C. MATEOS.

CONZELMANN, H.- FRIEDRICH, G., *Epistolas de la cautividad*. Fax, Madrid 1972, 22 x 14, 284 págs.

Se trata de un buen comentario a las cuatro epístolas, denominadas de la "cautividad", traducción de la colección alemana "Das Neue Testament Deutsch". El comentario a Efesios y Colosenses es obra de H. Conzelmann; el de Filipenses y Filemón, de G. Friedrich. A la traducción del texto, presentado y dividido según sus unidades literarias, sigue un sencillo y orientador comentario, sólo ampliado cuando la importancia del tema lo requiere. Los problemas introductorios están bien expuestos, conforme a la tendencia mayoritaria actual. Al final del libro hay una breve bibliografía y un índice bíblico de conceptos y nombres. Recomendamos a todos nuestros lectores este claro y docto comentario.— C. MATEOS.

GUILLET, J., *Jésus devant sa vie et sa mort*. Aubier, Paris, 1971. 20 x 13. 254 págs.

Como su título indica, la obra es una presentación de la figura de Jesús, no sólo a través de sus actitudes externas frente a los problemas de su tiempo, sino buscando sus actitudes internas y especialmente la conciencia mesiánica de Jesús ante su vida y su muerte. De ahí el interés de nuestro autor en asociar los datos críticos e históricos a la reflexión teológica personal. Este enfoque es lo más meritorio de la obra, aunque en ocasiones la precariedad de apoyos exegéticos le haga caer en ciertas dosis de difusión y vaguedad. Un índice de citas bíblicas y de autores hace más fácil su uso.— C. MATEOS.

SPERLEIN, B., *Die Leugnung der Auferstehung*. F. Pustet Verlag, Regensburg, 1971, 23 x 15,5. 224 págs.

Se trata de una investigación histórico-crítica sobre el cap. 15 de 1 Corintios, presentada en 1969 como disertación para la láurea en la facultad de Teología de la Universidad de München. La actualidad y eternidad del contenido paulino de esta sección tiene como base la doctrina de la resurrección de Cristo y su decisiva importancia en la nuestra. Incluso en nuestros días ciertas corrientes o posturas ideológicas parecen asemejarse a la situación de la iglesia de Corinto. De ahí la importancia del tema. Nuestro autor estudia en los tres primeros capítulos las conclusiones de la exégesis antigua y moderna en torno al tema, las fuentes de la doctrina paulina y el significado de los vocablos "anástasis" y "egéiro", dedicando todo el capítulo cuarto a la exégesis de 1 Cor 15. Se trata de un trabajo exhaustivo de exégesis, seccionando sus partes y confrontándolas con los lugares paralelos. En el cap. quinto se adentra en la concepción paulina sobre la corporeidad de la resurrección, o mejor, del cuerpo glorioso, y el último lo dedica a investigar el fondo doctrinal erróneo latente en su doctrina: concepción de resurrección ya realizada, gnosticismo, fe en la inmortalidad del alma o duda sobre la participación de los difuntos en la parusía del Señor. Sus preferencias se inclinan a este último motivo. Se trata de una obra bien documentada, feliz aportación a los estudios paulinos.— C. MATEOS.

ECKERT, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*. F. Pustet Verlag. Regensburg, 1971. 23 x 15,5. 260 págs.

Presentada también como disertación en la Facultad de Teología de la Universidad de Múnchen en 1970/71, contiene un estudio histórico crítico sobre la polémica paulina en torno al verdadero "evangelio" sobre Jesús en confrontación con la ideología o corriente judaizante de las iglesias de la Galacia. J. Eckert después de una insinuante y entretenida investigación sobre la propaganda en torno a la necesidad de la circuncisión y las obras de la ley, tal como aparece especialmente en la epístola a los Gálatas, concluye que el cuerpo del mensaje cristiano predicado por Pablo era que la salvación no proviene de la ley mosaica o del hecho de descender físicamente de Abraham, sino que nos viene dado por medio de la fe en Cristo. Cristo solamente ha sido capaz de abrirnos a la salvación, al ser constituido en espíritu vivificador por su resurrección y hacer posible, mediante la ley del espíritu que da la vida, lo que era imposible a la ley mosaica. Magnífica presentación, abundante bibliografía y perfectos índices bíblicos y de autores completan la exposición crítica.— C. MATEOS.

TROADEC, H., *Comentario a los Evangelios Sinópticos*. Fax. Madrid, 1972 22 x 15, 600 págs.

Se trata de un comentario a los tres evangelios sinópticos —recopilación de sus anteriores comentarios por separado— sucinto y comedido, pero sólido en sus apreciaciones y muy laudable como obra de divulgación. Tras una breve introducción general, sin grandes alardes de documentación y bibliografía, pero con cabal conocimiento de la literatura antigua y de las tendencias actuales, cuyos resultados recoge sin rehuir las discusiones críticas y exegéticas, expone con gran seriedad y solvencia el contenido evangélico, que ofrece al lector, incluso de mediana cultura, de un modo plenamente accesible y sugestivo. Libro de divulgación bíblica muy útil y bien presentado.— C. MATEOS.

CULLMANN, O., *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*. Sigueme, Salamanca, 1972. 19 x 12. 288 págs.

La edit. Sigueme ha añadido al catálogo de sus publicaciones esta obra de O. Cullmann, recopilación de anteriores publicaciones del mismo autor. Conforme indica el título, puede dividirse en dos partes netamente distintas. En la primera se han incluido temas varios, que versan sobre las corrientes particulares de ciertos ambientes cristianos primitivos (helenistas, círculos judaicos) en relación con el judaísmo más o menos esotérico de aquella época, especialmente con los monjes de Qumran y los samaritanos. Todos convergen en la oposición contra el templo y el culto de Jerusalén y, según parece, los helenistas fueron quienes inauguraron la obra misionera entre los samaritanos. En este aspecto es de particular interés el estudio comparativo de O. Cullmann entre Jn 4, 38 y Act 8, 4ss. En la segunda parte se fija principalmente en la evolución doctrinal que aparece desde los inicios de la predicación del Evangelio hasta la fijación de una teología cristiana. Los temas de la retribución individual y colectiva ("inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?") y del bautismo de los niños a la luz de la doctrina bíblica sobre el bautismo acaparan su atención. La problemática de estos temas sigue siendo candente. Desde el punto de vista di-

dáctico estos estudios son ejemplares por el orden, claridad y brevedad, lo que, unido a la personalidad del autor y la presentación impecable de la obra, contribuirá a que esta obra sea acogida favorablemente.— C. MATEOS.

STRATHMANN, H., *La Epístola a los Hebreos*. Fax, Madrid, 1971. 22 x 14, 220 págs.

Se trata de una traducción española del original alemán, correspondiente a la colección "Das Neue Testament Deutsch". Tras una brevisima introducción (pp. 13-20), H. Strathmann analiza este escrito neotestamentario, esforzándose por resaltar su profundo contenido cristológico. En la exposición sigue el método común a esta clase de Comentarios: explicación progresiva de cada perícopa a la luz de su contexto y de los lugares paralelos. Digno de mención es su empeño en destacar las características de Cristo sacerdote, en contraposición con los sacerdotes de la antigua Ley mosaica. Su exposición, sin pretensiones científicas es clara y profunda: su estilo ágil y elegante. Invitamos a nuestros lectores a deleitarse intelectualmente con la lectura de esta obra tan sugestiva. La excelente impresión y presentación, como corresponde a las publicaciones de Fax, la hacen más merecedora de una acogida masiva y cordial.— C. MATEOS.

## TEOLOGICAS

ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, 21 x 14, 249.

Cuando Bloch, desde su posición agnóstica, introdujo el tema de la esperanza en la nueva visión antropológica de la existencia y de la historia, la teología cristiana se vio obligada a repensar su dimensión escatológica, tratando de ofrecer al mundo la razón de su presente y la esperanza de su futuro.

Partiendo de datos neotestamentarios, el famoso profesor español intenta ofrecer una respuesta cristiana a este gran y tremendo interrogante de nuestros días. Para ello analiza la esperanza cristiana desde sus distintos aspectos: personal y comunitario, intramundano y escatológico. En el trasfondo de cada párrafo se intuye un intento de diálogo y de respuesta a la postura marxista de Bloch. Pero Alfaro, como buen teólogo cristiano, nos ofrece la parte positiva de esta esperanza, conjugándola con la "liberación", la verdadera liberación del hombre y de la historia, basando todo ello en la figura de Cristo como "acontecimiento" que da sentido último al mundo, a la historia y al hombre. Una esperanza que lleva consigo el compromiso histórico de transformar el mundo al servicio de los hombres, poniendo en crisis las actuales estructuras políticas, sociales y económicas. Una esperanza que lleva a la acción y que deberá ser la pauta de nuestra acción cristiana, si no queremos que el cristianismo se convierta en "gheto".— A. GARRIDO.

ALVES, R.A., *Cristianismo, ¿Opio o Liberación?*, Sígueme, Salamanca 1973, 19 x 12, 254 p.

Es la primera obra de este joven teólogo brasileño, profesor en la

Universidad de Sao Paulo. El libro atrae desde las primeras páginas. Es un intento serio de reflexión teológica y no pretende ser otra cosa que "la expresión de la participación en una comunidad de cristianos que están batallando para descubrir cómo hablar fielmente el lenguaje de la fe en el contexto de su compromiso con la liberación histórica del hombre" (Prólogo, p. 17). Este lenguaje de la fe ha de nacer necesariamente de la reflexión comunitaria sobre la Palabra de Dios y de la contemplación constante de la historia que exige una respuesta en sí misma. Todo ello lleva a la creación de un nuevo estilo de comunidad cristiana que "accepte una existencia verdaderamente histórica".

El libro viene presentado por Harvey Cox, quien se siente sobrecogido por este pensador del tercer mundo; un tercer mundo al que el mundo opulento y desarrollado tiene ya que enseñarle muy poco. Según Cox "está claro que ahora lo que tenemos que hacer es escuchar", ponerle a nuestro lado y trabajar con él.— A. GARRIDO.

RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 22 x 14, 472 p.

La seriedad teológica y la honradez científica a que nos tiene acostumbrados Ratzinger es la mejor presentación a —priori— de este libro. Libro que, como muy bien nos dice él mismo en las breves palabras del prólogo, reúne los trabajos del autor sobre Eclesiología en los últimos 15 años, intentando ofrecer "una ojeada general sobre los problemas fundamentales de la Eclesiología de nuestros días". A los trabajos ya publicados aporta algunos nuevos: teología del Concilio Vaticano II, salvación única en la Iglesia, Primado y Episcopado, en donde perfila las nuevas líneas de la colegialidad, a pesar del lenguaje ambiguo del texto del Vaticano II.

Ratzinger domina todos estos temas. Desde su célebre obra *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954) ha seguido pacientemente sus estudios, sus investigaciones, constituyéndose —sin quererlo— como el maestro de Eclesiólogos actuales. En medio de tanta literatura sobre la Iglesia, nos parece estupenda la idea de Herder al ofrecernos este libro de Ratzinger que bien pudiera servir de base para muchos profesores y alumnos.— A. GARRIDO.

SCHOONENBERG, P., *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972, 21 x 14, 214 p.

Se acentúa más que nunca la pregunta acerca de Dios y acerca del mundo. En el fondo es lo mismo. Ya Tillich, viendo la palabra "dios" tan tarada en base a las representaciones que de ella ha hecho la historia, proponía que no se hiciera uso de ella durante una generación. La propuesta puede parecer a primera vista osada; pero quizás fuera buena, ya que conduciría a una reflexión serena sobre lo que todos y cada uno entendemos por ese valor *Absoluto*. Aun dentro del campo cristiano, la misma idea de Dios no ha aparecido siempre de manera unívoca.

Este es el propósito del autor de este libro: reflexionar sobre la idea de Dios, sobre el Dios que aparece en la Biblia, un Dios cuya trascendente causalidad creadora no sólo no merma la realidad del hombre, sino que precisamente la realiza. Este Dios bíblico no ha muerto, sino que por el contrario es la fuerza de la historia de los hombres, la razón de su esperanza y el fundamento de su desarrollo. La segunda parte del libro viene dedicada al estudio de la Cristología: el hombre que es Hijo de Dios; la vida terrenal y la glorificada de Cristo... Libro que aconsejamos a profesores y alumnos de teología, a los cristianos adultos

empeñados en una sólida formación religiosa, a todos aquellos para los que la fe cristiana se levanta en nuestros días como interrogante angustioso.— A. GARRIDO.

CONGAR, Y.M., *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972, 22 x 14, 396 p.

El problema de la terminología es uno de los más serios y difíciles en el campo del diálogo ecuménico. Todos empleamos las mismas palabras, pero sin concederles siempre el mismo sentido. De ahí la buena idea llevada a cabo por este grupo de trabajo, amparado y protegido por el Centro de Estudios Ecuménicos de la Universidad de Estrasburgo. La dirección de la empresa cayó sobre el P. Congar. Y los resultados están aquí. Cada tema viene presentado sucesivamente por un católico y por un protestante y se ha incluido en él su estudio histórico. De esta manera, las palabras de mayor contenido en el Cristianismo, como son: fe, evangelio, pecado, justificación, Espíritu Santo, gracia, mérito, libertad, tradición, carisma, ministerio, institución, vienen estudiadas por autores católicos y protestantes, ofreciendo al lector una información preciosa para su trabajo ordinario. A. GARRIDO.

DESROCHE, H., *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie*, Desclée, Tournai 1972, 20 x 14, 227 p.

El autor procede del campo de la sociología, y se siente muy inclinado hacia la antropología religiosa. Todas sus obras, abundantes ya, tienen esta orientación. Después de haber explorado la imagen de las religiones en las sociologías irreligiosas, y la imagen de las sociedades en los movimientos religiosos de ruptura, el autor intenta ahora poner sobre el tapete los dioses soñados en las utopías socializantes, que a la vez son religiones en utopía. Desroche se pregunta si no existe una categoría ambigua entre el teísmo y el ateísmo, categoría a la que él llama "utheísmo", y que sería aquella de los dioses que habrían podido ser y que no fueron.

El autor se centra especialmente en el utopismo francés del s. XIX, llevado de la mano de Saint-Simon, Charles Fourier y E. Cabet. Las utopías de estos autores se hacen religiones. De ahí la pregunta: No serán las religiones también unas utopías, anhelos sociales de Esperanza? El libro atrae la atención. Y el autor solamente expone estas reflexiones como interrogante, en un afán de búsqueda sincera y abierta.— A. G.

MILLER, G.- QUADFLIEG, J., *Manual del Nuevo Catecismo Católico*, Herder, Barcelona 1972, 21 x 14, 543 p.

A su debido tiempo presentamos a nuestros lectores el *Nuevo Catecismo Católico* (Cfr. Est. Agust. Vol. VII, Fasc. I (p. 189-190) 1972), del cual la Editorial Herder ha publicado cuatro ediciones en un año. El presente Manual comenta el Catecismo y da indicaciones constructivas que servirán de norma para el desarrollo de la enseñanza de los 136 temas que constituyen el texto del "Nuevo Catecismo Católico".

Sigue la misma estructura del Catecismo, haciendo un comentario de cada uno de los temas. Comentario que abarca cuatro subdivisiones: Texto preliminar, texto doctrinal, texto de trabajo y catequesis, ofreciendo al catequista una eficaz ayuda para su inteligencia y una posible organización de la clase de catequesis. Este nuevo Manual ofrece también un apéndice de 48 páginas en el que se explican algunos conceptos que

aparecen en el texto y se da a la vez una breve bibliografía de los autores citados.— A. GARRIDO.

RAHNER, K.- SEMMELROTH, O., *Theologische Akademie IX*. Josef Knecht, Frankfurt 1972, 20 x 12, 127 pp.

Conocida es esta serie de libritos, publicada anualmente. Todos ellos tienen de común tratar temas de máxima actualidad. En el volumen que presentamos, cinco especialistas tratan de diversos temas de una manera sencilla, ya que la colección se dirige a un público no especializado. Semmelroth se pregunta si la muerte hay que soportarla o hay que realizarla. En el artículo se encuentran profundas y provechosas reflexiones sobre el sentido cristiano de la muerte. F. Lentzen-Deis escribe sobre Jesús de Nazaret, rabino e Hijo de Dios, donde se habla del Jesús de la historia y de cómo a través de la historia se ha comprendido su figura. La Intercomuni6n como cuesti6n candente del ecumenismo es discutida por H. Bacht, aduciendo las razones en pro y en contra. Otro tema muy actual es la indisolubilidad del matrimonio, de cuya cuesti6n J. Fuchs expone la problemática actual. Finalmente K. Rahner se pregunta si la Iglesia ofrece certezas absolutas, tema que est1 en relaci6n evidente con la infalibilidad. Lo notable de esta serie de libritos es la sencillez, conjugada con una exposici6n completa del tema tratado.— C. MIELGO.

GOMEZ-HERAS, J.M., *Teología protestante. Sistema e historia*. BAC, Madrid 1972, 17,5 x 10,5, XV-265 pp.

El libro es el resultado de los cursos dados por el autor en Salamanca y Burgos sobre teología protestante. Debido a este carácter, el libro es más una exposici6n, o mejor una introducci6n en las grandes tesis del protestantismo. Primeramente señala los presupuestos teológicos de la interpretaci6n reformada del cristianismo, en cuanto es posible, ya que es difícil encontrar puntos de vista aceptados por todos los protestantes. Seguidamente expone la teología "de ayer", es decir, desde Lutero a Schleiermacher: los primeros reformadores, las profesiones de fe, el pietismo, la ilustraci6n, el romanticismo. En el tercer capítulo expone la teología del siglo XX, no sin antes dedicar la atenci6n a los protestantes liberales, que est1n a caballo entre los dos siglos: La teología dialéctica, la teología existencial, Bonhoeffer, Tillich y la situaci6n actual. Finalmente con buen criterio expone en el capítulo cuarto la teología del anglicanismo, que presenta características distintas del protestantismo, y que justifican sobradamente tratarla separadamente. El autor ha sabido esquivar el peligro de convertir el libro en un catálogo de nombres famosos, dando importancia a los autores que lo merecen por sus ideas propias y la influencia ejercida por ellos. No cabe duda de que el libro es una buena aproximaci6n al tema tratado y servirá de ayuda a los estudiantes de Teología para comprender muchos problemas de los que oyen hablar, como el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, la desmitologizaci6n, la interpretaci6n existencial del N. Testamento, etc. A veces el libro, quizá debido a su carácter escolar, adolece de repeticiones. En otras ocasiones se desearía explicitar más el significado de ciertas fórmulas, como, por ejemplo, la interpretaci6n existencial.— C. MIELGO.

LEITA, J., *El fundamento irreligioso de la Iglesia*. Estudios Sigueme 1, Sigueme, Salamanca 1972, 21 x 12, 144 pp.

Con este libro la edit. Sigueme lanza una nueva colecci6n que tiene

como fin problematizar más que resolver, ofrecer hipótesis y preguntas, más que la tranquila respuesta. Este libro de Leita es una traducción del catalán, donde, nos consta, ha producido polémicas. Lo que no debe parecer extraño, ya que sus afirmaciones han de suscitar muchas reservas. Parte el libro del presupuesto de que el texto de Mt 16,17-19 (la respuesta de Jesús a Pedro cuando éste le confiesa como Mesías) es la base de muchos dogmas eclesiológicos. Tras un brevísimo examen del texto lo interpreta en la perspectiva de Mt, quien tiene una concepción de la Iglesia en la línea del A.T.: una Iglesia jerárquica, religiosa (adoración de Dios, mandatos, dogmas). Es la Iglesia mesiánica que conserva las estructuras religiosas autoritarias del Judaísmo, que divide la Iglesia en los que rigen y los regidos. Conforme a esto Mt presenta a Jesús como Mesías, cumpliendo el A.T., perfeccionando la Ley y los profetas: es el siervo de Yahvé que lleva a cumplimiento la estructura religiosa y eclesial del A.T.

Frente a esta manera de presentar la actividad de Jesús y la Iglesia, Mc tiene una mentalidad distinta. Jesús para Mc no es Mesías, ni está en la línea del A.T., al cual ni perfecciona ni se refiere. Rompe decididamente con su estructura. Es el hombre divino que exige que el discípulo le reciba y viva con él. "La salvación que irá desarrollándose en la nueva comunidad se realiza solamente en virtud de la aceptación personal de Jesús y en virtud de la expresión individual y colectiva de esta aceptación" (p. 77). La Iglesia, pues, de Marcos es totalmente diferente. Habiendo señalado estas diferencias, prosigue el autor interpretando el texto de Mt 16,17-19. En la perspectiva de este evangelista, el texto implica una autoridad de decisión y una Iglesia jerárquica. Interpretado desde Marcos (¿para qué, si el texto no se encuentra en él?), lo único que se saca es que Pedro es el modelo de la existencia del cristiano. El discípulo que sigue a Jesús se convierte en auto-autoridad. Los doce apóstoles, a quienes según Mt se les da autoridad, en la perspectiva de Mc son modelos de fe como Pedro. No hay, pues, autoridad alguna en la Iglesia ni diferencia entre regidores y regidos. El hombre creyente "no puede hacerse esclavo de autoridad positiva alguna" (p. 110). Seguidamente se extiende en estudiar las características del cristianismo conforme a la eclesiología de Mc, llegando a afirmar que "el Dios invisible, contemplado a través de la creación, no está esencialmente presente en el documento de Mc" (pp. 121-122). Aún más "la concepción evangélica de Mc no excluye ni la irreverencia ni el repudio de la categoría de Dios" (p. 121). "Lo único que interesa es el ser mundano como persona" (p. 123). "La afirmación evangélica de Dios incluye necesariamente su negación" (p. 125). La religión, pues, ha de desaparecer. Incluso la idea de un Dios transcendente; sólo queda la solidaridad de los hombres en Jesús. "Es el teísmo, en una palabra, el que intrínsecamente resulta difícil de poner en relación con la Iglesia" (p. 133). Este es el resumen del libro, que era fácil hacer, ya que Leita repite hasta la saciedad las mismas cosas, incluso literalmente.

A nuestro juicio toda la construcción es endeble. No cabe duda de que las características eclesiológicas de Mt y Mc son diferentes, pero las diferencias que señala Leita, ¿son reales? De ninguna manera. Es curioso constatar que todos los textos que cita de Mc en la p. 42 y que se aducen para probar la diferente eclesiología de este evangelio, todos sin excepción tienen su lugar paralelo en Mt. La diferente eclesiología señalada por él, no tiene, pues, base alguna en los textos. El método de la historia de la redacción exige mayor rigor al estudiar las diferencias de los evangelistas. Qué duda cabe, por otra parte, que exagera enormemente la concepción judaica de Mt en la p. 39. Si en el fondo Jesús según Mt y los rabinos dicen lo mismo, por qué hay polémica en Mt contra los fariseos? ¿Es que en Mt no hay superación del A.T.? Cómo es posible negar que para Mc Jesús es Mesías, cuando bien claramente se

autodefine así Jesús en Mc 14, 53-65? Carece, pues, de sentido afirmar que Mc está interesado en "evitar que el término mismo de Mesías se predique de Jesús" (p. 53). Desde Wrede se viene hablando del "secreto mesiánico" del Evangelio de Mc y Leita no parece estar muy informado de la cuestión, ya que escribe: "Hay que decir que los fragmentos donde se alude (en Mt) a una tal prohibición no son de fuente propia, sino que provienen del material de Mc. Si dependiera sólo de Q. el secreto mesiánico no existiría" (p. 55). Es seguro que Mc sistematiza el comportamiento de Jesús referente a este punto. Sólo en dos lugares (Mc 8,30; 9,9) tiene su paralelo en Mt. Sin embargo, Mt ha recogido un ejemplo de secreto mesiánico (9, 27-31) ignorado por Mc y que no puede ser creación de Mt a partir de Mc. Por tanto no es cierto que Mt "cuando puede evitar el recurso al secreto mesiánico lo hace" (p. 56). Tampoco es verdad que Mc se centre absolutamente en la persona de Jesús (p. 123), cuando el mismo evangelista pone en boca de Jesús frases como ésta: "Quien cumple la voluntad de Dios..." (3,35). Compaginar estas dos cosas será bien difícil, y aun más la siguiente afirmación de Leita: "y la raíz de la aceptación de su persona (de Jesús) que esta exigencia comporta, como ya hemos visto, incluye el repudio de toda alabanza de la gloria divina, de toda adoración de Dios y de toda su misión a su santa voluntad" (p. 132) y entonces qué hacer con Mc que presenta a Jesús orando (1,35; 6,46) y con la enseñanza de Jesús que hay que cumplir la voluntad de Dios (3,35). No hace falta prescindir de la transcendencia divina para encontrar a Jesús, o al menos, así no lo pensaba Mc. El libro, pues, trata problemas muy graves. Y uno desearía que se trataran con mayor seriedad y objetividad. Citar a Cullmann y a Küng (con los que a veces el autor no está de acuerdo) y el volumen colectivo "Fe e inteligencia del mundo" y algún que otro más no es suficiente estrato bibliográfico para hablar de un tema tan serio y tan amplio.— C. MIELGO.

FLICK.- M.- ALSZEGHY, Z., *El hombre bajo el signo del pecado*. Teología del pecado original. Sigüeme, Salamanca 1972, 21,5 x 13,5, 445 pp.

Nadie puede negar preparación a estos dos autores para tratar temas antropológicos, concretamente el pecado original. Precisamente a este tema han dedicado numerosos artículos. Aquí presentan mucho de este material, formando un completo tratado sobre el pecado original. Sabido es que se trata de un problema muy discutido, sobre todo a partir de los años cincuenta... Por diversas causas (progreso de la exégesis, de las ciencias, del desarrollo del dogma), se ha visto la necesidad de repensar este dogma. Los autores, profesores en la Gregoriana, no sólo han seguido estas discusiones, sino que también han participado en ellas y han propuesto sus reflexiones en diversas circunstancias. Partiendo de la conciencia eclesial, los autores examinan las fuentes de la predicación: la Escritura (no citándose sólo a Gén y Rom), los Padres, teólogos medievales, magisterio. Seguidamente exponen los intentos hechos en el presente. En este aspecto miran con simpatía cuanto, a juicio de ellos parece bueno, señalando al mismo tiempo las deficiencias que notan. Finalmente señalan las líneas de un futuro desarrollo de este dogma, proponiendo una nueva teoría, que ya es conocida por otras publicaciones, pero que aquí es repensada y aclarada más profundamente. El dogma es interpretado en un horizonte personalístico dentro de una visión evolucionista del mundo. El pecado original es una realidad óptica y personal; los dos aspectos son necesarios, que esencialmente se definen como una incapacidad de diálogo con Dios. Se quejan los autores repetidas veces de que su teoría haya sido catalogada como un "monogenismo teológico". Esta es la impresión que también nosotros teníamos

por otras publicaciones. Este punto, que, por lo demás es periférico en su teoría, permanece siempre oscuro y no es fácil que sea solucionado por nadie.

Nos han gustado sobre todo las reflexiones metodológicas, fruto de un dominio en la materia de gran calidad y el espíritu de búsqueda que predominan en todos los capítulos. Lo recomendamos vivamente y su lectura agradable y sencilla, lo hace apto para un vasto público.— C. MIELGO.

NICOLAU, M., *La crisis de la Iglesia*, B.A.C., Madrid 1972, 17 x 10, 318 p.

Mucho se habla hoy y mucho se escribe sobre la llamada *crisis* de la Iglesia. Se habla y se escribe sobre la crisis en los institutos religiosos; sobre la crisis de sacerdotes, aunque no crisis del sacerdocio; sobre la crisis de las vocaciones; en último término, sobre la crisis de la fe.

Miguel Nicolau, profesor de teología y hombre que vive los problemas de la Iglesia, abre los ojos en este libro a la realidad presente, la acepta tal como ella es y se pone a pensar, con espíritu constructivo, en los caminos de la deseada e indefectible renovación.

Sobre la base de las "relaciones oficiales" que las Conferencias episcopales de las diferentes naciones enviaron a Roma y con las que Mons. Enrico Bartoletti, obispo administrador de Lucca, presentó a los Padres sinodales reunidos durante los meses de octubre y noviembre de 1971 en la Ciudad Eterna, una "panorámica" de la Iglesia de hoy, Nicolau comienza su libro examinando este panorama, visto precisamente desde esas Conferencias episcopales, para analizar seguidamente algunas crisis en concreto, como son las citadas arriba.

El autor no se detiene en lo que pudiéramos llamar parte negativa de las distintas crisis enunciadas. Señala también dónde están, a su juicio, los factores más importantes o necesarios de la renovación eclesial. Y es aquí en esta segunda parte de su obra, donde estudia *La Profesión de fe de Pablo VI*, contra la incertidumbre y la confusión doctrinal; el *Magisterio ordinario del Papa y de los obispos* contra el magisterio privado y atrevido de quienes, sin mandato para adoctrinar al pueblo de Dios, han sido no pequeña causa de la caligine reinante. Estudia, asimismo, la recta formación de los eclesiásticos según el decreto "Optatam totius", para terminar con un capítulo que dedica a la Iglesia en el mundo de hoy.

Tal es la obra clara, veraz y serena sobre un tema que tanto preocupa hoy en los ambientes cristianos.— T. APARICIO LOPEZ.

PADOVANO, A., *¿Quién es Cristo?*, Sal Terrae, Santander 1972, 17 x 12, 107 pp.

El P. Padovano, teólogo joven, de mente creadora, impuesto en la doctrina exegética y teológica en torno a los problemas de Cristo, nos ofrece en este breve libro la respuesta a una de las preguntas palpitantes que se hace el hombre de nuestros días: ¿Quién es Cristo?

Es evidente que los cristianos tienen que contribuir específicamente al diálogo que ha de solucionar los problemas del hombre. Mas, para poder intervenir en él como testigos, debemos estar muy seguros de nuestra identidad. Por ello es crucial la cuestión que lleva planteada la pregunta anterior.

Cristo sigue siendo el centro de la Historia. No hay hombre en el mundo que haya tenido más influencia sobre los pueblos, ni inspirado tantas instituciones ni provocado tamaño esfuerzo mental. Ningún otro ha despertado tanta hondura de sentimiento en los corazones.

Lo que pretende el autor de este libro es contestar a cierto número de preguntas acerca precisamente de Cristo. Como el propio P. Padovano afirma, "nuestro objeto no es descubrir, sino encontrar". La urgencia de la pregunta: "¿Quién es Cristo?" la hace inevitable; la amplitud de la misma, sin embargo, es causa de que no pueda dársele adecuada contestación.

Y es verdad. Una plena contestación acerca de Cristo exige otras acerca de Dios, de la Historia, de la vida y del amor. No tenemos contestación última para ninguna de ellas; por tanto, no existe la última palabra acerca de Cristo, con quien se rozan todas estas realidades.

El libro de Padovano consta de ocho capítulos —breves ensayos—, que tratan de responder a ¿Por qué Cristo es inasequible?... ¿Por qué es ahora crucial este Cristo, cuando Dios parece distante?... ¿Por qué ha urgido el Concilio el tema de Cristo?... ¿Por qué una teología del fracaso forma parte de nuestra vocación cristiana?... ¿Qué nos dice Cristo de la crisis actual?... etc.

Una obra interesante, que nos lleva más que a un nuevo conocimiento del Señor, a una más completa experiencia de El.— T. APARICIO LOPEZ.

LIEDKE, G., *Frieden- Bibel-Kirche*, Studien zur Friedensforschung, Kösel, München 1972, 236 pp.

La Organización F.E.S.T. (Forschungstäte der Evangelischen Studiengemeinschaft) encargó a un Grupo de Trabajo estudiar lo que dicen la Teología y la Iglesia acerca de la Paz, tema hoy muy socorrido. La finalidad era: investigar el concepto de paz en el A. y N.T.; reflexionar sobre el sentido actual de los textos bíblicos; elaborar el sentido teológico de un programa cristiano sobre la paz: En la Introducción se presenta el informe sobre el trabajo del Grupo. Son seis los profesores que constituyen el Grupo. Con este libro proporcionan una base escriturística, y un respaldo teológico, a tantos individuos cristianos que hoy se lanzan al medio de los conflictos mundanos, estimando que deben ser los "pacificos que serán llamados hijos de Dios"; así preparan una conciencia eclesial sobre el tema de la paz, que sin duda interesa a la Iglesia actual ahora como siempre.— L. CILLERUELO.

TATIANA SCHWEIZER SOLLNER, *Miniaturen der Gotteswelt*, Ars Sacra. München 1972, 32 pp.

Se perciben numerosos signos de vuelta a la meditación y al *in te ipsum redi*. Así aparecen nuevos y hermosos libros de meditación actuales. Este de Tatiana, titulado "miniaturas" responde muy bien a su título: preciosas miniaturas para hacer meditación dentro de la "vía indirecta". Damos un ejemplo: "Esperar" —"Yo te espero —como un niño en cuarto oscuro— espera a su madre". Es un cuaderno precioso.— L. CILLERUELO.

HAERING., *Einübung der Hoffnung*, Ars Sacra, München 1972, 64 pp.

El famoso moralista viene dando durante los últimos años multitud de cursos, conferencias y charlas sobre la Esperanza, tema que se ha puesto de moda bajo la fórmula "teología de la esperanza". El diálogo incesante que acompaña a estas charlas de Häring, le hace meditar profundamente el tema. En este cuaderno nos ofrece unas como pequeñas meditaciones del tema central de la esperanza, de su importancia actual. Es claro que el progreso científico y técnico nos desborda, y que muchos

temen que esa prepotencia de la ciencia y de la técnica llevará al hombre a la desesperación definitiva. Pero, por el contrario, son muchos los que todavía esperan, y creen que el Cristianismo puede ofrecer al hombre actual motivos de esperanza, energías positivas y no una simple protesta al estilo de los hippies, los cuales, a pesar de todo, tienen hoy una profunda significación.— L. CILLERUELO.

STUDER, B., *Zur Theophanie-exegese Augustins*, Herder, Roma, 1971, 106 pp.

La historia de la exégesis adquiere hoy tal importancia, que "la Patristica es en el fondo una historia de la exégesis primitiva". Aunque tal fórmula necesite matices, lo cierto es que aparecen sin cesar nuevos libros interesados en el estudio histórico de la exégesis patristica. La Biblia es interpretada según las corrientes culturales del tiempo. Esto, dice el A., tiene mayor importancia, si nos referimos al problema de las Teofanías, que Agustín liquidó a su manera: problema, que nos introduce de lleno en la Trinidad y en la Cristología. ¿Qué eran las Teofanías del A.T. y qué era la Encarnación del Verbo, un Dios con nosotros? Agustín en su escrito *De videndo Deo* se remite a Ambrosio; pero el tema era ya viejo. Tal es el tema que Studer trata en este libro. Partiendo de la controversia arriana, y de la controversia con Fotino, el tema se hace interesante y comprensible para la Patristica actual, puesto que cobra un contexto y perspectiva claros. Buena presentación.— L. CILLERUELO

LAMIRANDE, E., *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après S. Augustin*, Université d'Ottawa, Ottawa 1972, 196 pp.

El subtítulo de este libro dice "Contribución a la historia doctrinal del Ecumenismo", y esa es la intención del A. Se trata pues de la Eclesiología de S. Agustín, pero precisamente en el punto más discutido de la controversia histórica: cuál es la verdadera Iglesia, libertad religiosa, uso de la violencia. Aunque las discusiones entre Católicos y Protestantes sobre el Donatismo han amainado, surgen sin cesar nuevos centros de interés: el sociológico, el nacionalista, el económico, el político; a veces, casi suprimen el problema religioso: los *vestigia Ecclesiae*, la situación del hereje y del cismático en la Iglesia, el escándalo de la división de los cristianos, la fórmula *in non necessariis libertas*, etc. Es un tema inagotable. El A. dice con razón que el problema tiene hoy más interés todavía que en tiempo de Agustín; por eso, se reduce al aspecto religioso del problema, como lo hizo Agustín con mucho tiento, sin negar, otras causas. La literatura sobre el Donatismo es ya un diluvio. Por esa razón, este libro que presentamos nos parece de un mérito extraordinario por su criterio comprensivo y ecuménico, por su serenidad de juicio, por la amplitud total dada al problema, por el estudio directo y profundo de Agustín, por la atención a las circunstancias ambientales, por la evolución que esta Iglesia-Verdad representa frente a la Iglesia-Camino, que Agustín había cultivado durante su período neoplatónico, e incluso por la claridad de la exposición y el buen juicio para buscar lo esencial. Concluye el A., que sería excesivo presentar a Agustín como representante del Movimiento Ecuménico, pues en su tiempo eso era imposible; es suficiente ver en el alma de Agustín, y en sus vacilaciones, la angustia que le producía una cristiandad dividida, en la que por todas partes aparecían rastros de Cristo. Excelente presentación.— L. CILLERUELO.

BREIT, H., y NORENBERG, Kl. D., *Religionskritik als theologische Herausforderung* Kaiser, München 1972, 140 pp.

A partir de K. Barth y Bultmann se puso de moda combatir la Reli-

gión en nombre del Cristianismo, como si fuesen incompatibles, relegando la religión al pasado, y calificándola de "natural" y de "griega". Pero en los últimos años se viene despertando el interés por la religión general: hay viva conciencia de que es imposible prescindir de la religión. En este volumen se estudia críticamente la religión en sus formas históricas. Se estudian el A.T. (Breit), Nietzsche (Nörenberg), Heidegger (G. Rohrmoser), la necesidad de lo religioso en el Evangelio (J. Baur), utilización del concepto de religión en la Iglesia y Teología actuales y una revisión de la Crítica de la Religión en los últimos tiempos (G. Sauter). Se termina el libro con una Bibliografía escogida. En cuanto a la competencia de los Autores, el libro es magistral.— L. CILLERUELO.

KCEHLER, O., *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*, Knecht, Frankfurt a. M. 1972, 268 pp.

Tenemos aquí otro libro crítico sobre la crisis actual del Catolicismo, pero un libro singular. El libro muestra cómo se ha llegado a la actual situación. El A., profesor de Historia Universal en la Universidad de Friburgo i. Br., recoge una serie de documentos elaborados durante los últimos cien años; pero no en forma documental, sino más bien en forma literaria, y teniendo en cuenta la situación actual. De ese modo logra una perspectiva muy afinada. Nos hace ver que esta situación actual es simplemente el resultado de un proceso histórico complejo. El A. se coloca con criterio objetivo entre los que durante la pasada centuria fueron excomulgados y los que los excomulgaron, mostrándose siempre comprensivo. Esta comprensión permite al A. suavizar el conflicto entre Teología y Enseñanza, entre el Pueblo de Dios y la Jerarquía. Una Bibliografía final sirve de respaldo a cada uno de los capítulos. El libro está preñado de reflexiones, de críticas, de criterios, de bondad, de generosidad y se lee con verdadero deleite. Su estilo es directo y sencillo, con una cierta preferencia por el género epistolar, intimista, directo, sincero. Una auténtica lección magistral, que nos enseña una cosa que olvidamos con frecuencia: "amaos unos a otros, en lugar de excomulgaros".— L. CILLERUELO.

PRUMM, K., *Gnosis an der Wurzel des Christentums: Grundlagenkritik der Entmythologisierung*, Müller, Salzburg, 1972, 720 p.

La complicada problemática de R. Bultmann sobre la Desmitización continúa siendo actual en sus pretensiones y realizaciones. Pero la Crítica encuentra una grave dificultad, al considerar los múltiples aspectos de los presupuestos sentados por Bultmann. El A. presenta, pues, una Crítica fundamental, que brota de la comprensión de una sola Iglesia católica y de una Tradición. Partiendo de esa convicción, la comprueba y demuestra en los textos. Eso hace necesario estudiar a conciencia la identificación de Bultmann y otros autores entre Gnosis y mitización. Esta Crítica se vuelve contra los críticos en los dos puntos centrales: historicidad de los acontecimientos soteriológicos, y la continuidad del Kérigma apostólico. Todo eso depende de la idea que nos formemos de la situación histórica de los Apóstoles a raíz de la muerte de Cristo. Al programa de los discípulos de Bultmann, para expresar la evolución primitiva del Cristianismo, opone el A. una crítica acerada y magistral. Se discuten con toda extensión y profundidad los problemas que implican una dependencia eclesiástica de los Mitos y de la Gnosis, y el sentido de esa dependencia; los detalles son discutidos en 14 temas aparte. Podríamos considerar esta gran obra como una Suma del problema de la Desmitización y de los orígenes del Cristianismo.

Prümm es profesor de Biblia y de Historia de las Religiones en el Instituto Bíblico de Roma. Sus numerosos libros le han dado autoridad en todo el mundo. Este, que presentamos aquí, coronará dignamente su fama. Tres Indices de Textos Bíblicos, Nombres, y Cosas, completan este inmenso y excelente volumen, inmejorablemente presentado por Müller.— L. CILLERUELO.

BURI, F., *Gott in America*, T. II., Religion, Theologie und Philosophie seit 1969, Haupt, Berna 1972, 128 p.

Tras una larga estancia en América, el conocido Profesor de Teología sistemática de la Universidad de Basilea publicó el primer tomo de esta Obra describiendo la situación religiosa y espiritual de USA (*Gott in America*, T. I 1970). Una nueva visita realizada en 1971 permitió a Buri comprobar que América es tierra de novedades y sorpresas. Allí donde hace diez años se hablaba de la Teología de la Muerte de Dios con una confianza casi infantil, se habla ahora de la reaparición o resurrección de Dios con la misma confianza encantadora. Se nos habla de un Dios, que encuentra su placer en la danza, que quiere ser venerado con canciones y bailes; se produce un movimiento anticultural y un acercamiento masivo a las prácticas de meditación del lejano Oriente; se cree en un Dios, que revoluciona la Política, en un Jesús *Superstar* y en una Trinidad negra para los negros... Pero muchos otros fenómenos concomitantes permiten adivinar que en América los Filósofos, Teólogos, Científicos, Literatos, se animan a hablar de trascendencia. Ya no parece posible explicar la sociedad humana sin una última amarra metafísica. El problema del sentido parece reclamar una respuesta religiosa. Parece adivinarse una nueva teología de la Naturaleza y de la Vida.— L. CILLERUELO.

CORDES, P. J., *Sendung zum Dienst*, Knecht, Frankfurt a. M. 1972, 366 p.

Como anuncia el subtítulo de este libro, se nos ofrecen aquí unos Estudios exegéticos, históricos y sistemáticos sobre el Decreto Conciliar *Sacerdotii munus*. Responde a la crisis actual del sacerdocio ministerial, advirtiendo que el único modo de solucionar los problemas es plantearlos con claridad y no ocultarlos. Por eso, el A. toma el Decreto Conciliar, y todos los demás documentos relacionados con él, para examinarlos a la luz de la Biblia, de la Teología y de la Historia. Como se utilizan al mismo tiempo los Comentarios, provocados sobre cada uno de los puntos del proyecto sometido a discusión en el Concilio, se logra un documento sociológico fehaciente del mayor interés, para comprobar que la crisis actual es muy profunda y se debe a múltiples causas; están de sobra todas las simplificaciones. Las culpas no están nunca todas de una parte o de otra, sino que hay un conflicto real; y si lo hay, es preciso plantearlo para poderlo resolver. Cortar el nudo gordiano no conduce a nada, o conduce a lo que estamos presenciando. La excelente Bibliografía y los índices completan este estudio fundamental y crítico. Estima el A. que las causas de esta crisis son teológicas, sociológicas, de enseñanza exclusiva sobre los textos del Concilio de Trento, y olvido de las fuentes. El Vaticano II ofrece así una postura nueva; pero con frecuencia busca un compromiso, para evitar el conflicto, y no nos presenta una síntesis final. El peligro consiste en que ahora cada cual trata de ofrecer su síntesis, dentro de la heterogeneidad de puntos de vista. Por eso, después del Concilio se produjo una cierta desilusión. Algunos quieren incluso regresar al tiempo anterior al Concilio, ya que en el Decreto se ofrecen a veces bases para una teología anterior al

Concilio. Todas estas discusiones actuales sobre el tema dan un interés especial a este libro científico y competente, presentado con pulcritud.— L. CILLERUELO.

MOHLER, A. J., *The origin and evolution of the Priesthood. A return to the Sources*, Alba House, N. Y. 1970, 138 p.

El problema del sacerdocio no es ya un problema meramente teológico, sino un problema vital para el Pueblo de Dios. La Comunidad cristiana se pregunta mil cosas acerca de sus sacerdotes, con frecuencia más importantes que el celibato o el rezo del breviario. En este libro el P. Mohler estudia el origen del sacerdocio cristiano, partiendo del sacerdocio judío, y sigue su evolución durante las primeras centurias cristianas, ofreciéndonos los elementos básicos para entender y para discutir cualesquiera problemas acerca del sacerdocio. Basta el enunciado de los seis capítulos para advertir el interés del libro: I, Presbíteros Judíos en la primera centuria; II, Presbíteros cristianos del N.T.; III, Profetas y Presbíteros de la segunda centuria; IV, Los Presbíteros se convierten en Sacerdotes: Jerarquía en la tercera centuria; V, Lo sagrado y lo Secular: sacerdotalismo de la cuarta centuria; VI, Conclusión. Aunque se trata de un libro científico y objetivo, no se crea que es mera arqueología; el Autor se enfrenta con la crisis actual, que es calificada sociológicamente como "crisis de identidad". Se limita a ir enunciando los problemas actuales, al final de su libro. Pero esos problemas aparecen iluminados por la investigación de su libro, y por eso se abre un barrunto sobre el "sacerdocio de mañana", si la evolución actual continúa. Por eso, se hace necesario tener siempre la mejor información, para no mezclar los problemas y para saber de qué se está hablando.— L. CILLERUELO.

ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, Bachem, Köln, 1972, 80 pp.

El A. estima que jamás ha sentido el hombre occidental tal preocupación por meditar, como hoy. Pero las tendencias actuales muestran que la meditación tradicional, en el sentido de los Ejercicios de S. Ignacio, con sus objetivos determinados, no es lo que preocupa. Más bien corren las gentes a informarse sobre las posibilidades que ofrecen el Zen y el Yoga. Por eso, este cuaderno trata de iniciarnos en esos métodos orientales, en una forma general, como una pequeña introducción a la mística natural. En su brevedad, el librito es claro y sugestivo.— L. CILLERUELO

Varlos, *Evangelizzazione e sacramenti. Ricerche avviate in due chiese locali Torino/Roma*, Elle DI OI, Torino-Leumann 1972, 21 x 14, 173 pp.

Escribir hoy de temas tan centrales en cristiano como la iniciación cristiana y los sacramentos, es algo que lleva consigo ya de antemano la buena acogida que van a tener tales obras. El hombre de hoy se siente preocupado por todos estos problemas que le afectan en lo más profundo de su ser y a veces se encuentra a disgusto con ciertas exigencias que han venido proponiéndose en la teología y pastoral bien sea de la iniciación cristiana como de los sacramentos. Los autores han tratado de responder a esta problemática, basándose en hechos concretos emanados de la vida cristiana en dos iglesias italianas, la de Roma sobre la iniciación cristiana, detectando sus problemas e intentando dar ciertas soluciones desde la teología y la misma vida. Para la pastoral de los sa-

cramentos se toma la experiencia de la iglesia de Turin presentando las reflexiones en torno a la teología de los signos sacramentales por especialistas escogidos para el caso estudiando las exigencias de una renovación para una vivencia más fiel, de acuerdo con todo el estudio de fuentes en su contexto para una comprensión más precisa de los sacramentos en la Iglesia como gestos del mismo Cristo a sus fieles. Reflexiones que por estar enraizadas en la vida, son de una transcendencia nada común para una pastoral en nuestro mundo. Buena presentación y de fácil intelección.— C. MORAN.

BELLET, M., *Cómo construir un lenguaje pastoral*, Fax, Madrid 1972. 19 x 12, 208 pp.

Definitivamente ha pasado la época de los lenguajes valederos en circunstancias diferentes con un estaticismo trasnochado. Y esto se acentúa con caracteres más fuertes en la presentación del mensaje cristiano al hombre de nuestro siglo. Este es el problema que se presenta el autor en su libro, aplicando métodos de análisis vital, para llegar a conclusiones prácticas imprescindibles para llevar a cabo la labor pastoral. La vertiente humana del mensaje requiere un estar a la escucha de las necesidades postuladas por los cristianos a fin de poder llegar a captar en toda su profundidad las expresiones bajo las cuales debe ser vehiculado el anuncio evangélico. La logomaquia siempre ha sido una tentación en los presentadores apostólicos, tanto en la cátedra como en el púlpito, y a esto quiere responder el autor haciendo el método de verificación positiva en las expresiones religiosas en su multiplicidad. Bellet lo logra con una maestría digna del especialista en esta clase de obras dirigidas a toda clase de predicadores del mensaje, y sobre todo en los centros de pastoral.— C. MORAN

MALDONADO, L.- FLORISTAN, C. *Nuevas vías de pertenencia a la Iglesia*, Marova, Madrid 1972. 21 x 13 ,114 pp.

Parece algo fuera de lugar el que la Iglesia se venga a preguntar en nuestro siglo veinte sobre su identidad auténtica, pero sin duda los cristianos se preguntan con razón y es un tema que ha de ir en continua revisión ya que el mensaje siempre corre el riesgo de convertirse en ideología y el acontecimiento en institución. De hecho la comunidad escatológica no fue nunca nombrada Iglesia en el N.T. sino pueblo de Dios y por tanto la Iglesia como institución deberá consistir en la constante proclamación de su provisionalidad. "La Iglesia debe entenderse y mantenerse como testigo público transmisor de una memoria de libertad peligrosa para los "sistemas" de nuestra sociedad" (p. 25). Con Santo Tomás hay que decir que pertenece a las verdades que se refieren a medios no a fin. Los autores analizan después la relación de la Iglesia con el mundo, siendo éste también lugar de salvación, relacionando todo con el tema de la salvación de los no cristianos y los ateos siguiendo las afirmaciones de una tradición antigua en la Iglesia y confirmada en plenitud por el Vaticano II sobre la realidad de su ordenación a la salvación. Siguen estudiando todos los temas tan acuciantes sobre la necesidad de llegar a una cooperación dentro de la misma Iglesia, entre una jerarquización de la misma y su elemento interno, como constituyente esencial de todas las demás dificultades que hoy está padeciendo el pueblo de Dios por haber olvidado en parte su verdadera identidad. La Iglesia de los primeros siglos nos invita a un estudio más serio de todo, si queremos llegar a sentirnos realmente miembros de este pueblo de Dios con visiones más amplias y universales. Reflexiones seriamente llevadas, in-

sistiendo en la experiencia mundana y eclesial, para llegar a las afirmaciones últimas. Servirá para comprender mejor la nueva situación del cristianismo y de la Iglesia en la actualidad.— C. MORAN.

SOLLE, D., *Teología política*, Sígueme, Salamanca 1972, 21 x 12, 119 pp.

Los interrogantes propuestos por la teología existencial de Rudolf Bultmann y sus principios sobre el Jesús de la historia y el de la fe, inquietan a muchos de nuestros contemporáneos, sobre todo los que tratan de captar lo más auténtico del mensaje de Jesús de Nazaret con las consecuencias prácticas inherentes a su evangelio. La autora de este libro trata de ver las dificultades que van unidas a la negación de un Jesús de la historia al hablar de una teología política, al decir "La renuncia al Jesús histórico y la sustitución de su lenguaje por las formulaciones kerigmáticas exige la despolitización del evangelio" (p. 47). No se trataría tanto de analizar el comportamiento de Jesús, cuanto de llegar a captar la tendencia de su comportamiento y de llegar a hacer realidad sus metas de una manera nueva en nuestro mundo. Y esto llevaría a consecuencias prácticas sobre todo, sobre la labor a realizar por el cristiano en nuestro mundo, donde no se les acusa tanto la desacralización de los templos o las iglesias vacías, cuanto el estado actual de nuestro mundo para llegar a la conclusión, tratando de pasar a Bultmann, haciendo la afirmación de que la teología política llevaría a la existencial a su verdad, ya que aquella da opción a usar el lenguaje existencial, que no sólo afecta a la comunidad, sino también al individuo. Un libro fruto de las reflexiones llevadas a cabo en las "Veladas de teología política" en Colonia, de las cuales la autora ha sabido entregar al público una síntesis fiel de las mismas, poniendo un poco de luz en este tema que está inquietando a tantos responsables de la sociedad, tanto civil como religiosa. Quizás tengamos que pensar los cristianos algo más en las consecuencias prácticas del mensaje de Jesús, y este libro nos puede ayudar en esta tarea. Muy buena presentación.— C. MORAN.

GUILMOT, P., *¿El fin de una Iglesia clerical?*, Studium, Madrid 1972, 21 x 14, 349 p.

La Iglesia con el pasar del tiempo siempre ha seguido reflexionando sobre su ser más íntimo llegando a una identificación con sí misma lo más fiel posible. Las reflexiones del autor en torno al laicado en la Iglesia, están basadas en los estudios llevados a cabo sobre todo después de la segunda guerra mundial y en concreto en Francia. La conciencia que tomó la Iglesia en este país de estar en tierra de misión y la creación de la Acción Católica hizo surgir estudios que tratan de responder a las exigencias de vivencia del misterio en su plenitud. Personalidades como el P. De Montcheuil orientando la ecclesiología desde la Encarnación, Mounier exigiendo la misión de la Iglesia en un mundo en plena mutación, y la carta abierta del cardenal Suhard, abren las mentes cristianas a una toma de conciencia de su responsabilidad. Con esto comienzan ya las diversas revistas preocupadas por el tema, de las cuales el autor hace un análisis detectando sus preocupaciones fundamentales. Y los estudios de los Padres Congar y Rahner especialmente pioneros en este campo, son otros tantos factores que contribuyeron a recuperar al laicado del puesto que consciente o inconscientemente la ecclesiología y la práctica pastoral les había reservado de cierta inferioridad. El Vaticano II significó una aceptación oficial del significado de todo el pueblo de Dios en el anuncio del mensaje cristiano y por tanto de la responsabilidad que incumbía también al laico en esta misión. Es

esta una obra que ha de contribuir a abrir perspectivas nuevas basadas en la experiencia y que debería estar presente en todos los centros de pastoral eclesial donde los diversos movimientos apostólicos confluyen. El estudio de la historia ha de llevar necesariamente a poner remedio a ciertas deficiencias que esa misma historia constata y nos ayudará a depasarlas caminando hacia la recuperación del ser cristiano en un mundo que necesita del Espíritu para su transformación.— C. MORAN.

RITTER, R., *De la sociología religiosa a la pastoral*, Studium, Madrid 1972, 21 x 13, 95 p.

El autor pretende ofrecer en esta sencilla obra una precisa introducción a la sociología religiosa en la medida en que ésta por sus objetivos y resultados, puede ser de interés para la pastoral, en cuanto que la mentalidad y los resultados de la misma son para el sacerdote preguntas a las que debe intentar responder. No se trata de entrar en los métodos y técnicas de la sociología para que todos puedan hacer una investigación sociológica técnica: se trata de que el sacerdote comprenda los resultados de los estudios técnicos y sepa valorarlos en su importancia para la teología y la pastoral. Y así analiza críticamente, presentando hechos de los que no pretende sacar conclusiones generales, las estructuras de la Iglesia, instituciones y prácticas, conducta religiosa actual de los hombres, situación social de los católicos, etc. Si bien se reduce a investigaciones llevadas a cabo en Alemania, existen problemas comunes que pueden ser de interés para los párrocos y sacerdotes españoles. Al final ofrece una extensa bibliografía acerca de los temas tratados, si bien es exclusivamente alemana.— C. MORAN.

Equipo nacional de la JEC, *De la cólera a la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972, 21 x 11, 135 p.

Ya es un tópico, pero con fundamento en la vida, el hablar de inquietud juvenil en un mundo en transformación y su actitud ante la autoridad y estructuras sociales y políticas en general. En esta obra, colección de temas acuciantes en nuestro mundo, presentados por el equipo nacional francés de la JEC, nos presenta las aspiraciones y dificultades más cruciales de la juventud estudiantil en todos los campos. El tema de los estudiantes en su relación con las posibilidades económicas con las que se encuentran, los condicionamientos de la sociedad a este respecto, encuadrándolo todo en el proceso de renovación eclesial con sus contenidos doctrinales evangélicos llevados hasta las últimas consecuencias en los testigos del mensaje de Jesús de Nazaret. La apertura de espíritu con el que se presentan los problemas en este estudio y la solución realista que intentan presentar en la superación de esa cólera a través de la esperanza que Jesús confiere a los suyos "mediante su actitud y su palabra liberadora, que da pie para llevar a cabo una crítica radical de las instituciones sociales, políticas y religiosas de su tiempo (p. 132). Libro que puede servir tanto a formadores como a formandos sobre su misión en un mundo del cual todos somos responsables en la estructuración de sus contornos vitales. La valentía con la que presenta los problemas y su crítica, muestra a las claras la presencia y la urgencia de la Palabra de Dios en el mundo.— C. MORAN.

## Derecho Canónico

**BERNARDEZ CANTON, A.**, *Curso de derecho matrimonial canónico*. Tecnos, Madrid 1969, 15,5 x 21, 460 pp.

Recoge el autor en esta segunda edición la doctrina contenida en los documentos conciliares del Vaticano II y otras disposiciones pontificias referentes a la disciplina matrimonial, apuntando soluciones para el próximo futuro derecho matrimonial.

Dentro de la brevedad requerida por la naturaleza de la obra, se tratan con suficiente profundidad y rigor científico todas las cuestiones relativas al derecho matrimonial no sólo bajo el aspecto doctrinal teórico sino también en su vertiente práctica.

En esta obra se encuentran insinuadas las tendencias doctrinales actuales y las más recientes orientaciones de la jurisprudencia, con las oportunas referencias bibliográficas. De esta manera el estudio presente resulta útil no solamente para los estudiantes sino también para los juristas en general.— C. A.

**CANTELAR RODRIGUEZ, F.**, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimentum disparis cultus y divorcio por herejía*. C.S.I.C. Instituto San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1972, 24 x 17, 204 pp.

El tema del matrimonio fue considerado por San Agustín como algo oscurísimo en su tiempo y lo sigue siendo. Esta tesis monográfica y doctoral, desarrollada bajo la dirección del profesor Tomás García Barberena y con la colaboración de A. García y García en la Universidad Pontificia de Salamanca, tiene gran interés y valor porque esclarece la bifurcación del *impedimentum disparis cultus* medieval en dos: el propiamente impedimento dirimente de disparidad de cultos (c. 1070) y el impedimento impediendo de mixta religión (c. 1060). Los primeros delimitamientos de esta doctrina se deben a Hugucio de Pisa profesor de Bolonia y Obispo de Ferrara. Inocencio III menciona en la decretal *Quanto* las lecciones de Hugucio en Bolonia, donde esbozó por primera vez esta doctrina, que está recogida en el Código de 1917 y sigue vigente con algunas variantes. El gran mérito de esta obra consiste en la información sobre las fuentes manuscritas, algunas desconocidas e inéditas, poniendo en claro el origen de la doctrina sobre el impedimento de mixta religión. Dado el fin histórico y jurídico del libro, se marginan posibles implicaciones pastorales, que el matrimonio entre católicos y herejes o cristianos separados presenta en la actualidad. Se felicita al Instituto San Raimundo de Peñafort, especialmente a su Director, Dr. Lamberto Echévarría de Marigorta, por la publicación pulcra y esmerada de esta tesis.— F. CAMPO.

**GONZALEZ DEL VALLE, J.M.- JOVELLANOS, C.**, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*. Eunsa, Pamplona 1971, 17 x 20, 310 pp.

Desde un enfoque gnoseológico y científico se estudia, con bastante seriedad y un poco de ufania, el concepto de derecho fundamental y de derecho público subjetivo. Con el Vaticano II se empieza a hablar en la

Iglesia de los derechos fundamentales del fiel. Luego en 1967 son incorporados al sistema canónico vigente junto con los derechos públicos subjetivos al introducirse el recurso contencioso-administrativo. Los autores definen en el cap. 1 qué es un derecho fundamental y su titularidad en los miembros de la Iglesia Católica. Un análisis de las doctrinas de juristas seculares y eclesiásticos sirve de fundamento a ciertas conclusiones u opiniones, algunas de ellas discutibles, como ésta: "Los derechos fundamentales no son compatibles con una organización estamental de la sociedad eclesiástica" (p. 276); pero pueden conciliarse como lo hicieron algunos juristas españoles del siglo XVI, que parecen desconocer los autores, mientras demuestran gran cultura germánica, llegando a disertar sobre el uso del verbo *dürfen* o del verbo *können* (p. 64). Tiene el mérito este libro de ir abriendo camino, por lo que es necesario correr el riesgo de equivocarse. Dirige la investigación el profesor Herzada. Además de una buena introducción sintetizadora hay una relación abundante de bibliografía.— F. CAMPO.

HOFFNER, J., *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Paulinus-Verlag. Trier 1972, 15 x 21, 456 p.

Esta obra, que apareció en 1947 con el título de *Christentum und Menschenwürde* (Cristianismo y dignidad humana) fue traducida al castellano bajo la denominación *Ética colonial española del siglo de oro*. Pensando en latinoamérica y en sus condicionamientos históricos y sociales, su autor, actualmente cardenal y arzobispo de Colonia, prefirió ya en la segunda edición el título: *Colonialismo y Evangelio*. El libro está dividido en tres partes: En la primera se desarrolla la ideología de la cristiandad medieval, agustiniana y tomista con sus repercusiones en la ética colonial del siglo de oro español. En la segunda se expone la situación bárbara de las culturas aborígenes de América y el carácter cristiano de la conquista española, justificada por los juristas y teólogos de las Universidades de Salamanca y Alcalá. En la tercera parte aparece el resurgimiento de la conciencia cristiana en la obra colonizadora y misionera. Se trata de una síntesis formidable de la colonización española considerada desde el punto de vista ético, jurídico y sociológico. El Imperio Español sintió remordimientos de conciencia y trató de justificar su conquista. Con este libro se ayuda a disipar las sombras de la llamada leyenda negra. Aunque la obra no es completa, por desconocer algunos aspectos del quijotismo español y el injerto de la cultura hispánica en América, sin embargo está bien enfocada metodológicamente. Resulta sorprendente cómo, con una mentalidad germánica, se llega a comprender la idea de que para la España del siglo XVI los pueblos de América o Indias occidentales, no fueron propiamente colonias, sino una especie de prolongación de la Península Ibérica o provincias del Imperio. Por eso más que de una colonización habría que hablar de evangelización. Quizás en el futuro haya que rectificar la historia de la colonización hispánica como lo hace el cardenal J. Höffner con honradez y sinceridad sobre algunos puntos de lo que hoy se sigue llamando colonialismo español. Hay que hablar más bien de evangelización de América. España dio vida a 22 pueblos nuevos, Estados independientes y autónomos, haciendo por ellos, lo que no había hecho antes ni después nación alguna. En este libro se presenta a la colonización española con una ética cristiana, que puede servir de ejemplo para evitar guerras fratricidas y lograr un mundo mejor, donde impere la justicia y la paz predicada por la Iglesia de Cristo. Se trata de un libro bien documentado y presentado.— F. CAMPO.

LEDESMA, A., *La condición jurídica del laico del C.I.C. al Vaticano II*. Eunsa, Pamplona 1972, 17 x 20, 192 p.

Se trata de un estudio documentado sobre la condición jurídica del laico, que ha evolucionado desde la visión hierarcológica del Código hasta el estatuto jurídico de los derechos y obligaciones del fiel en el Vaticano II. Este volumen supone el complemento de la obra de M. Mercedes Gómez Carrasco: *La condición jurídica del laico en la doctrina del siglo XIX*, y en el *Concilio Vaticano II* por Matilde Bahima Ana Ledesma analiza la doctrina tradicional y las principales aportaciones de los comentaristas del *Codez* poniendo de relieve la influencia de la Acclón Católica y en especial del *Opus Dei* (pp. 156-164). Este último, del que la autora es miembro, no es simple estado propiamente de perfección, ni tiene el carácter de una colaboración en el apostolado jerárquico de la Iglesia o del brazo secular de la jerarquía, sino que se trata de una vocación al apostolado desde la propia vocación bautismal, permaneciendo cada uno en su oficio o puesto de trabajo. Lo más valioso de este volumen consiste en sintetizar las escasas aportaciones de los comentaristas de los cánones 107 y 682 sobre el concepto de laico. La verdadera renovación del concepto del laico ha potencializado el elemento positivo del fiel cristiano en la vida activa de la Iglesia como un colaborador jerárquico.— F. CAMPO.

MORALES MORENO, A.M., *Poseción y usucapión*. C.S.I.C., Madrid 1972, 24, x 17, 384 p.

La posesión con ciertas características da lugar a la usucapión, que viene a ser la prescripción adquisitiva o una especie de poseedor en concepto de dueño. Este tema jurídico es objeto de un minucioso estudio desde sus orígenes en el Derecho Romano hasta el Código Civil Español (arts. 1930, 1931 etc.). A lo largo de 374 págs. el autor sigue el *iter possessionis* hasta llegar a la naturaleza de la misma usucapión. Este trabajo mereció en 1968 el premio "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Está dividido en dos partes: 1.ª Estructura de la posesión, que conduce a la usucapión. 2.ª Características de la usucapión: posesión pública y pacífica. Se llegan a tratar puntos discutibles u opinables sobre sus orígenes en el Derecho Romano y su aplicación en la actualidad, con mucha técnica jurídica, por lo que esta obra es más bien recomendable para especialistas en la materia o estudiosos del Derecho. Al final del libro hay una abundante bibliografía consultada. La usucapión tiene interés práctico y repercusiones en la moral. Frente al poseedor fáctico, que tiende a ser propietario, se establecen límites y condicionamientos legales en beneficio de la comunidad y hasta del mismo poseedor tendente a la adquisición.— F. CAMPO.

SCRODER, D., *Wachstum und Gesellschaftspolitik. Prognos Studien 4*. Bei träge zur angewandten Wirtschaftsforschung herausgegeben von der Prognos AG in Basel. W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, 23 x 15, 568 p.

Hay una abundante bibliografía sobre el crecimiento demográfico y la política económica de la sociedad, especialmente en Alemania occidental, según se hace ver en esta obra de Dieter Schröder, quien ofrece un voluminoso estudio sobre los medios de producción, teorías económicas y la planificación del desarrollo alemán. Esta obra tuvo su origen en la comisión planificadora de la Cancillería de Bonn, donde se inició después de una larga e intensiva preparación en noviembre de

1968, quedando concluida para octubre de 1969. El trabajo se ha orientado de acuerdo a los condicionamientos políticos y sociales de Alemania Occidental. Además de una serie de datos revisados y capítulos sobre el progreso y la sociedad política, merecen especial tratamiento estos tres puntos: 1.º Política de la economía exterior. 2.º Realidad de las infraestructuras sociales. 3.º Estructuración política de la industria, agricultura etc., teniendo en cuenta a los demás países competitivos. Se trata de un libro serio para sanear las finanzas alemanas y la seguridad social. Puede servir de modelo a otros ensayos semejantes para los planes de desarrollo. Como apéndices figuran gráficos y estadísticas desde los años 1939 hasta 1969 y se preveen posibles datos hasta el año 1985. Ayuda a solucionar no sólo los problemas de hoy sino también los del futuro.— F. CAMPO.

TRASERRA, J., *La tutela de los derechos subjetivos frente a la administración eclesiástica*. Herder, Barcelona 1972, 16 x 22, 206 p.

Uno de los progresos más importantes de la reforma del Derecho canónico consiste en admitir una especie de recurso de casación, contencioso y administrativo ante la Signatura Apostólica sobre conflictos surgidos entre los derechos de los fieles y las autoridades eclesiásticas, incluso contra algunas decisiones (contencioso-administrativas) de las Congregaciones. El autor expone en la primera parte de esta tesis doctoral la historia de las distintas formas, que han existido en la Iglesia para impugnar los actos administrativos desde Pío VII a S. Pío X (1814-1903), y en la segunda desde S. Pío X hasta Paulo VI (1908-1967), en que aparece la constitución *Regimini Ecclesiae Universae*. El canon 1601 del Código ha sido interpretado de distintas formas, porque desde la decretal *Cum sit romana, de appellationibus* de Alejandro III, recogida en el *Liber Extra del Corpus Juris Canonici*, ha existido como instituto jurídico, lo que H. Schmitz ha denominado apelación extrajudicial y ahora tiene carácter judicial-administrativo para proteger los derechos subjetivos de los fieles contra posibles abusos de la administración o autoridades eclesiásticas: Obispos, Superiores Mayores, Congregaciones etc. Este libro constituye un buen aporte para la historia del Derecho canónico, porque ayuda a entender el nuevo proceso administrativo en la Iglesia.— F. CAMPO.

VALERA DE LIMA, F., *La separación convencional de los cónyuges y el Derecho español*. Eunsa, Pamplona 1972, 17 x 20, 198 pp.

La separación de hecho es por desgracia cada día mayor en los matrimonios, que se hallan en situaciones conflictivas y sin solución adecuada por parte del ordenamiento jurídico o canónico. En los capítulos primero y segundo se expone la separación de hecho en el Derecho español y en el Derecho italiano. En el tercer capítulo, el autor sugiere algunas fórmulas de solución teniendo en cuenta los presupuestos y condicionamientos necesarios para una adecuación de separación de hecho en España tanto en los matrimonios canónicos como en los civiles. La separación judicial lleva consigo hoy muchos inconvenientes: lentitud, elevado costo del proceso y otras complicaciones familiares, que dificultan a la vez una posible reconciliación futura de los cónyuges. El problema grave sería la tutela de los hijos, régimen de gananciales y la parte inocente, que debe ser protegida por el ordenamiento legal. Estas conclusiones personales han de ser consideradas y valoradas por quienes intervienen en las causas de separación. Una posible fórmula de solución sería la de admitir en el Derecho español una separación conven-

cional análoga a la vigente en el Derecho italiano. Este libro significa un paso de avance porque estudia la realidad sociológica de la España actual y propone *de jure condendo* una nueva regulación jurídica en la separación de hecho.— F. CAMPO.

PAGÉ, R., *Le conseil diocésain de pastorale, lieu du dialogue entre les laïcs les religieux, les clercs et l'évêque*. Fides, Montréal 1969, 14 x 21, 188 p.

En la Universidad de S. Pablo de Ottawa fue presentado este libro como tesis doctoral en Derecho canónico, que ha tenido muy buena acogida en los centros de formación pastoral porque trata de casi todos los puntos doctrinales relacionados con el Consejo de Pastoral. En alguna diócesis no se ha puesto aún en práctica la honda preocupación pastoral establecida en el Concilio Vaticano II a nivel diocesano con el Consejo de Pastoral. Es necesaria la cooperación entre clérigos, religiosos y laicos en la pastoral de conjunto tal como la establece el *motu proprio Ecclesiae sanctae* n. 16. El estudio se desarrolla en seis capítulos: 1.º Datos y textos sobre el Consejo de Pastoral. 2.º Fundamentación teológica. 3.º Su lugar en la organización diocesana. 4.º Autoridad y significado del Consejo de Pastoral. 5.º Su competencia y 6.º Su estructura, que concluye con el organograma de una diócesis postconciliar. Su abundante bibliografía y los datos experimentales aportados hacen de este libro un instrumento actual y práctico para poner en marcha el Consejo de Pastoral y dirigirle correctamente. No basta nombrar unas cuantas personas para que integren el Consejo Pastoral sino que lo más importante es ponerle a trabajar para que dé mayores frutos y preste mejor servicio en la planificación diocesana. Por lo interesante de esta materia se recomienda su lectura a los que tienen cura de almas.— F. CAMPO.

## Espiritualidad

ZELLER, H., *Von einem Jahr ins andere*. Ars Sacra, München 1972, 18 x 12, 78 pp.

El autor presenta diversas charlas que ha dado en la radio. Son exhortaciones morales, llenas de optimismo y amor a la vida, impregnadas de unción y espiritualidad cristiana. Los sucesos ordinarios de la vida se convierten para el cristiano en ocasiones estupendas para reflexionar sobre el amor a Dios y a los demás. El lenguaje sencillo y poético está penetrado por una fe profunda y firme.— C. MIELGO.

PICCIONI, F., *Temí di predicazione* (per 20 festività e ricorrenze particolari). Paoline, Modena 1972, 21 x 14, 203 p.

Como el título indica, tenemos en este librito unos temas de predicación, veinte en total, adaptados a circunstancias particulares de la vida del cristiano: día de la paz, día mundial de los leprosos, de la universidad, de la vocaciones, del padre, de la madre, de las misiones, de los emigrantes, pro orantibus, de los difuntos, del bautismo, del matrimonio, de la sepultura, etc. etc. Ni que decir tiene su utilidad para los

sacerdotes encargados de almas, de quienes esperan sus fieles una palabra adecuada en esos momentos salientes de la vida. Están expuestos con unción y con conciencia de las necesidades parroquiales. Son, en una palabra, una aplicación del evangelio a la vida cotidiana y práctica de los hombres. Hecemos notar que cada tema tiene en el comienzo de la exposición una serie de citas de textos bíblicos que hacen relación al contenido del tema y pueden dar lugar a nuevas reflexiones personales.— F. CASADO.

ARRUPE, P., *Nuestra vida consagrada*. Hechos y Dichos, Madrid 1972. 17 x 22, 366 p.

El libro se compone de una serie de alocuciones dirigidas por el P. Arrupe, las más a los mismos Jesuitas, otras a organismos de la Iglesia, a Superiores Generales, etc. Todas ellas, sin embargo, utilísimas a los religiosos en general. Los temas son varios y afectan a la vida religiosa en sus distintos aspectos: obediencia, apostolado, vida religiosa, ejercicios espirituales... Precisamente, porque estas alocuciones están escritas en la circunstancia actual en que se desenvuelve la vida religiosa de hoy, las palabras del P. Arrupe responden a preocupaciones de actualidad y, por cierto, derramando una luz verdaderamente clarificadora, asumiendo una postura de equilibrio, saliendo al paso de los extremismos tan fáciles en la hora presente. No habla el General que impone, sino el hombre religioso y amigo que se dirige a sus hermanos.— F. CASADO.

PEDROVICH, N.A., S.J., *El reto de una renovación "radical"*. Sal Terrae, Santander 1969, 21.50 x 16, 160 p.

Ya van siendo serie los libros en torno al tema de la renovación de la vida religiosa; pero no por ello son inútiles los que de él se ocupan. Sin que se trate de temas nuevos —son los de siempre—, si son presentados según los nuevos aspectos de la vida moderna en la que ha de encarnarse el fenómeno de la vida religiosa. Esta, los votos que integran su esencia, aparecen en este librito en su aspecto de entrega gozosa al Señor, de manifestación en la vida del hombre de un contacto especial con Dios que un día ha de ser, de una manera plena, la culminación de ese amor de Dios que en esta vida se realiza en dos opciones fundamentales: el matrimonio y la vida religiosa. El autor intenta, y creemos lo consigue, presentar una renovación por todos buscada como algo que ha de nacer de un espíritu que anima la entrega a Dios y no como algo que tenga que ver ni con la conservación de viejas estructuras ni con la formación de nuevas experiencias, ya que unas y otras solamente serán válidas circunstancialmente y en la medida que favorezcan y no ahoguen el desarrollo del espíritu.— F. CASADO.

GARIJO, A., *La renovación de los Dominicos*. OPE, Guadalajara 1971, 14.5 x 20.5, 296 p.

Comentarios a varios e importantes puntos de las actuales constituciones de los Dominicos, recogidos por el P. Angel Garijo con la intención de "esquivar a un tiempo los inmovilismos y las arbitrariedades reformistas", mostrando cómo dichas constituciones remozan interiormente la legislación dominicana adaptándola al contexto socio-cultural de nuestro tiempo, a cuyas exigencias responden los nuevos cauces abiertos a la vida y acción dominicanas.

En estos comentarios, realizados por especialistas, algunos de co-

nocida fama internacional, resaltan mucho valores de las constituciones comentadas y también posibles deficiencias. Pretende así el compilador animar a los pesimistas al mismo tiempo que suscitar inquietudes en los demasiado conformistas; y a todos los interesados en el campo de la renovación religiosa se les presenta una muestra concreta de renovación postconciliar.

Algunos temas y autores: *La vida en común*, Marceliano Llamera; *La obediencia*, L. Charlier; *La castidad*, A. Plé; *La pobreza*, R. Regamey; *La sagrada liturgia y oración*, J. M. R. Tillard; *El estudio*, A. Banderá...

Evidentemente estos temas no solamente interesan a los dominicos a quienes principalmente van dirigidos, sino también a todos los religiosos.— H. ANDRES.

URRUTIA, J. L. de, *Espiritualidad postconciliar según el Corazón de Cristo*, Sai Terrae, Santander 1972. 20 x 13, 443 p.

Si fuéramos a hablar del P. José Luis de Urrutia, tendríamos que decir que es un hombre de fe a toda prueba. Profesor Mercantil antes de ingresar en la Compañía de Jesús; Licenciado en Filosofía y Teología; Doctor en Derecho Canónico por Roma..., a los 42 años sufre un accidente de coche y queda paralítico. Es un hombre de una gran esperanza también. "Si no tuviera fe —ha dicho—, a causa de los terribles dolores ya me hubiera suicidado. Pero la esperanza cristiana de una eternidad feliz tiene fuerza para hacer soportables todos los padecimientos que pasarán".

Tiene en su haber varias obras de espiritualidad. Una de ellas, *Teología del Sagrado Corazón*. Precisamente en el prólogo de esta obra dice que ha tropezado muchas veces con la paradoja de la devoción al Sagrado Corazón: Por una parte, las repetidas aprobaciones de los papas; por otra, el descrédito en que se halla en muchos ambientes.

Ahora, después de diez años, escribe y publica *Espiritualidad postconciliar*. Mucho ha cambiado la situación interna de la Iglesia. Viajamos en la historia —escribe el propio autor— a velocidades jamás sospechadas. Dos nuevos papas y un Concilio responden y orientan la nueva problemática. Se impone una revisión a fondo de la teología. Por lo tanto, una revisión de la teología del Sagrado Corazón.

En este libro intenta estudiar científica y sistemáticamente la espiritualidad del Corazón de Jesús, de manera que sirva también de material de trabajo para los diversos quehaceres de la pastoral, e igualmente su lectura para provecho personal. La obra está dividida en seis partes: "El sentir de la Iglesia", "Espiritualidad del Sagrado Corazón", "Cuestiones teológicas controvertidas", "Autores del siglo XII al XVIII", "Principales documentos pontificios", y, finalmente, "Introducción a la bibliografía".— T. APARICIO LOPEZ.

CAMON AZNAR, J., *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*, B.A.C., Madrid 1972, 17 x 10, 271 p.

El tema constante en los comentarios de San Juan de la Cruz a sus poemas es el de la imposibilidad de revelar en palabras sus vivencias místicas. Es imposible verter en el lenguaje de los hombres sus experiencias divinales, sus éxtasis y sus raptos.

De ahí que nos diga el autor de esta obra, con humildad de sabio, que este libro es sólo la reacción, apenas balbuciente también, ante las estremecedoras palabras del santo carmelita.

Prescinde de las notas, que podían dar un engafioso aspecto erudito

a lo que es sólo servidumbre, humilde y emocionada, a esa angélica poesía.

Vamos tras las huellas de San Juan de la Cruz, nos dice nuestro ilustre Camón Aznar. Por eso estas páginas serán quizá reiterativas en algunos temas. Tienen que ser, por fuerza, monótonas, como eternamente es repetida la ruta solar, el amor, las ansias del alma, el reposo en el centro del Ser.

Y con eso se contenta: con que sus palabras sigan a las de San Juan, a su lado, aunque sólo puedan estimarse como su apagada sombra. No es poco.

Hermosos capítulos los de este libro de la Biblioteca de Autores Cristianos: El arte en San Juan de la Cruz; lo que es grave cosa tratar del arte en el gran místico español y carmelita descalzo, ya que en él se da la paradoja de ser el escritor más artista de todos los tiempos y, a la vez, el negador de todo lo sensorial.

Bellos y profundos comentarios, aunque otra cosa piense el autor, los que dedica a "La poesía en San Juan de la Cruz", a la que se acerca con terror numinoso, pero que a la vez nos abrasa y nos purifica, sin acertar a balbucir siquiera nuestra impresión.

Otros capítulos están dedicados a "las obras menores" del santo; a la estética de sus escritos —tal vez lo más logrado del libro—; para regalarnos al final con un apéndice sobre "las artes y las letras", en Sta. Teresa.— T. APARICIO LOPEZ

SARALE, N., *Vangeli domenicali e festivi*, Anno B., Paoline, Modena 1972, 14 x 20,5, 800 p.

Este volumen, como los dos restantes del mismo Autor, forma parte de un amplio comentario "Proclamar la Palabra", que constará de 25 volúmenes. Será una explicación sumamente útil e importante del leccionario festivo del triennio litúrgico.

Nicolino Sarale, sacerdote de profunda cultura profana y teológica, atento y agudo observador del complejo mundo actual, escribe estos comentarios con el corazón, caminando junto a los hombres de hoy y de siempre por los múltiples y misteriosos caminos de la historia, tratando de estrechar una ideal amistad con cuantos se preocupan de aceptar toda la palabra de Dios y testimoniarla con alegría y valor.

No pretende dar homilias hechas, aunque tales pudieran parecer, sino ofrecer sugerencias, ayudar a la búsqueda, presentar hechos concretos y testimonios, ordenar esquemáticamente la doctrina, ofrecer eventuales soluciones a problemas actuales y eternos. Comentarios bíblicos, teológicos y ascéticos que procuran encuadrar y valorar la existencia humana con sus trabajos y exigencias, con su necesidad de certeza y de ternura. Pueden servir también para la meditación personal, conferencias, estudio del Evangelio por grupos, estímulo a la búsqueda y discusión. Serán de especial utilidad al sacerdote que habla a los cristianos presentes en la asamblea eucarística para encontrarse con Cristo y con sus hermanos, deseosos de hallar la paz, fortaleza y alegría de vivir, creer y amar.— H. ANDRES.

SOLE ROMA, J. M., *Ministros de la Palabra*, Studium, Madrid 1972, 18 x 11, 309 pp.

El autor de esta obra nos dice que las presentes notas homiléticas, sobrias y sencillas, quisieran ser humilde y modesta ayuda al sacerdote en su ministerio de predicar la Palabra de Dios.

Creemos sinceramente que lo ha conseguido. Son homilias breves que, como anota el prologuista José Bachs, fueron compuestas a petición

de este sacerdote, Párroco Presidente de la Asociación de Sacerdotes y Religiosos San Antonio María Claret, pero no precisamente para ser publicadas, sino simplemente para ayudar a los sacerdotes y religiosos de la mencionada Asociación a poder cumplir debidamente con el ministerio y ofrecer a los fieles cristianos una predicación exacta, sabia y eficaz.

El predicador debe poner alma y vida, conocimiento y corazón, su propio convencimiento y decisión personal en la transmisión de la Divina Palabra. Necesita tener conocimientos y hacer acopio del contenido de los sagrados textos, de su valor histórico y sentido literal, de la orientación litúrgica que le da la Iglesia y de la luz ascética y mística que encierran.

Todo esto lleva consigo un estudio y un tiempo del que no disponen los sacerdotes entregados a la pastoral. Por eso, y dado que los textos antiguos y síntesis elaboradas ya no servían, era necesario contar con nuevas publicaciones, que fueran como guía clara, completa y fundamental, con garantía del texto sagrado y su nueva orientación exegetica.

El P. José María Solé lo consigue en esta obra —tres volúmenes correspondientes a los tres ciclos— de una manera acabada, que contiene las homilias predicadas y escuchadas a satisfacción de los fieles. Sin meterse en profundidades teológicas, orienta la predicación en un sentido eminentemente pastoral, en lenguaje nítido y siempre con la claridad cierta de la doctrina que expone. Una obra, pues, muy útil para cuantos se dediquen a la predicación de la Palabra de Dios y dispongan de poco tiempo.— T. APARICIO LOPEZ.

EIZEREIF, H., *Tut was er euch sagt. Mutter-Gottes-Erscheinung in Heede* (Diözese Osnabrück) S. Hacker, Gröbenzell 1971, 11 x 18, 256 pp.

En este libro se narran las apariciones de la Santísima Virgen en Heede, diócesis de Osnabrück (Alemania) a cinco jóvenes desde el 1-11-1937 al 3-11-1940. Aún viven algunas de las videntes. Una de ellas, Grete Ganseforth, permanece enferma desde hace más de 20 años, en cama, ofreciendo con amor y paciencia ejemplar sus sufrimientos como una prolongación mística de la pasión del Señor. Según el relato de las apariciones, la Santísima Virgen declaró ser la Reina del mundo, recomendó el rezo del rosario y condenó los crímenes de los nazis, por lo que médicos y autoridades del régimen sometieron a las cinco niñas a largos interrogatorios y a exámenes clínicos. Todo ello nos pone en presencia del misterio y de lo sobrenatural. Este libro sale con varios años de retraso; pero tiene las debidas licencias y la garantía de presentarnos los hechos tal como sucedieron. Heede no es un centro de turismo, ni de grandes peregrinaciones, sino un centro de oración y de conversiones. Es probable que en el cementerio, donde tuvieron lugar las apariciones, se levante en el futuro un santuario mariano. Este volumen, además de fomentar una devoción auténtica y filial a la Santísima Virgen, resulta ameno e interesante.— F. CAMPO.

OSUNA, Francisco de, *Tercer Abecedario espiritual*. Estudio histórico y edición crítica por Melquiades Andrés, BAC, Madrid 1972, XV + 645 pp.

Este volumen 333 de la BAC reproduce en edición crítica la edición *princeps* del *Tercer Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna (Toledo 1527). En la introducción, extensa y erudita, don Melquiades Andrés se propone presentar, además de la persona de Osuna, la vía del recogimiento codificada en esta obra de Osuna y su relación con la espiritualidad contemporánea, ortodoxa y heterodoxa, lo que él llama la "carto-

grafía de la espiritualidad española en 1527". Si algún reparo cabe poner a este laudable intento de estudiar la espiritualidad española de nuestro Siglo de Oro "desde dentro de sí misma" y no, como se venía haciendo, "desde los erasmistas, alumbrados y protestantes" (p. XV), tal vez sea cierta exageración en el enfoque del erasmismo en España, que, dice, "no se centra en un movimiento exegetico y dogmático, sino principalmente en el campo de la espiritualidad" (p. 93). Porque es de advertir que en los capítulos de las famosas congregaciones sobre la doctrina de Erasmo, celebradas en Valladolid precisamente el mismo año que se publicaba por primera vez el *Tercer Abecedario espiritual*, a lo que se atendía preferentemente era al aspecto dogmático, ortodoxo o heterodoxo, de las proposiciones de Erasmo. Por lo demás, la impresión del libro es nitida y esmerada, como suele serlo en todos los de la BAC, y tanto el profesor de la teología española, don Melquiades Andrés, como la Editorial Católica son acreedores a un sincero elogio por esta edición del *Tercer Abecedario espiritual*.— Q. FERNANDEZ.

ANDRES MARTIN, Melquiades, *Nueva visión de los "Alumbrados" de 1525*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1973, 14 x 21, 38 pp.

Se trata de una conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española el día 29 de noviembre de 1972. El libro de Antonio Márquez *Los Alumbrados* (Vd. la recensión que hicimos en *Estudio Agustiniano*, VII, 1972, 701-702) inspira esta conferencia lo mismo que otro comentario que le dedica don Melquiades en el número de la revista *Arbor* correspondiente al mes de febrero de 1973 (pp. 261-270). En ambos comentarios se insiste, una vez más, en las estrechas relaciones e influencias que median entre la vía espiritual del recogimiento practicada en los recolectorios franciscanos y la vía de los alumbrados como entre "dos vías coincidentes en algunos aspectos y radicalmente divergentes en los más y más profundos"... Basada en la vía espiritual del recogimiento mal entendida en sus fórmulas famosas y mal practicada en sus aplicaciones, la de los alumbrados, concluye don Melquiades, es respecto a la del recogimiento como la cizaña al trigo o como lo mal entendido a la verdad.— Q. FERNANDEZ.

REGAMEY, R., *La exigencia de Dios* —Redescubrir la vida— Sai Terrae, Santander 1971, 21,5 x 15,5, 195 pp.

El bien conocido P. Regamey nos brinda otro libro para ayudarnos a redescubrir la vida religiosa a la que se le había afeado el rostro. Hay que purificar conceptos en relación con la misma esencia de la vida religiosa (I parte), con sus fines y medios (II parte) y su cualidad de vida consagrada (III parte). La vida religiosa deberá ser entendida según unas exigencias de Dios en relación con "la causa de Jesucristo". Todo lo demás, aunque fuera la actividad en el mundo, sería un falseamiento de la vida religiosa si no dimanase de la "seuela Christi", de un "seguimiento más de cerca", según un sentido escatológico y un sentido del pecado y de la Cruz en la vida consagrada. En una palabra, la postura es clara e invita a una seria reflexión.— F. CASADO.

CARRE, A.M., *Para ti ¿quién es Jesucristo?* Narcea, Madrid, 1972, 22 x 13, 148 p.

A.M. Carre, utilizando el material recogido en dos encuestas hechas por la revista "Fetes et Saisons" y el semanario "La Vie Catholique", nos presenta un libro original sobre la persona de Jesucristo.

Jóvenes y mayores, representantes de todas las actividades y quehaceres humanos, constatan la presencia de Cristo y ponen de manifiesto las distintas actitudes frente a su perenne pregunta: "y vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Por supuesto, la respuesta, si es sincera, compromete. Quizás por eso mucha gente no se ha hecho la pregunta: "y para mí ¿quién es Jesús?"

Termina la obra con una útil tabla de referencias bíblicas en que se recogen los testimonios que Jesús dio de sí mismo y que los apóstoles dieron de él.— J.V. ESPINOSA.

VOILLAUME, R., *La contemplation aujourd'hui*. Cerf., París 1972, 18 x 12, 80 p.

El autor parte de que la contemplación no es un fenómeno religioso que se da en la Iglesia como manifestación mística en un momento determinado o como actividad de un grupo religioso, sino como algo que pertenece a la misma esencia de la Iglesia y por tanto vigente en todos los tiempos y realizada indistintamente por todos los que, a través del bautismo, se incorporan a la Iglesia.

La dimensión contemplativa de los fieles se constituye en baremo de la falta o plenitud de vida de fe que en un momento determinado vive la Iglesia de acuerdo a las exigencias históricas. En la segunda parte del libro analiza el pensamiento del P. Foucauld y la forma cómo viven esta actitud de contemplación sus Pequeños Hermanos: contemplación centrada en el Corazón de Cristo y vertida hacia los hombres como misterio de caridad en las manifestaciones concretas del contacto directo a través del trabajo.— J.V. ESPINOSA.

BLAZQUEZ, F., *Ellos serán consolados* (pensamientos sobre el dolor). Alameda, Madrid 1972, 18 x 12, 144 p.

El libro es una especie de antología sobre el tema del dolor —con la esperanzadora confianza de que serán consolados —recogido desde los más diversos ángulos: citas bíblicas, fragmentos de escritores religiosos y profanos.

Analiza el tema del dolor desde diversas perspectivas: dolor físico que produce la enfermedad, dolor psíquico de la soledad, dolor vergonzante de la pobreza y dolor existencial de quien se enfrenta a la muerte conscientemente. Cristo ha dado sentido al dolor, rescatándolo como concepto negativo y asociándolo a su obra redentora. Quizás el menos estudiado, pero el más común —el dolor de la soledad— tenga una importancia decisiva, ya que él, como ningún otro, nos pone en contacto con el Jesús que acepta mansamente una vida de pobreza, una crucifixión y una muerte, pero que se rebela ante la pérdida de la comunicación con el Padre y le hace rebelarse rechazando el cáliz pero que era necesario para realizar la gran obra de nuestra salvación. Ojalá lo entenderíamos para no dejar infructuoso tanto valor redentivo en nuestras vidas.— J.V. ESPINOSA.

LOPEZ, A. y ALASTRUE, P., *Guía didáctica del Catecismo escolar*. Narcea, 1972, 22 x 16, 228 p.

Con esta Guía Didáctica del Catecismo Escolar número 6 se alcanza la segunda etapa de la E.G.B.

Es magnífico ver cómo las técnicas modernas en el proceso enseñan-

za-aprendizaje alcanzan también a la asignatura de religión. Quizás algunos echen de menos el aplomo y contundencia de las respuestas memorizadas del tradicional catecismo de Astete y encuentren diluyente esta forma de exposición de las verdades de la fe; pero es seguro que el empleo de la técnica del role-playing hará reflexionar a nuestros jóvenes estudiantes y hasta les obligará a tomar una postura concreta frente al problema moral presentado.

Cada tema ha sido elaborado en vista a unos objetivos de formación religiosa que se pretenden alcanzar, para lo cual se han programado una serie de actividades que deberán cumplirse y termina con una evaluación de las metas alcanzadas en el proceso formativo. Esperamos que los profesores de religión y catequistas quieran dejar a un lado actitudes resabiadas y aceptar las directrices de la pedagogía que tan buenos resultados da en otros campos.— J.V. ESPINOSA.

OLIVIER, D., *Las dos figuras del sacerdote*. Studium, Madrid 1972, 22 x 14, 118 p.

El libro tiene su origen en un documento que la Comisión Internacional de Teología, en visperas del Sínodo romano de 1971, pidió al P. Olivier, como especialista en Lutero, sobre el pensamiento de este último en relación con el sacerdocio ministerial.

La reflexión sobre el tema del sacerdocio ministerial lleva a su autor más allá del aspecto histórico, para desembocar en un planteamiento de la crisis actual desde los ángulos escriturístico, teológico e histórico-patristico.

Se podrá estar de acuerdo o no con las opiniones del P. Olivier, pero de lo que no cabe ninguna duda es de la honestidad, categoría y seriedad científica de su trabajo. Por supuesto, no se trata de un libro de divulgación sobre el sacerdote, sino de un documento, o mejor, un instrumento de trabajo, una base de discusión.— J.V. ESPINOSA.

ALEMAN, S., *Las misas en casa. Celebraciones domésticas de la eucaristía*. Alameda, Madrid 1972, 22 x 16, 143 p.

Por fin encontramos con letras de molde, en un estudio serio y bien documentado, lo que hasta ahora había sido noticia clandestina contada con un tono de escándalo u objeto de comentarios privados entre gente inquieta por una acción pastoral más convincente y viva.

El autor se abstiene de dar un juicio de valor sobre los que celebran esas eucaristías despojadas de todo formalismo y, a veces, de ritual; pero nos va descubriendo la evolución histórica de la celebración eucarística desde la primitiva Iglesia romana hasta nuestros días, para terminar con unas experiencias concretas y actuales en varias comunidades.

Dejando a un lado las bufonadas que en este campo puedan cometerse, existen unas experiencias ricas de espíritu y de auténtico contenido reformador —quizás fuera preferible decir restaurador—, pero que no se conocen por realizarse en grupos cerrados, silenciosos por temor a ser sancionados si llegara a conocimiento de la jerarquía, y con ello se hace imposible estudiarla y sacar los aspectos que en ellas haya de provecho para una puesta al día de lo que es tan vital para la vida del cristiano.— J.V. ESPINOSA.

CURTY, Ch., *Le Mystère de la Vierge Mère*. Editions Franciscaines, Paris 1971, 18 x 12, 256 p.

Es interesante comprobar hasta qué punto la escuela franciscana ha continuado la gran corriente teológica de los Padres griegos, hasta en el aspecto lírico de expresar los profundos contenidos dogmáticos.

La figura de María vuelve a ocupar el lugar que le corresponde dentro del misterio de Cristo y de la Iglesia, uniendo su mediación a la mediación salvífica de Cristo y de la Iglesia. Para ello el P. Christian recorrerá la Escritura, buscando el fundamento bíblico, la Tradición y la Doctrina de la Iglesia para darle la consistencia teológica y las apariciones marianas aprobadas. Después sitúa el misterio de María en la Iglesia e ilustra su mediación con los ejemplos evangélicos. Termina con los signos de una auténtica devoción mariana, explicación del simbolismo encerrado en el nombre de María y una referencia a los cuatro profecías relativas al misterio de María y su repercusión en el texto paulino a los Gálatas.

La lectura se hace por demás agradable pues el autor nos presenta los ricos y profundos contenidos en un estilo poético —dentro del concepto bíblico de poesía—, como expresión de admiración y gozo ante esta maravilla del Señor.— J.V. ESPINOSA.

GIORGIANNI, G., *Preghiere del silenzio*. Paoline, Torino 1970, 11 x 18, 141 p.

No se trata en esta obra de la oración litúrgica, participada por un grupo comunitario, sino de esa otra oración, consecuencia de la anterior, en la que, en el silencio y soledad del corazón, se mantiene la comunicación con Dios, a quien se ha encontrado previamente en los hermanos con quienes hemos orado.

Y de ese contacto íntimo con Dios, de esa continua comunicación con Dios, se llega a un diálogo con el mundo a quien nos volvemos en nuestras actividades pastorales. Después de haber descubierto en la oración qué es lo que Dios quiere de nosotros es fácil no perderse frente al mundo en un activismo cansino y estéril, porque llevamos la Palabra de Dios con nosotros y da su fruto.

Sólo quien es capaz de oír a Dios en su interior puede transmitir palabras de salvación. Lo demás es verborrea más o menos agradable al oído, pero sin contenido.— J.V. ESPINOSA.

CARRE, A. M., *Par amour de Ton amour*. L. Cerf, Paris 1972, 13 x 19, 166p.

Dios es esencialmente amor y sólo a través del amor humano, en cuanto participación del amor divino, podrá el hombre entrar en contacto con la divinidad.

Es lamentable que el ritualismo con que, a través de los siglos ha querido enriquecer la Iglesia sus actos de culto, se hayan convertido en formas sin sentido que han velado la verdadera esencia de acto de adoración. De aquí que nuestras asambleas sean excesivamente formalistas y la iglesia se haya convertido en un lugar humanamente frío y, para algunos, inhabitable.

Intenta el P. Carré definir qué es el amor y, al mismo tiempo, despertar en el lector la capacidad de amar: sólo dentro de este contexto se puede encontrar a Dios y a los hermanos. Y para quien crea que esto no es fácil, describe la experiencia a que han llegado muchas comunidades y grupos fraternos, suscitados por el Espíritu. J.V. ESPINOSA.

SCHINLE, M. G., *Verborgene Herrlichkeit*, Ars Sacra, München, 1972, 32 p.

Gertrudis Schinle nos viene ofreciendo una serie de preciosos cuadernos de meditación, dentro de la *Via Indirecta*, con una presentación artística selecta. Ahora nos ofrece unas meditaciones sobre la Vida de la

Virgen, en cuanto *Majestad Escondida*, que es el subtítulo del cuaderno. Cada página de meditación va acompañada, en la contrapágina, por una ilustración de Durero de nitidez perfecta. La meditación es pura poesía, con letra suelta y libre. Realmente este cuaderno es un regalo para los ojos y para el espíritu, un ramo de flores colocado junto a los grandiosos dibujos de Durero.— L. CILLERUELO.

HAERING, B., *Los religiosos del futuro*. Herder, Barcelona 1972 25 x 14 242 p.

Nos encontramos en una época de renovación, de adaptación. Muchas cosas, que habían constituido el estado de la vida religiosa, no se adaptan ya ni a la evolución del mundo actual ni a la cultura y psicología del hombre moderno. Se impone una renovación. De lo contrario la vida religiosa, que indiscutiblemente encarna unos valores importantes, morirá. En esto parece que hay acuerdo de opiniones.

Lo grave del caso es matizar. Renovación no es sinónimo de destrucción ni tampoco de pequeños reajustes. La renovación exige, a la vez, audacia y prudencia, cambio y permanencia. Su aplicación es siempre tensional. De ahí la necesidad de saber cómo se puede llevar a efecto y distinguir entre una adecuada y falsa renovación. Esta tarea incumbe de manera preferente a los mismos religiosos. "El presente libro se dirige en primer término a los religiosos, a quienes se impone hoy día con urgencia singular distinguir lo permanente del servicio y testimonio, que les ha sido encomendado, de lo variable históricamente y buscar con animosa audacia nuevas formas de expresión que puedan ser entendidas como forma de fidelidad al Señor de la historia de la salvación eterna". (Intr. p. 9).

A todos los que se encuentran en la vida religiosa, y a todos aquellos que se encuentran en camino, les interesa la lectura de este libro. El P. Häring va estudiando con la seriedad y delicadeza, que le caracterizan, el camino a recorrer. Su trabajo se desarrolla en los siguientes apartados: I.- El religioso en la Iglesia posconciliar. II.- A la luz del Evangelio. III.- El testimonio de los religiosos en el mundo. IV.- Continuidad de vida. V.- Mayoría de edad. VI.- Renovar la vida de oración. VII.- Humildad de los pobres. VIII.- Amor y misterio indiviso. IX.- Obediencia religiosa y autoridad de la libertad. X.- Ascesis de vida. XI.- Futuro de las órdenes religiosas y órdenes religiosas del futuro.— B. DOMÍNGUEZ.

## Filosofía

HISTORISCHES WERTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Herausgegeben von Joachim Ritter, Band 2 (D-F), Schwabe & Co., Basel 1971, 27,5 x 20, 1159 pp.

Ya en otro lugar (ESTUDIO AGUSTINIANO, vol. VI, fasc. III, 1971) presentamos el primer volumen (A-C) del Diccionario histórico de Filosofía que nos ha brindado la SCHWABE & Co. Verlag de Basilea. La publicación sigue la misma línea; remitimos a lo que allí dijimos acerca del gran valor de contenido filosófico en todos los sentidos. Insistimos aquí aludiendo a la abundancia de referencias bibliográficas que acompaña toda la exposición doctrinal: se afirma siempre citando. No sólo

completa al diccionario al que sustituye (*el Wörterbuchs der philosophischen Begriffe*) sino que es una verdadera renovación en conjunto del método y del contenido, ayudando al lector en la comparación del uso de términos y conceptos cuyo contraste es inevitable en las distintas épocas del pensamiento. En una palabra, la amplia colaboración científica internacional asegura a esta obra un valor excepcional que resiste a la competencia. F. CASADO.

ARDNT, A.- MOLTSMANN, J., *Hacia una sociedad crítica*. Sígueme, Salamanca 1972, 20 x 11, 91 p.

Se palpa en todos los ambientes un proceso de liberación: así en el ambiente social, político, religioso... Una liberación que parece tener que ver con la dignidad humana. Ahora bien, en una sociedad secularizada donde lo social ya no coincide con lo religioso, es absolutamente necesario pensar en la posibilidad, licitud y hasta necesidad de que los cristianos se comprometan en estos procesos de liberación, sobre todo en lo social y económico (Ardnt). ¿No se impone entonces una crítica contra formas de deshumanización tales como el hambre y la miseria, la explotación del hombre, la irresponsabilidad proveniente de la ignorancia y la frustración o falta de sentido de la vida por ausencia de lo sobrenatural? (Moltmann). Se requerirá siempre un auténtico ejercicio de la libertad (Wallraff), corriendo el riesgo de una democracia, solidarizándose el cristiano en la incertidumbre del mundo y no queriendo para sí mismo situación alguna de privilegio (Kogon). Aquí finaliza la primera parte. La segunda, con dos capítulos, nos habla de la Iglesia como abogada por obligación de la humanidad de la que no puede desentenderse ni aun desde el punto de vista político (Bormann), y de los derechos humanos en su relación con el problema racial (Menzel). Finalmente, una tercera parte está dedicada a una aplicación práctica de lo anterior, en concreto, a los problemas de un vasto tercer mundo, el latino americano, desde el punto de vista de la justicia y de la revolución social (Schlieper, Houtart, Flügel, Margull).

Aunque breve en extensión, el librito abunda en ideas claramente definidas sobre problemas cuya solución exige, y sin demora, una postura valiente y clara.— F. CASADO.

MARCEL, G., *En chemin vers quel éveil?* Gallimard, 1971. 20,50 x 14, 301 p.

En todo sólo dura lo auténtico, nos ha dejado dicho Gilson; y Marcel es un auténtico filósofo que ha sabido hablar a sus lectores a través y en todas sus obras. Todas ellas han sido como un dinamismo hacia una meta; y su persona, un *Homo viator*.

Este libro no es unas memorias, ni una autobiografía, sino un camino, su camino, del que él quiere aclarar su sentido. En los años que supone como últimos de su existencia ha creído útil repensar el camino de su obra filosófica y teatral relacionado con las circunstancias de su vida, Jaspers, Heidegger, Bergson, Sartre y otros, así como acontecimientos nacionales o extranjeros servirán de ocasión para darnos a conocer lo específico de su obra. No se ha de buscar aquí una exposición sistemática de su pensamiento, sino una vivencia de largos años: "c'est à ma vie que je m'adresse pour l'interroger" (p. 14). vida que es mucho más que unas fechas o unos datos, que es lo menos importante en la vida. Vida, amor, odio, muerte, conversión a una fe, todo esto es lo vivencial. A lo largo de la lectura del libro nos encontramos con noticias interesantes, como, por ejemplo, cuando nos habla de la protesta de Heidegger ante la pregunta que Marcel le hace sobre su supuesto

ateísmo: "il protesta viment, dissant en particulier qu'il n'était pas athée, mais que sa pensée était comme en suspens entre athéisme et théisme" (p. 230). Aunque también encontramos otras que indican una falta de objetividad muy explicable más allá del Pirineo, como cuando dice a propósito del proceso de Burgos: "On a le sentiment que Franco est débordé sur la droite et qu'une situation de guerre civile est en train de se créer dans ce malheureux pays" (p. 262).

Resumiendo, la obra es interesante, como todo el Marcel enfeñau con intrepidez espiritual en marchar al alcance de la reconciliación entre el pensamiento y la vida, el hombre y el cristianismo.— F. CASADO

LAO-TSÉ, *Tao-Tê-Ching* (el libro del recto camino), Morata, Madrid 1972, 21 x 13,50, 131 p.

*Tao-Tê-Ching* o *el libro del recto camino*, atribuido al filósofo chino Lao-Tsé, es un bello libro, denso y sugestivo, de un contenido filosófico-religioso con una fuerte tendencia mística a base de una visión sintética del mundo partiendo del Tao, del inmutable e innombrable eterno, al que, "si pudiéramos asignarle una forma, habríamos quitado su grandeza".

El librito está constituido por una serie de aforismos que nos ofrecen una sabiduría china portadora de un mensaje verdaderamente digno de hermanarse a veces con el mensaje cristiano en su aspecto ético, a base de una purificación del Yo por el vacío del corazón y por el precepto del amor. He aquí algunos: "Un hombre sobre la punta de sus pies no puede guardar el equilibrio"; "Un hombre que se exhibe no puede sobresalir"; "Un hombre que se celebra pasará inadvertido"; "Un hombre que se ensalza no merece elogio"; "Un hombre que se vanagloria no es excelso". "El Sabio... con el bueno obra bien; con el malo obra bien, y así alcanza el Bien". "Al que menos tenga, más se le dará; al que más tenga, más le será restado". "En verdad que el humilde conservará su entereza".

En una palabra, bastaría recordar lo que dice Leionel Giles en el Prefacio: "ningún otro libro, quizás, con excepción de la Biblia, ha sido traducido tantas veces como el Tao Tê Ching".— F. CASADO.

FARRE, L., *Hombre y libertad*. Columba, Buenos Aires 1972, 19,50 x 15, 123 p.

A la libertad habría que acercarse siempre con respeto. En cambio, se la ha prostituido cuando se ha abusado de ella para denominar lo que no tiene ni sombras de libertad.

En la primera parte, el autor, después de analizar la progresiva liberación de lo absolutamente indeterminado que existe aun en el universo físico, y las disposiciones para la libertad existentes en lo biológico, pretende ir en su investigación filosófica hasta las raíces de la misma. La libertad sólo aparecerá a la luz de la reflexión y de la conciencia del propio Yo, y de la responsabilidad y compromiso. Vivir como hombres es vivir definiéndose en la libertad. Sólo quien no es capaz de reflexión no podrá sustraerse a lo social, por lo que se creará siempre y en todo condicionado y determinado. La Teología, en la afirmación de la personalidad humana que, como finita, ha de autorrealizarse frente al infinito, confirma la existencia de la libertad. En la segunda y tercera parte nos ofrece preciosas reflexiones sobre la condición libre del hombre, sus reparos y objeciones.— F. CASADO.

RAMIREZ, J.M., *De analogia* (Vol. I, II, III, IV), C.S.I.C., Madrid 1971, 21 x 14, 1947 págs, en total.

Cuando se escriben cuatro volúmenes acerca de un tema como el que presentamos del P. Ramírez sobre la analogía, se necesita estar poseído de una profunda convicción sobre la materia y sin duda se trata de una obra que invita a ser mirada con respeto. Ciertamente, el tema de la analogía, aplicado al ser, al conocer y al lenguaje filosófico-teológico, necesita ser muy tenido en cuenta si no quiere uno verse envuelto en un confusiónismo al que por desgracia no somos ajenos actualmente, en parte, en otras razones, por el descuido de temas como el estudiado en esta obra. Querámoslo o no, al hablar de Dios y de lo sobrenatural, la analogía del lenguaje con que se expresa la realidad es lo único que puede salvar de la univocidad o del agnosticismo fruto de la equívocidad. Por lo demás, el campo de la analogía se extiende a todo conocimiento objetivo relacionado con la lógica, la filosofía natural y la metafísica.

Nos parece que esta obra representa una última palabra sobre la analogía, y necesariamente habrá de ser tenida en cuenta cuando se quiera escribir sobre la materia. Lástima que haya sido escrita en latín, lengua tan ininteligible como el chino para las nuevas generaciones.— F. CASADO.

KATZ, J. J., *Filosofía del lenguaje*. Martínez Roca, Barcelona 1971, 19,5 x 15,5, 263 pp .

Filosofía y lenguaje. Dos cosas inseparables si queremos captar toda la riqueza de contenido de las ideas cuyo vehículo natural son las palabras. El lenguaje es un medio más de acercarse a los contenidos filosóficos. La teoría del lenguaje, nos dice el Autor, es una formulación de los universales del lenguaje, aquellos principios de organización e interpretación que dan a los lenguajes naturales particulares la forma sistemática de un lenguaje natural (p. 95). Solamente quien haya comprendido la depauperación de la realidad que una falsa filosofía del lenguaje ha llevado a cabo —ejemplo el neopositivismo lógico— se da cuenta de la necesidad de exponer una auténtica filosofía del lenguaje, como lo hace el autor, y así hacer verdad la frase de Leibniz: "Creo en verdad que las lenguas son el mejor espejo del espíritu humano".

Después de un par de capítulos introductorios, el autor examina la limitación e incapacidad del empirismo lógico y de la filosofía del lenguaje ordinario para establecer soluciones decisivas a importantes problemas filosóficos por carecer de una teoría adecuada sobre la estructura lingüística. En los capítulos cuarto y quinto se expone una teoría del lenguaje en la que pueden encuadrarse un buen número de problemas filosóficos, como el de las categorías semánticas, el de las ideas innatas y el del análisis lingüístico; para esto centra, como es natural, su trabajo sobre una mayor profundización del contenido conceptual sin el cual, bien aferrado, nos quedamos siempre con las imprecisiones y limitaciones del empirismo lógico y de una filosofía del lenguaje mal entendida.— F. CASADO.

MARTIN, H. E., *Qué es la investigación lingüística*, Buenos Aires 1972, 20 x 13, 96 pp.

Eusebia H. Martín, autora de este estudio, es licenciada en Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de La Universidad de Buenos Aires, y ha realizado estudios especializados de fonética con el profesor Ivar

Dahl y de tipología lingüística y lingüística general, junto con cursos de investigación de campo, bajo la dirección de otros doctores.

Dentro del área de la lingüística indígena ha publicado varios trabajos, entre ellos el *Bosquejo de estructura de la lengua aymara*. El interés por estos estudios ha llevado a la licenciada Martín a ocuparse también de la lingüística descriptiva, de gramática castellana, cátedra en la que colabora con la doctora Ofelia M. Kovacci en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde el 1967.

En el breve estudio que nos ofrece ahora explica qué es el lenguaje y qué función cumple en la sociedad. Estudia de modo especial la evolución sufrida por la lingüística norteamericana. Más adelante dedica sendos capítulos al *por qué* y al *cómo* se hace una investigación de este género, qué es un trabajo de campo y en qué consiste y cómo se maneja el *corpus* lingüístico. La obra termina con dos capítulos que sirven como de aclaración a los problemas que plantea la investigación lingüística, constituyendo toda ella una guía práctica para la recolección y ordenamiento del material que el investigador necesita.

Sobre este particular es la misma autora la que nos dice que el presente estudio refleja la experiencia adquirida en la recolección de datos para un estudio de lingüística descriptiva que le ocupó desde mediados del 1966 hasta fines de 1968; y se limita a informar, a grandes rasgos, acerca de los métodos de trabajo, señalando al mismo tiempo la importancia de algunos problemas lingüísticos y no lingüísticos.— T. APARICIO LOPEZ.

GILL, D.M., *Tecnología, Fe y futuro del hombre*, Sigüeme, Salamanca 1972, 21 x 11, 131 pp.

Samuel N. Parmar nos dice en la introducción de esta obra que el diálogo cada vez mayor entre los científicos de la naturaleza, los científicos sociales y los éticistas es uno de los fenómenos más alentadores de nuestra época.

Efectivamente, Dvial M. Gill, secretario del Departamento de iglesia y sociedad, nos presenta con claridad e intuición el contenido, los focos de interés y el tenor de la Conferencia que del 28 de junio al 4 de julio se celebró en Ginebra, organizada precisamente por dicho Departamento.

Es un hecho que hasta hace poco tiempo estábamos quizás como hechizados por las posibilidades del poder tecnológico. Pero las contradicciones y desilusiones de los años sesenta, experimentados en los campos del desarrollo y de la paz mundial han demostrado ser una experiencia muy buena para volvernos a la realidad. La tecnología podrá fortalecer el equilibrio de la esperanza. Pero a condición de que se frene su progreso desbocado.

El libro de Gill nos viene a demostrar que para civilizar el poder tecnológico, hemos de cambiar también radicalmente nuestro enfoque de los incentivos y metas de las actividades económicas. Hemos de buscar nuevos caminos; buscar regiones nuevas, como el llamado "Tercer Mundo"; y una fe para un mundo nuevo.

Todo ello con el fin de que el hombre no sea esclavo del progreso; antes bien, que éste sirva al hombre en lo que tiene de ser superior, racional, espiritual y llamado a una eternidad.

Capítulos interesantes los dedicados en esta obra a las "esperanzas y culturas"; a la "calidad" y "cantidad" de la vida humana; la finalidad de la misma y su contexto en la industria y la urbanización...; para terminar con ese punto capital al que aludíamos antes: "la fe para un mundo nuevo".— T. APARICIO LOPEZ.

CALLAHAN, J.F., *Augustine and the Greek Philosophers*. Villanova University Press, Villanova 1967, 19 x 13, 117 pp.

John F. Callahan es un antiguo soldado de la segunda guerra mundial. Sirvió durante tres años en la Armada de los Estados Unidos. Y como buen soldado, también quiere rendir tributo a otro buen soldado de la Iglesia, Agustín de Hipona. Nos regala tres charlas: I, prueba de la existencia de Dios por el argumento ontológico; II, la ascensión del alma, III, tiempo y alma.

La primera es un ensayo de parangón entre San Agustín y San Anselmo, teniendo también en cuenta a los predecesores de este estupendo argumento para probar la existencia de Dios. Hace hincapié en los antiguos, especialmente en Plotino, derivando este argumento ontológico de las perfecciones divinas, especialmente de la incorruptibilidad de Dios.

La segunda trata sobre el alma, como mens, ratio, intellectus (spiritus-animus-anima). Viene a ser un esquema de una psicología escatológica, tal como ya la insinuara Platón y más abiertamente San Agustín. San Agustín encuentra el alma en sí mismo, porque es la primera dación que se le presenta en su intimidad, y a través de su alma, se le descubre todo lo que es exterior a ella, pero que con ella se le viene para ir al yo y desde el yo y del no-yo a Dios. También quiere ver esto mismo en San Gregorio Niseno.

En la tercera, después de investigar el tiempo en su relación con el alma en la filosofía griega, a través de Plotino y Gregorio de Nisa, pasa a estudiar el tema en San Agustín, para quien el tiempo es una realidad íntima —distensio animi—, algo que se le da sólo en la intimidad existencial.

Alabamos la buena intención de J. F. Callahan. Pero nos quedamos con ganas de algo más. Por lo que este librito nos ha sabido a poco.—  
M. M.<sup>a</sup> CAMPELO.

AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. C.S.I.C., Madrid 1972, 24 x 17, 571 pp.

Esta es una nueva edición de los escritos que, con el mismo título, se publicaron en los años 1914-1936. Pero la nueva edición ha sido notablemente enriquecida con material inédito, a veces de un valor insuperable, por tratarse de cartas y documentos personales del autor y de testimonios orales o escritos de discípulos, amigos y contemporáneos. Casas Blanco ha hecho una buena y no fácil labor en la sistematización del material antiguo y nuevo a su disposición.

Una magnífica introducción general (150 páginas) pone de relieve la enorme erudición de Amor Ruibal en la utilización de fuentes y de autores, así como es notable la selección crítica y la bibliografía sobre este filósofo. Después del *Programa Praelectionum Theologicarum* de 1898, sigue ya el texto del primer volumen de los *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* que contiene precisamente los problemas preliminares en seis capítulos que constituyen una auténtica propedéutica a la Teología.

Algo que llama la atención en este escolástico por formación es su vivencia del pensamiento de sus contemporáneos a los que no es ajeno, presagando en parte su postura una problemática que hoy llamaríamos conciliar.

Desde la pág. 379 hasta la 523 se recogen cinco manuscritos inéditos de Amor R. que a veces iluminan o rehacen el pensamiento contenido en lo ya publicado anteriormente. Un par de apéndices finales en que se aportan datos para el estudio de las fuentes completan el volumen. Finalmente, dos índices, a tono en paginación con el resto de la obra, cie-

rran el volumen. Todo él acusa realmente muchas horas de trabajo y mucha seriedad crítica por parte de Casas Blanco en la composición del primer todo de esta ingente obra.— F. CASADO.

**BOGLIOLO, L.,** *Antropología filosófica* (Vol. I. Alla scoperta dell'uomo; vol. II. L'uomo nell'essere; vol. III. L'uomo nel mondo; Vol. IV. L'uomo nel suo agire).

El hombre es en cierto sentido la totalidad del ser, escribió ya Sto. Tomás, y antes a Agustín le había preocupado solamente el conocimiento propio y de Dios como algo que condensaba lo radicalmente esencial de las aspiraciones humanas. Y el misterio del hombre es lo que atrae la atención, bajo sus diversos aspectos, de los pensadores contemporáneos. Ya está saturado el mercado intelectual de antropologías que "anatomatizan" al hombre con evidente peligro de olvidar que en la unidad-totalidad de una antropología filosófica puede encontrarse una respuesta adecuada a la pregunta acuciante: ¿qué es el hombre? Luigi Bogliolo había lanzado ya un volumen titulado *La verità dell'uomo* que se agotó en pocos meses. Esto le ha obligado a acometer de nuevo, en una segunda edición, la exposición antropológico-filosófico del hombre. El resultado han sido estos cuatro bellos volúmenes que presentamos ahora. Cada uno nos ofrece un aspecto relacional del hombre, y juntos nos dan la visión filosófica acabada del mismo. Así, es visto en su subjetividad, en su intersubjetividad y en su dimensión subjetivo vertical y horizontal, correspondientes estos aspectos a los cuatro volúmenes.

Claridad, precisión y seriedad de exposición objetiva son las características de toda la obra.— F. CASADO.

**GARAUDY, R.,** *Perspectivas del hombre moderno*. Fontanella, Barcelona 1970, 17 x 13, 273 p.

Garaudy es uno de los autores modernos más leídos. Lo caracterizan la seriedad de pensamiento y el amor al diálogo. Su libro "Perspectivas del hombre moderno" es un libro complejo. Requiere en aquellos, que se decidan a leerlo, una cultura filosófica amplia. No es un libro de masas, aunque a primera vista pudiera causar esta impresión su título, sino un libro para personas cultas.

El título lleva consigo toda una evocación. El hombre de hoy tiene una especial sensibilidad para todo lo que suponga un estudio de cuño humanista. Y este libro es eso. Garaudy nos va haciendo un análisis profundo y sugestivo de las distintas corrientes ideológicas del momento. Los distintos campos de su estudio son: el existencialismo, casi exclusivamente francés, el pensamiento católico, el estructuralismo y el marxismo. El centro de sus estudios lo constituyen autores franceses. Ello aparece más claro en lo que respecta a la filosofía católica. De Lubac, Danielou, Dumery, Blondel, Marcel, Mounier, Lacroix, Teilhard de Chardin constituyen la trama del capítulo II. En el I, dedicado al existencialismo, Jean Paul, Sartre constituye la figura señera. El capítulo III lo dedica al estructuralismo y a su figura principal, Lévy Strauss. Finalmente el capítulo IV, está consagrado al marxismo. No se trata de hacer una exposición de la doctrina marxista, aunque aparecen, como es lógico, puntos de ella. Es más bien un estudio de las vicisitudes porque ha atravesado el marxismo francés. Y, también, una crítica fuerte a algunas exposiciones del pensamiento marxista en círculos franceses. El alcance y el contenido de este libro no sólo refleja el mismo Garaudy: "no sólo hemos querido escribir una historia de la filosofía contemporánea francesa y delinear el panorama de la misma. Hemos querido instituir

un diálogo. Hemos interrogado a la obra de los vivos. A cada uno de ellos le hemos preguntado qué aportaba al hombre, para ayudarnos a comprenderlo, sin omitir ninguna de sus dimensiones, para ayudarnos también a construir su porvenir". (Conclusión, p. 453).— B. DOMINGUEZ. PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de S. Agustín*, Labor, Barcelona 1972, 157 p.

Es el texto de un Curso sobre la filosofía de S. Agustín, que el A. viene dando en la Facultad de Teología y Filosofía, Sección S. Francisco de Borja, de Barcelona. Así se explica su carácter sintético e introductorio, su exposición clara y ordenada. Son pocos los temas tratados, pero son los fundamentales; además, llevan una conexión interna, de tipo agustiniano. Todo el librito tiene, pues, una fuerte unidad por su orientación. Los temas son estos: una filosofía cristiana; el conocimiento del Absoluto; el absoluto del conocimiento; el ser y el tiempo; el hombre, ser para Dios; el sentido de la historia y la libertad para el bien. Constituyen, pues los fundamentos de toda doctrina filosófica. El Autor, además de conocer bien el tema, está al corriente de la filosofía moderna, y esto le permite tratar el asunto con gran libertad y con cierta actualidad, en cuanto nos permite ver la utilidad del pensamiento agustiniano para nosotros hoy.— L. CILLERUELO.

GARCIA VENTURINI, J.L., *Filosofía de la historia*, Gredos, Madrid 1972, 19 x 14, 268 p.

El hombre actual vive tremendamente inmerso en su acontecer histórico y necesita reactivar de nuevo las motivaciones que le hacen ser y vivir en un dinamismo estremecedor de aventura mundana y temporal. Venturini está convencido que existe una filosofía de la historia como reflexión sobre esa misma historia, que el hombre va realizando y en la cual trata de encontrar su identidad en un progresivo desarrollo de autoconciencia. Analiza el autor las grandes visiones de la historia tanto en los pueblos orientales, como en el helenismo, depasado éste por la visión lineal y personalizante de la historia en el pueblo judío, pasando a la teología de la historia de Agustín de Hipona, al siglo XVIII con Vico especialmente, introduciéndose en las grandes reflexiones sobre la misma en el idealismo alemán, determinando a Hegel como el creador neto de una filosofía de la historia, y los colosos de nuestra época, colocando a Jaspers en el centro coordinador contemporáneo. El autor va analizando las afirmaciones y negaciones del tiempo humano, los avances y retrocesos en la visión cósmica y personalista, al mismo tiempo de la historia con su continua dialéctica como elemento progresivo catalizador del ser humano. Propone al final su visión de una filosofía de la historia hoy con todos los elementos históricos que caracterizan al hombre, para el cual la aceleración de la historia constituye un elemento base para volver a una visión escatológica de la misma que le hace concluir al autor, afirmando que quizás corresponde pensar que la meditación sobre la historia que comenzó siendo teología, termina también siendo teología tras una suerte de interregno filosófico. Obra que a pesar de lo difícil del tema por su visión global sobre el pensamiento mundial y eterno, trata el autor de hacerla asequible a un gran público iniciado a los estudios del pensamiento filosófico y teológico.— C. MORAN.

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen*. Zweiter Band, Wissenschaftliche Buchg., Marmstadt 1972; 22 x 15, 277 p.

Ya hicimos la presentación del tomo primero de esta obra magnifi-

ca (Cf. *Estudio Agustiniiano*, VII (1972) 175-6). Tenemos ahora el gusto de presentar a nuestros lectores el segundo tomo, de las mismas características del primero, de méritos similares y al que tributamos las mismas alabanzas.

En el primer tomo —que comprendía las partes I y II de la obra—, el A. no sofrecía una visión panorámica de la historia de la teología filosófica. En este segundo tomo —que abarca las partes III, IV, y V— nos ofrece el panorama de la situación actual. A través de sus páginas van desfilando los principales pensadores modernos, agrupados en dos tendencias antagónicas: unos que impugnan y otros que defienden la posibilidad de una verdadera teología filosófica. Se tratan después los fundamentos y precisiones que, a juicio del propio Autor, debe tener esta teología. Finalmente se hacen algunas observaciones críticas al concepto de Dios en la tradición cristiana, en Schelling y en Hegel. El Autor insiste en la radical problematidad en que el hombre se encuentra constantemente, ante lo cual el filósofo debe mantener una postura abierta y sincera.

Saludamos con agrado la aparición de esta segunda parte, a la vez que felicitamos también a la editorial por la presentación impecable de la obra.— L. CILLERUELO.

LARENZ, K., *Hegels Zurechnungslehre*. Scientia, Darmstadt 1970, 24 x 17, X-109 p.

Con motivo del segundo Centenario del nacimiento de Hegel fueron muchos los libros, conferencias, congresos... dedicados al estudio de su figura. En el presente caso, se ha reimpresso este antiguo, pero valioso, trabajo sobre la doctrina de la responsabilidad y el concepto de imputabilidad objetiva en Hegel.

Sirven de lema a este trabajo unas célebres palabras de Hegel: "Lo que hay en la vida de grande, verdadero y divino, lo es a través de la idea. La meta de la filosofía es comprenderla en su verdadera forma y universalidad. La naturaleza está dominada por la necesidad, pero el reino del espíritu es reino de libertad. La vida humana tiene valor en lo que tiene de espiritual. Y el reino del espíritu sólo existe a través de la conciencia, verdad y del derecho".

El presente trabajo quiere explotar y hacer fructíferas estas ideas fundamentales en el terreno práctico de la filosofía del derecho, al que Hegel dedicó su última gran obra. El Autor quiere adentrarse en el conocimiento de Hegel, guiado por Hegel mismo, es decir, intentando recorrer el mismo camino que el maestro recorriera, aunque ahora llevados de su mano. Sólo después de una búsqueda afanosa se comprende el sentido y alcance de las metas logradas.

La obra que presentamos, como reimpresión que es de la edición de 1927, está hoy día superada, tanto en el contenido como en la bibliografía. Pero sigue siendo interesante en cuanto marcó un verdadero hito en la interpretación de Hegel.— A. ESPADA.

HAGEN, E., von, *Abstraktion und Konkrektion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier, Bonn 1969, 23 x 16, 108 p.

El presente trabajo es la disertación del Autor en la facultad de filosofía de la Universidad de Munich, el año 1967. Se trata de un estudio de primera mano acerca de Hegel y Kierkegaard, dos pensadores típicamente representativos del siglo pasado, de tendencias paralelamente antitéticas. Como el mismo título indica, el A. quiere estudiar la "abstracción y la concreción en Hegel y en Kierkegaard, dos conceptos me-

dulares para comprender la estructura fundamental del sistema de Hegel o de la filosofía existencial de Kierkegaard. Afirma el Autor que para ambos es fundamental la siguiente pregunta: ¿es Dios cognoscible para el hombre mientras vive en este mundo, o Dios es aquel que supera absolutamente las posibilidades de la razón humana? En la respuesta a esta pregunta se enfrentan los dos tan irreconciliablemente como es posible. Mientras Hegel entiende al hombre en conexión a un sistema absoluto, cuya más alta actividad vital es precisamente la comprensión del sistema mismo por medio del concepto absoluto, el pensamiento de Kierkegaard gira en torno a un punto: mostrar que el hombre, desde su existencia temporal, finita y pecadora, no puede de ningún modo poseer un saber absoluto... Alrededor de estos puntos giran todas las páginas de esta obra, uniendo la sencillez de estilo a un profundo conocimiento de los temas tratados.— A. ESPADA

## Pedagogía

TOESCA, Y., *La sociométrie à l'école primaire*, Les édit. ESF, Paris 1972, 24 x 16, 215 p.

Quienes hayan tenido que intervenir en la formación y dirección de la población estudiantil se habrán dado cuenta de lo que todo esto exige a los profesores de nuestros alumnos en cuanto a preparación según nuevas técnicas de las que hoy ya no se puede prescindir tanto en la psicología individual como en la de grupo. Por eso, libros como el que presentamos son absolutamente necesarios para no errar el golpe en el aprovechamiento de los esfuerzos requeridos para que una formación adecuada se convierta en realidad. La sociometría, como estudio cuantificable, experimental y mensurable de las relaciones humanas informales y de las propiedades psicológicas del ambiente escolar, es indispensable a psicólogos, médicos y profesores que se preocupan de las interrelaciones de ese pequeño mundo no fácil y tan necesitado que son los niños en la edad en que necesitan sobre todo una pedagogía eficiente.

La obra está dividida en cuatro partes. La primera, después de aclarar el concepto de sociometría (c. I) se ocupa (c. II) de los primeros ensayos de aplicación al medio ambiente escolar. Y es en esta rama pedagógica donde nuevas técnicas se imponen como resultado de experiencias iniciales. En cuatro sustanciosos capítulos se da cuenta de las nuevas técnicas propuestas, de los resultados obtenidos e interpretaciones de los mismos a base de sociogramas que permiten la clasificación de cada individuo en el grupo, así como también las interrelaciones de los demás individuos en cuanto, dentro del grupo, son afectados por atracciones o repulsiones, simpatías o antipatías naturales. Una tercera parte está dedicada a las relaciones psicosociales en los niños de 7 a 12 años atendidas las investigaciones sociométricas. Finalmente, una cuarta parte estudia la psicopedagogía de los tipos y grupos sociales. En una palabra, a cualquier lector le resultará evidente con la lectura de este libro la necesidad de que nuestros pedagogos y todos los que tienen que ver con el elemento infantil tengan en cuenta los datos y conclusiones de la sociometría para descubrir y encauzar los valores sociales de los jóvenes de hoy y hombres del mañana. La obra está escrita con la claridad que, en general, caracteriza a nuestros vecinos ultrapiropeanos.— F. CASADO.

MEILI-DWORETSKI, G., *L'image de l'homme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 21 x 19, 172 p.

No es fácil la penetración en la mente del niño, en su manera de percibir y representar en su imaginación los objetos. Se ha investigado ya mucho sobre ello. El autor intenta aquí conocer ese misterio del niño en edad preescolar a través del dibujo y de la escritura con que él va manifestando lo que se va desarrollando en su interior. La importancia del dibujo realizado por los niños está en que, con el dibujo, el niño se ve obligado a recrear sobre el espacio bidimensional del papel su visión del mundo adaptándola a la medida permitida por el espacio en que trabaja. El autor intenta descubrir aquellos elementos que hacen posible esta visión y representación compleja en el niño, plasmadas después en una imagen. En concreto, los interrogantes principales serían los siguientes: ¿Cuáles son los caracteres esenciales de la configuración humana o primeramente diferenciados a partir de una perspectiva corporal?; ¿Cómo describe el niño al personaje humano? ¿Cuáles son las diferencias entre la enumeración oral y el dibujo?; ¿A qué se debe la omisión tan chocante del tronco en el dibujo de la persona? Como el autor considera los temas desde distintos ángulos, la obra es de amplio interés. Finalmente, las 62 ilustraciones a base de dibujos rudimentarios hechos por los pequeños, hacen comprender a simple golpe de vista lo expuesto en el texto.— F. CASADO.

FREINET, C., *La méthode naturelle*.— III. l' apprentissage de l'écriture, Delachaux et Nestlé, Neuchâtel 1971, 21 x 14,50, 152 pp.

El autor nos habla de un método natural para el aprendizaje de la escritura, haciendo con este tercer volumen eco a otros dos sobre el aprendizaje de la lengua y del dibujo. En contraposición a la ciencia pedagógica oficial, Freinet se propone una nueva experiencia en orden al ensayo de nuevos principios, leyes y procesos para la adquisición de esos aprendizajes. Esta experiencia, sin embargo, no es lo único del método, sino que ha de entenderse situada en un contexto vital que atiende a una nueva concepción del comportamiento humano: el ensayo experimental. No aprender según moldes, sino desarrollar potencialidades; no actuar según una pedagogía de la falta y del error, sino según una pedagogía de la propia superación por grados sucesivos de la praxis, todo esto es lo que intenta conseguir el método de ensayo experimental. Naturalidad en la escritura de acuerdo con la naturalidad en el lenguaje. Una prueba más de la antigua concepción socrática de que al hombre hay que ayudarle a dar a luz lo que tiene dentro de sí.— F. CASADO.

REBOUL, O., *¿Transformar la sociedad? ¿Transformar la educación?*, Narcea, Madrid 1972, 19 x 18, 139 pp.

Mucho se ha escrito y se sigue escribiendo sobre la educación. Este es un libro más sobre el mismo tema. Olivier Reboul comienza citando las palabras del Deuteronomio: "Cuando un día te pregunte tu hijo qué son estos mandamientos..., tú responderás a tu hijo..."

Es verdad; llega un momento en que el niño interroga a sus padres; o el alumno critica a su maestro; o toda una generación pone en tela de juicio la precedente. Este momento, lo queramos o no, es el de la filosofía, en el que colocados al pie de la muralla, como Edipo ante la Esfinge, hemos de responder o morir.

Actualmente el problema de la educación se plantea con una inten-

sidad casi insostenible. Por este motivo, la filosofía de la educación es actualmente tan útil frente a las preguntas de los jóvenes que parecen colocarnos en una situación difícil, ya que se refiere a los problemas éticos y políticos más agudos, que es imposible abordar sin comprometerse. Ya no basta con preguntarse qué es lo que se quiere decir. Se ha de saber igualmente qué es lo *que se quiere*; por qué se educa y cuál es el criterio de una educación conseguida.

A todo esto pretende dar adecuada respuesta Reboul con su obra que divide en cinco capítulos: LA EDUCACION, LA AUTORIDAD, LA PEDAGOGIA, EDUCACION Y POLITICA, y, finalmente, el capítulo interrogante y atractivo, ¿ES POSIBLE UNA EDUCACION MORAL?

La obra concluye preguntándose, una vez más, ¿qué hemos descubierto en este librito? Para responderse de seguida: "sin duda, más problemas y contradicciones que verdades. Es posible que se hayan descubierto antinomias entre la obligación y la libertad, entre la civilización y la naturaleza, entre la sociedad como meta y el niño como meta, entre la pedagogía ideal y la realidad de la educación... Pero todo es bueno y útil en este problema de la educación.— T. APARICIO LOPEZ.

AMADO, G., *La afectividad del niño*. Studium, Madrid 1972, 21.5 x 14, 279 pp.

Mucho se va preocupando la investigación por el estudio del hombre, siendo uno de los más atrayentes el que se refiere a la efectividad, que está a la base de la vida humana. Si de gran valor es la zona de la conciencia, no menos importante es la de las profundidades del sentimiento que tanto influjo tiene sobre la formación de la personalidad; aquí en concreto se restringe el estudio de la afectividad al niño.

Examinados en el primer capítulo los métodos de estudio de la afectividad (clínico, estadística, transversal y longitudinal, tests, cuestionarios, etc.), el segundo y el tercero tratan de la afectividad a base de actitudes estructurales psicológicas que la favorecen y la manifiestan. La afectividad se relaciona también, en cuanto a su originación, con el potencial individual innato y con estructuras sociales del contorno. Ejercen también un gran influjo diferentes medios ambientales como son la red de las relaciones familiares, las amistades, el medio socioeconómico y socioprofesional de los padres, el medio religioso, el ambiente de barrio, etc. (cc. 4 y 5). Interesante para el conocimiento de la afectividad en el niño es el análisis del simbolismo a través del lenguaje, del sueño, de los juegos, así como la dependencia que puede haber en relación con la vitalidad corporal (cc. 6 y 7). Pone fin el capítulo octavo dedicado al estudio de la educación de la afectividad, con una nota sobre las estructuras afectivas.

El libro es interesante porque aborda el problema de la efectividad no como una función más del psiquismo, sino como integrado en la totalidad de la personalidad humana e influyendo en toda ella. F. CASADO.

ARRUPE, P., *Ante un mundo en cambio*. Hechos y Dichos, Madrid 1972, 17 x 22, 387 pp.

Si en su libro "Nuestra vida consagrada" el P. Arrupe se ha preocupado de la vida religiosa en su intimidad, en este otro sale al mundo que nos rodea para contemplar ese mundo que desde la bomba atómica de Hiroshima ha sufrido cambios radicales. Y es enfrentándose con ese mundo como se ordenan los temas que integran el libro: Iglesia-mundo; Sociedad en cambio y contribución cristiana y religiosa; Iglesia y esfuerzo por la instauración de la justicia; Ateísmo y acción pastoral;

Cristo y mundo pagano o que se paganiza. De nuevo aquí el P. Arrupe es testigo de excepción de los problemas tratados por haber estado en contacto con los pueblos más dispares y por haber palpado las situaciones más inquietantes de la humanidad. F. CASADO.

BERNACHON, P., *Niños y adolescentes fatigados*. Stvdium Madrid 1972, 21 x 13,5, 195 pp.

A primera vista la fatiga se nos presenta como inseparable de la actividad; pero la experiencia parece indicarnos que muchas veces nos encontramos fatigados después de largas horas de descanso. Y es que la fatiga no solamente puede obedecer a elementos fisiológicos sino también patológicos, manifestándose como una invasión global psíquica y somática. Este libro se ocupa del problema de la fatiga en los niños y adolescentes e intenta una aproximación a esta situación para su estudio fisiológico (c. 2), para su diagnóstico (c.3), su aspecto de procedencia orgánica, como sucede en la fatiga proveniente de infecciones, afecciones alérgicas, perturbaciones digestivas, afecciones sanguíneas, metabólicas, endocrinas, etc. (c. 4). El c. 5 analiza las relaciones entre la fatiga y los trastornos neuropsíquicos y sensoriales. En el c. 6 se estudian los factores sociales de la fatiga para terminar con la profilaxis y tratamiento de la misma (c. 7).

En una palabra, un pequeño tratado de todo lo referente a este vasto problema de la fatiga en los niños, cuya importancia radica precisamente en su misma dimensión. La Medicina y la Pedagogía se dan aquí la mano para limitar, antes de que sea demasiado tarde, gran número de errores del pasado que no eran inevitables.— F. CASADO.

LEGRAND, L., *Psicología aplicada a la educación intelectual*. Stvdium, Madrid 1971, 21,50 x 14, 190 pp.

Sabido es que la vida intelectual tiene una base psico-biológica que el pedagogo no puede ignorar. Esto es lo que ha tenido en cuenta el autor al escribir este libro. Por otra parte las leyes de la psicología no son apriorísticas. La experiencia en este campo, y sobre todo en relación con los niños, es indispensable. Por eso Legrand, al final de cada capítulo, se interesa por lo que implicaría un trabajo individual o en equipo y de tipo práctico. El autor quiere proponer no ya una psicología intuitiva ya consagrada, sino una psicología científica y, por decirlo así, experimental que sirva como instrumento y base de trabajo e investigación ulterior personal de los pedagogos. Los temas son varios: Condiciones generales afectivas e intelectuales en el niño (cc. 1,2,3); los varios aprendizajes (cc. 4-8); comprensión de nociones abstractas: número, espacio, medida, razonamiento matemático, comprensión de lo humano y sentido de la historia (cc. 9-14). Resumiendo, los pedagogos encontrarán aquí una ayuda para una mejor captación de ese interior que poco a poco se va desvelando en el niño.— F. CASADO.

STONES, E., *Psicología de la educación*, Morata, Madrid 1972, 21 x 13, 357 p.

El título completo de esta obra es *Psicología de la educación, Aprendizaje y Enseñanza*. Y se trata de una colección de trabajos que han sido recopilados teniendo en cuenta las necesidades de los lectores que se

encuentran en un periodo intermedio de sus estudios de psicología pedagógica. Esto supone cierta familiaridad con las ideas básicas en la materia y el deseo de lecturas posteriores y de ponerse en contacto con algunas fuentes originales.

Como leemos en el prólogo, el criterio principal para la selección de los trabajos ha sido su relación directa con el aprendizaje en la clase haciendo particular hincapié en los aspectos cognoscitivos.

Dentro de esta clasificación general, los trabajos que exponen la investigación en un campo determinado se han preferido muchas veces a los artículos de revista que dan cuenta de experimentos aislados.

El fin de dicha selección no ha sido otra que el de familiarizar al lector con afirmaciones autorizadas de ilustres colaboradores de determinados campos, lo cual, sin dejar de estar basado en la investigación, permitirá también un estudio más amplio del tema que el que sería posible a partir de una serie de informes aislados.

La obra, después de unas consideraciones generales sobre la psicología de la educación, entra de lleno en el tema y nos ofrece distintas secciones: *Pensamiento, lenguaje y aprendizaje*; *La teoría del aprendizaje y la práctica de la enseñanza*; y finalmente, *Algunos aspectos de la enseñanza de las materias*.

El libro se completa con un índice de autores y de materias, este último sumamente práctico para el que desee usarlo con fines a la psicología de la educación y para un punto determinado.— T. APARICIO LOPEZ.

BERGE, A., *El niño de carácter difícil*, Morata, Madrid 1972, 21 x 13, 178 p.

Hoy se escribe, tal vez en exceso, sobre los temas concernientes a la educación, y más concretamente sobre la educación del niño. André Berge, director del Centro Psicopedagógico Claude Bernard de la Academia de París, nos ofrece una obra más sobre el particular, pero centrada en la educación del niño que decimos tiene un carácter difícil.

El autor comienza por presentarnos el problema de los padres y educadores frente al niño difícil, afirmando que es norma que un niño no sea siempre *fácil*, es decir, que ofrezca resistencia a veces a la voluntad del adulto. Lo cual no tiene nada de alarmante, porque los caracteres se forman, en general, en la oposición, y al decir "no", el niño toma conciencia de su personalidad.

También es cierto que el optimismo y la serenidad no se consiguen de encargo. La imagen que nos formamos de nuestros hijos —escribe André Berge— emana de nuestros temores y de nuestros deseos. Son un reflejo de nuestros problemas personales. Se basa sobre un substrato inconsciente al que difícilmente tendremos acceso sin el auxilio de un guía experto.

Este libro pudiera cumplir con ese cometido. Sus capítulos son interesantes y sumamente prácticos: estudio de los caracteres difíciles; de los factores de la inadaptación; de la influencia de los padres; de las circunstancias que rodean al niño; cómo se forman las perturbaciones del carácter.

Importantes son de modo especial los capítulos que dedica a *las dificultades de la vida*; a la infancia en la *enruciada de caminos*; a los resortes afectivos y a la influencia del medio ambiente; para terminar con una magnífica orientación al educador sobre los niños *problema*.— T. APARICIO LOPEZ.

## Históricas

MORAL, T.,- ALVAREZ, J.,- GIBERT, G.M., *España Eremitica*. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963. Analecta Lerensia. Aranzadi, Pamplona 1970, 24 x 17, 686 p.

La historia del eremitismo en España es presentada en 28 ponencias sobre diversos aspectos a lo largo de diferentes épocas: dominación romana, iglesia visigótica, Edad Media etc. Hay estudios sobre diversas diócesis o regiones como Lérida, Tarragona, Aragón, Navarra, Mallorca, Bierzo, Extremadura, Castilla, Andalucía y hasta en el Nuevo Mundo. Se toman en cuenta algunas familias religiosas como los benedictinos, carmelitas, franciscanos, jerónimos y congregación de San Pablo y S. Antonio. Hay un gran vacío y una omisión lamentable: la de los ermitaños de San Agustín. Precisamente cerca de Leyre había varios monasterios de los ermitaños de San Agustín como San Pedro de Sirena, Sasave, Monte Aragón etc., éste último de los canónigos regulares de S. Agustín. Algunos autores benedictinos, en su afán de considerar a casi todos los monasterios de la España visigótica como dependientes de la Regla de San Benito, han llegado a cometer el abuso de considerar benedictinos a los monasterios agustinos de la Isla de Cabrera, Servitano, Emeritense etc. Ya el Padre Enrique Flórez llamó la atención sobre el particular marginando la tradicional controversia de la antigüedad de las órdenes religiosas en España (Cf. *España Sagrada* 8, Madrid 1752, p. 62). Las ponencias son monografías parciales, que constituyen un paso de avance para poner al día el tema del eremitismo en la Península Ibérica. La omisión de los ermitaños de San Agustín es algo explicable, pero no justificable desde el punto de vista de la crítica histórica.— F. CAMPO.

FOREVILLE, R., *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Lateranense I°, II° y III°, Eset, Vitoria 1972, 19 x 13, 332 p.

La autora de este libro, Raimunda Foreville, nos dice en la extensa y profunda introducción del mismo, todo un estudio sobre la *Perspectiva histórica medieval*, que, colocada por su divino fundador bajo el signo del reino espiritual, y orientada hacia la parusia del Señor, vivificada también por carismas, la comunidad eclesial primitiva debía tomar forma institucional a fin de propagar y perpetuar entre los hombres el mensaje evangélico. Tanto en su constitución como en su origen divino, era portadora de una doble virtualidad: la colegialidad de los doce, y la constitución orgánica en un cuerpo cupa cabeza es Cristo.

Pues bien, de esa colegialidad nació la institución conciliar, implícitamente contenida en el Nuevo Testamento, desarrollada desde la época post-apostólica en las asambleas anteriores a Nicea, tomando cuerpo después de la difusión del mensaje cristiano y con el fin de las persecuciones.

La iniciativa, nacida en Occidente, pasa pronto a las iglesias de Oriente bajo el impulso de Antioquía y se dibuja ya el área geográfica de los primeros concilios ecuménicos que se extiende desde las fuentes del Nilo hasta las costas del Mar Negro. El concilio llamado *ecuménico* se convierte en el lugar por excelencia donde se puede y debe realizar la unanimidad del cuerpo episcopal dentro de una eclesiología de comu-

nión sin excluir a ninguna de las grandes iglesias locales. Su conjunto orgánico forma la iglesia universal. De este modo, podemos ver cómo a finales del siglo VI el papa Gregorio Magno comparará los cuatro primeros Concilios a los cuatro evangelistas.

Sobre los grandes concilios reformadores de Letrán, vemos que van muy unidos a la lucha de las investiduras; las luchas de los emperadores con el papado; la reforma de la Iglesia y la lucha contra la herejía. La obra, dividida en seis capítulos, agota, se puede decir, el tema y contenido de la historia de la iglesia medieval desde la lucha del Papa y los concilios por las investiduras, historia detallada de los tres concilios de Letrán, el destino de la reforma sobre el cisma de Oriente y de Occidente, la lucha del sacerdocio y del imperio, hasta las nuevas corrientes que se introducen en la Iglesia sobre la moral social y ministerio de caridad.— T. APARICIO LOPEZ.

AINA, N. L., *El milagro de Calanda a nivel histórico*, Tipo-Linēa, Zaragoza 1972, 25 x 18, 533 p.

La hermosa obra de mi querido y recordado amigo don Leandro Aina Naval, *El milagro de Calanda a nivel histórico*, me ha hecho recordar, por un lado, aquellos años de mi infancia, ya un tanto lejanos, en que los niños cantábamos la popular coplilla: "Miguel Pellicer, vecino de Calanda tenía una pierna, muerta y enterrada"; y por otro, aquel viaje que hicimos juntos, cuando yo residía en Zaragoza, a la villa de Calanda y alrededores "tras las huellas de Miguel Pellicer" y sus familiares, que tan magníficamente quedan expuestas en capítulos interiores del libro.

No tengo que decir que he leído atentamente el libro de mi amigo; y que me ha llenado de satisfacción al comprobar cómo aquellos viajes y aquellos días de intenso estudio y búsqueda por los archivos nos han dado como fruto esta estupenda aportación al más celebrado de los milagros obrado por intercesión de Nuestra Señora del Pilar.

Creo sinceramente que estamos ante una obra valiosa sobre el milagro de Calanda. Una obra extensa, magníficamente impresa en papel de calidad y toda ella muy cuidada (tal vez yo hubiera evitado tantos nombres en letra negrita), con muchas y estupendas ilustraciones tanto de personajes que se relacionan con la misma, como de documentos, cuadros, que nos dan en imagen el hecho portentoso.

Un libro que, como se advierte en el mismo título, está tratado "a nivel histórico", si bien el motivo apologético salta sin remedio aquí y allá en muchas de sus páginas. Como escribe el Dr. D. Miguel Sancho Izquierdo, Rector que fue de la Universidad de Zaragoza, el autor ha procurado no dejar cabo suelto que se pudiera atar. Lo cual no quiere decir que no hayan quedado algunos, debido, no precisamente a la diligencia y esfuerzo del autor, sino más bien a la desaparición durante la guerra de muchos archivos parroquiales. La obra es un verdadero y concienzudo estudio crítico de los documentos que atestiguan del milagro de Calanda. Y ello, además, en el marco del estudio de un pueblo y de una familia en un momento dado, el momento justo el que se produce el milagro; lo cual no se había hecho hasta el presente.

A lo largo de su lectura, nos encontramos con el manuscrito de Calanda y otras fuentes manuscritas; la genealogía de Miguel Pellicer y los Blasco; la vida del protagonista de la pierna enferma, cortada por los cirujanos y recobrada por mediación de la Virgen; la leyenda negra en torno al propio Pellicer; el documento de Andreu y el protocolo de Mazaleón...; en fin, toda una obra completa, casi diríamos exhaustiva del tema, que agota la materia, que investiga cuanto se puede investigar sobre el particular, de la que puede estar orgulloso y por la que

felicitemos a su autor, a la ciudad de Zaragoza y a cuantos creen todavía en la mediación de la Madre de Dios sobre los redimidos hijos de Eva. T. APARICIO LOPEZ.

COSETENG, A., *Spanish Churches in the Philippines*, New Mercury Printing Press, Quezon city 1972, 26 x 18, 142 p.

Alicia M. L. Coseteng se graduó en la Universidad de Filipinas, "A. B., English. Terminó su "M. A. in English" en la Universidad de Cornell, y su "M. A. in Communication" en la Universidad de Stanford.

Actualmente es profesora adjunta de "Communication" en el Instituto de "Mass Communication" de la Universidad de Filipinas. Crítica de arte, Alicia Coseteng fue primeramente columnista de arte del "Manila Chronicle" y miembro del cuerpo de redacción de "Weekly Graphic". Ha enseñado también inglés y humanidades en la Universidad de Filipinas.

Por lo que a su obra *Spanish Churches in the Philippines* se refiere, tenemos que decir con Pacita Guevara Fernández que, profundamente arraigado en un pasado, que no podemos rechazar ni negar, es un estudio notable, interesante y bien cuidado. Desde un punto de vista histórico, se extiende por unos cuatrocientos años, señalando los principios y el recorrido del crecimiento y evolución de la arquitectura religiosa en Filipinas. Un trabajo nada fácil y sí de mucho estudio y solicitud.

Desde el punto de vista de la técnica es un análisis perfecto de lo que pudiéramos considerar como un conjunto espacial de una masificación a la vez que una sustancia de un peso bajo una rítmica posición de aire y de luz. Unos templos, casi todos, de arquitectura colonial, monumentales y, que han dejado la huella de lo que fue el imperio español ya en un periodo de decadencia, pero fuerte y unido a sus colonias.

Y más que todo esto, la obra de Alicia Coseteng es un tributo a los poderosos símbolos de una fe religiosa que se ha concretado en la piedra y en la madera. Hoy, aunque estos monumentos han llegado a ser memorables muchos de ellos y son ya obra de un pasado, todavía están poderosamente erigidos, ofreciendo un testimonio del inefable fluir de los tiempos y de la historia. Ellas, las iglesias españolas en Filipinas, vienen a ser como "voces silenciosas y elocuentes con tristeza", pero dándonos la esperanza de las posibilidades del espíritu humano en su lucha por sobrevivir en una edad de exterminio, nihilismo y falta de creencias.

Por todo ello felicitamos a la ilustre autora del libro, en gran parte compuesto de hermosas ilustraciones de los templos españoles en Filipinas a los que se refiere, al mismo tiempo que le agradecemos la atención que ha tenido de enviarnos un ejemplar desde su nación por la insignificante ayuda que le prestamos cuando, metida en su trabajo, pasó por este Archivo de PP. Agustinos de Valladolid.— T. APARICIO LOPEZ.

MARTINS, M., *Estudios de Cultura Medieval*, Vol. II, Magnifica, Braga 1972, 19 x 13, 303 p.

No cabe duda de que hay distintas épocas en la Historia, con peculiares caracteres y distintos estilos de vida. La dificultad está en determinar cuándo se ha producido un cambio decisivo en la Historia. Pero el hecho no se puede negar, y los distintos periodos se imponen como

una ley forzosa al historiador que quiere hacer una síntesis ordenada y científica.

El ilustre jesuita portugués Mario Martins que, entre otras obras publicadas, cuenta con un primer volumen de Estudios de la Cultura Medieval, nos ofrece en este segundo una serie de enayos y capítulos interesantes sobre esa cultura del Medioevo, a veces un tanto descuidada, y que ofrece, sin duda alguna, un gran interés.

Son capítulos dedicados a "Fernando López y las cartas de Ariadna y Dido"; a "Edipo y la leyenda de Judas"; a Pérez de Guzmán y Fray Juan Claro"; al "Marqués de Santillana y Gil Vicente". Capítulos consagrados a "Fábulas perdidas en portugués"; a Fray Alvaro país y al poeta alfonso Geraldés", etc.

El propio autor nos dice que cada volumen de los publicados y de los que piensa publicar tiene vida propia, pudiendo ser leído sin ligazón forzada con el que precedió o ha de seguir. El conjunto de la obra formará un todo —no un compendio—, con una sistematización propia y recorriendo por la rosa de los vientos los caminos del Medioevo que de antemano se ha trazado.

En esta serie de trabajos el autor deja en el umbral ciertos asuntos, algunos de ellos susceptibles de un amplio desenvolvimiento capaces de transformarse en obras monolíticas y autónomas, a la manera que un hijo abandona a la familia para seguir nuevos caminos, pero sin renegar de la propia familia.— T. APARICIO LOPEZ.

KERENYI, K., *La religión antigua*, *Revista de Occidente*, Madrid 1972, 18 x 12, 244 p.

Sin duda que nos encontramos ante la obra más importante sobre la religión de los griegos y romanos que existe en la actualidad. Su autor, Karl Kerényi, nos dice que ocuparse de este tema —la religión antigua— es posible que resulte atractivo, no sólo para el filólogo de las lenguas clásicas, sino también para todo hombre preocupado por la cultura, ya que la religión de los griegos y romanos siguen siendo parte integrante de las formas culturales en que vive la humanidad actual.

Como ha dejado escrito Walter F. Otto, "en todas partes donde religión y cultura se encuentran todavía con su fuerza de origen son en el fondo una misma cosa y hasta cierto punto idénticas entre sí; ahí la religión no es, por ejemplo, un valor que se añade a los bienes de la cultura, sino más bien la más profunda revelación de su peculiar contenido y esencia".

Lo mismo que las ruinas de una ciudad nos ofrecen el plano fundamental de la misma, de igual modo los datos que nos brinda la historia de la religión nos hace ver las líneas fundamentales de la religión antigua.

El libro de Kerényi trata de responder a la pregunta, ¿cómo era en realidad esta religión antigua de los griegos y romanos? Pero contesta abandonando el concepto que se suele tener de las mismas y penetrando en esa actitud religiosa que significa comparecencia del hombre ante la divinidad, su presencia directa ante lo absoluto.

Sería, dentro del tema capital del libro, la relación directa del griego y del romano con lo absoluto. Y puesto que esa diferente relación con lo absoluto es lo que caracteriza a un pueblo y lo hace ser distinto de otro, si comprendemos la relación del griego y romano con su religión, tendremos por añadidura la forma griega y romana en general.

De todo esto nos habla en densos capítulos el libro Karl Kerényi, en una edición española que es más completa que las anteriores en otros idiomas.— T. APARICIO LOPEZ.

## Varios

SORENSEN, O., *El desconocido de la capa*, Narcea, Madrid, 1972, 19 x 11, 195 p.

He aquí otra bonita novela que nos ofrece la colección "Narcea Junior". En un lugar semisalvaje, de árboles y campo, se comienzan las obras de un enorme edificio. Misteriosos sabotajes detienen los trabajos. Frederic investiga las causas. Penetra por las obras, a pesar del cartel de "Prohibida la entrada". Aparece "Seccotine", una bonita muchacha a la que conocía de tiempo atrás. Y Florent, y Pascal, y Arlette, todos ellos y ellas viejos amigos.

Pero en la obra se produce una gran explosión. Como que hubiera caído una bomba en medio de los aparcamientos. Frederic investiga las causas, mientras su amiga Gilberte se esconde. ¿Estará complicada en las explosiones, pues éstas se han repetido?

Al fin se descubre, oculto durante mucho tiempo en la sombra de su barba y su sombrero, el culpable. Era un hombre calvo, de pómulos altos y salientes, con unos ojos hundidos en las órbitas que al mirar parecían reirse. Vestía de negro y llevaba capa. Era, además, manco. Se llamaba Martin Villard y no les era desconocido. Confiesa haber dinamitado el aparcamiento, la hormigonera y el inmueble principal de la Residencia.

Parecía un hombre loco, pero no lo estaba. Explica el por qué de su conducta a los muchachos, que ensalzan en su película la obra de los hombres y que solamente "los viejos locos" como él la maldecirán. Porque la tierra que a mí me gusta y la que me dieron era la de los campos y los bosques.

Todavía se han de complicar más las cosas. Y se perdonará a Martin Villard. Y Gilou dirá a Frédéric que el verdadero culpable de tanto ruido ha sido su propio padre. Martin Villard, al fracasar en su venganza, no era tan culpable como él hubiera deseado ser.— T. APARICIO LOPEZ,

CAMARA, H., *El desierto es fértil*, Sígueme, Salamanca 1972, 21 x 11, 90 p.

Una breve obra —*El desierto es fértil*—, de Hélder Cámara, que viene a ser como reza el subtítulo, libro de ruta para las minorías abrahámicas, es decir, para los hombres de fe, fuertes, y esperanzados, siempre en ruta y con la mirada puesta en algo más que los bienes de la tierra.

En la portada del libro, que, por cierto, deja interrumpida no sólo la idea que desea manifestar al lector, sino el mismo párrafo y hasta la misma palabra que queda cortada, se nos dice un tanto en tono fuerte y agresivo: ¿habrá algún edén en el mundo que no conozca la injusticia, las desigualdades, la división? El clamor de los oprimidos es la voz de Dios. A su eco surgen minorías de hombres y mujeres, sobre todo jóvenes, dispuestos a construir un mundo más justo y más humano.

Luego, uno entra por la lectura de los capítulos interesantes, breves, de estilo corto y frase punzante, que trata de llegar al *hondón* del alma, recordando en la palabra a Unamuno. Ante la complejidad del mundo, pero con problemas que plantean a toda la humanidad de un mo-

do concreto y práctico, lo esencial a transmitir es que, en las cinco partes del mundo, viven unos hombres y mujeres dispuestos a no escatimar sacrificio alguno para ayudar a construir de verdad y de una vez un mundo más justo y más humano.

Dios, pensando en todos, llama a algunos. A éstos les decide a ponerse en camino, a partir. Como lo hizo un día ya lejano con Abraham. Dios sigue llamando hoy de igual modo contra la propensión del hombre a la pereza, a la avaricia y al confort. Hay que partir, es decir, hay que salir de uno mismo; romper nuestro egoísmo. Para lo cual el desierto es inevitable. Y ahí, en el desierto, y en la oración, está el secreto de la eterna juventud.

Así van transcurriendo los capítulos de esta interesante obra, que termina con un llamamiento especial para las minorías abrahámicas, invitándolas a rezar con san Francisco de Asís: "Señor, que donde haya odio, yo ponga amor...— T. APARICIO LOPEZ.

BOILEAU-NARCEJAC, *"Desastre" y el caballo fantasma*, Narcea, Madrid 1972, 19x11, 177 p.

"Desastre" es un muchacho que lleva por nombre Francisco Robion. El apodo que le han puesto en casa le gusta, porque significa tanto como estar privado de esa cualidad soberana, de esa baza principal que es el "orden".

Sin embargo, "Desastre" está dotado de una inteligencia excepcional y era el primero en casi todo. A los quince años dominaba sin esfuerzo la clase de sexto, y cuando sus compañeros le llamaban "Desastre" lo hacían con indulgencia y al mismo tiempo con admiración. Por el contrario, en casa continuaban tratándole como aun niño.

Los padres de Francisco, señores de Robion, poseían un viejo castillo —el de Kermoal—, en Brest, que, por viejo y descuidado, trataban de vender. Al muchacho no le agradaba esta idea. Le tenía cariño a su viejo castillo. Entretanto, tiene la oportunidad de hacer un viaje y pasar unos días en aquella morada, en compañía de Juan Marcos y de Margarita, los caseros.

A Francisco—léase "Desastre"— le hablan de algo misterioso que ocurre por las noches en aquel lugar. El muchacho no quiere dar crédito a lo que escucha; pero a media noche recibe la extraña visita: traspasando los altos muros, un misterioso caballo, un caballo fantasma,, acude al trote a la cita.

"Desastre" tiene que hacer gala de su ingenio para resolver aquel misterio. Para cuando lleguen sus padres, tendrá la solución de todo y se lo contará todo. Es importante y tiene su significado la visita del "caballo fantasma".

He aquí, lector, el contenido de esta breve y bonita obra, de esta novela que entretiene de verdad y se lee con gusto de un tirón.— T. APARICIO LOPEZ.

OVIDIO, *Heroidas* (Selección). al cuidado de la profesora Bruna Grisancich, Columba, Buenos Aires 1972, 17x13, 32 p.

De los poetas pertenecientes a la época de Agustó, Publio Ovidio Nasón —escribe la profesora Bruna Grisancich, adjunta de Lengua y Cultura Latinas en la Universidad Nacional de Rosario y jefe de trabajos prácticos de la misma materia en la Universidad Nacional de La Plata—, es el más acabado representante de una sociedad pervertida, refinada y frívola, abatida por las lides del último periodo de guerra civil, que intentaba conservar los despojos de los ideales republicanos a los que Augusto puso fin con la paz de Brindis.

En este ambiente social, Ovidio adquirió pronto fama de poeta con las "recitaciones" de sus primeros poemas. Tenía Ovidio gran facilidad para vérsificar, y trazaba versos perfectos en la forma, obra de admirable erudición y primoroso ingenio en el fondo.

Ovidio Nasón, era un gran observador de la realidad de la vida. Y de ahí que nos ofrezca la otra cara de la vida en Roma, la decadente, la mundana y halagadora de las pasiones, a veces con descaro y desvergozado verismo, pero siempre con la fina sensibilidad y ternura que le impiden la procacidad brutal.

El presente folleto contiene las *Heroidas* que son, junto con *Amores*, cronológicamente los primeros trabajos del poeta de Sulmona, y cuyo contenido es una serie de cartas de mujeres mitológicas, o de leyenda, escritas por hombres. Están escritas en distico elegíacos y constituyen una obra de verdadero ingenio, agudeza sutil y delicada.— T. APARICIO LOPEZ.

Homero, *La Odisea*. Canto VI. Al cuidado de la profesora *Calotina Scandaliari*. Columba, Buenos Aires 1972, 17 x 13, 31 p.

La profesora Calotina Scandaliari, titular de Latin y Griego en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) antes de ofrecernos el texto griego del Canto VI de la *Odisea*, tiene una interesante y seria introducción sobre el tan debatido poeta HOMERO, autor, como sabemos de las dos grandes tragedias, *La Ilíada* y *La Odisea*. Estudia las distintas tesis mantenidas a través de los tiempos, hasta llegar a la *crítica analítica* del siglo XX, que son como continuación del anterior. Nos habla también de la escuela unitaria, mantenida, entre otros, por Nietzsche, contra la cual se produjo una abierta reacción a raíz de los trabajos de Roth y Mülder, y que trata de mostrar la unidad compositiva de los poemas, a pesar de que se halla sujeta a leyes propias del género y no precisamente en un sentido absoluto.

Calotina Scandaliari concluye su estudio diciendo se inclina a sostener la tesis de que las obras maestras de la epopeya serían la creación de un poeta excepcional, llámese Homero o no.— T. APARICIO LOPEZ.

SCARAMELLA, D. G., *Las nubes*, de Aristófanes. Estudio, versión y notas de..., Columba, Buenos Aires 1972, 19 x 13, 82 p.

La profesora Dora G. Scaramella, adjunta de Griego en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, ha sido la encargada de hacer esta nueva versión de *Las nubes* de Aristófanes, autor que puede ser considerado como el iniciador de la tradición cómica de occidente, y cuyas comedias agregan a las dificultades propias de toda versión honesta los problemas que plantea el tener que transmitir de algún modo los pasajes escabrosos, tan frecuentes en este poeta cómico, el cual por la significación de su obra y por ser el único del que la posteridad ha conservado piezas, representa todo el ciclo de la llamada comedia griega antigua.

La solvencia de la profesora Scaramella es evidente a través de la limpieza y fluidez de su versión, precedida de un breve, pero concienzudo prólogo, que sirve de adecuado pórtico a esta comedia en que el batallador Aristófanes pone en tela de juicio a los sofistas, mezclando entre ellos al propio Sócrates.

A Aristófanes le tocará asistir a la guerra del Peloponésico, al go-

bierno de Pericles y a la muerte de este estadista; al resurgimiento de un nuevo tipo político, los demagogos; a los nuevos ideales y estilos de vida que impondrán los sofistas con sus enseñanzas. Sus comedias reflejarán, de un modo cómico y hasta caricaturesco, la "polis" tal como es, con sus defectos y virtudes, con esa libertad que el poeta gozaba en Atenas y que, quizá, no se ha dado jamás en ningún otro lugar y tiempo.

El tema de la educación, sobre todo, estará presente en *Las nubes*, comedia en que se contraponen la antigua y la nueva educación, haciendo la crítica a las nuevas ideas que encarnan los citados sofistas.— T. APARICIO LOPEZ.

RASQUIN, J.A.N., *El soldado fanfarrón, de Plauto*. Estudio, versión y notas de..., Columba, Buenos Aires 1972, 19,x 13, 101 p.

El profesor José A.N. Rasquin, especialista de sólida formación europea, que ha enseñado latín en la Universidad Nacional de Tucumán y actualmente es titular de dicha materia y encargado del Departamento de Letras Clásicas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), estudia en este breve tomo de la colección Birreme, y vierte al castellano en traducción moderna, fluida y ceñida una de las más logradas y jocosas comedias de Plauto: *El soldado fanfarrón*.

Antes de ofrecernos el texto, que aclara e ilustra en los puntos más oscuros con jugosas notas, nos da una breve biografía de Plauto y nos explica, también en breve síntesis, el contenido del "miles gloriosus", que en esta versión traduce por *El soldado fanfarrón*, sirviéndose como base del texto establecido por A. Ernout, en su versión francesa de 1952, y al que sigue fielmente en los textos más dudosos y de difícil interpretación.— T. APARICIO LOPEZ.

GRIFFERO, Ma. C., *Medea, de Eurípides*. Estudio, versión y notas, Columba, Buenos Aires 1972, 19,x 13, 72 p.

El estudio, la versión y las notas para la *Medea* de Eurípides con que la Editorial Columba inaugura su nueva colección Birreme, han sido encomendados a la profesora Dra. María Celina Griffiero, profesional de reconocidos méritos en el ámbito de las letras clásicas, graduada en la Universidad de Buenos Aires y precisamente con una tesis doctoral sobre el teatro griego.

La Dra. Griffiero, profesora asociada de Lengua y Cultura griegas en la mencionada Universidad y a la vez inspectora de enseñanza secundaria en el Ministerio de Educación, ha realizado su trabajo a base de un concienzudo estudio de la personalidad de Eurípides, el dramaturgo de la época de la guerra del Peloponeso, que no tomó parte de la vida pública, viviendo retraído en una cueva de Salamina, junto a la costa, en la que se dedicaba a sus composiciones y meditaciones filosóficas.

Al mismo tiempo ha estudiado los orígenes, los elementos y proyección de la tragedia *Medea*; a lo que sigue una ajustada versión cuyos puntos oscuros o difíciles de interpretar son aclarados mediante atinadas notas.— T. APARICIO LOPEZ.

CHAMPOURCIN, E. de, *Dios en la poesía actual*, Selección y estudio introductorio por..., B.A.C., Madrid 1972, 17 x 11, 419 p., 2.ª edic.

Como leemos en la introducción de esta obra, que tan magnífica acogida ha tenido en su primera edición, esta antología no se ha pro-

puesto ofrecer a los lectores un panorama completo de la literatura de tema religioso en lengua española, tema en realidad inagotable.

Ernestina de Chamourcin se ha limitado a seleccionar, partiendo del modernismo, a aquellos autores y aquellos poemas que le parecen más sintomáticos de la inquietud espiritual —siempre latente en nuestra poesía y especialmente agudizada en este final de siglo—. Tampoco ha querido limitarse a una sola generación o a una sola tendencia, cosa bastante frecuente en las antologías de hoy.

A decir verdad, el tema no es nuevo, aunque sí lo es la problemática en la que se ha desarrollado en estos últimos tiempos. La poesía desde sus primeros balbuceos en las civilizaciones más primitivas, se ha ocupado siempre de la divinidad, fuera cual fuese su forma, o su nombre.

Con el cristianismo y su Dios único, lejos de cegar aquella antigua fuente de inspiración, irradió en torno suyo una luz tan pura y radiante que hizo brotar una poesía extraordinaria por su abundancia y calidad.

El lector se va recreando con los poemas seleccionados de los mejores poetas del siglo XX: Miguel de Unamuno, Ramón del Valle Inclán, Rubén Darío, Amado Nervo, los hermanos Machado, Juan Ramón Jiménez, Gabriela Mistral, la espléndida Generación del 27, con Jorge Guillén, Gerardo Diego, García Lorca, Dámaso Alonso, Alberti, Alexandre, Luis Cernuda, la propia Ernestina de Chamourcin, la generación de la postguerra...

Esta segunda edición tiene el atractivo de la presencia de poetas de todas las lenguas de España: la claridad cadenciosa y mediterránea de la lengua catalana, la eufonía ancestral y dinámica de la poesía vasca y la dulzura, transida de saudade, del habla gallega.— T. APARICIO LOPEZ.

BESSIERE, G., *El papa ha desaparecido*, Sigueme, Salamanca 1972, 18 x 12, 101 p.

Ya el mismo título de este librito nos coloca ante una obra sorprendente y curiosa a la vez: *El Papa ha desaparecido*. Se trata de un libro, entre metafórico y simbólico, conduce al lector ante el espectáculo inusitado de un papa que huye del Vaticano y arma la gran tremolina que cabe suponer: emoción intensa en la plaza de S. Pedro; la muchedumbre que mira hacia la ventana del palacio donde aparece todos los domingos para dar la bendición a los fieles: la policía que controla todos los desplazamientos por carretera...; el mundo que se está volviendo loco...; lo increíble.

Entretanto el nuevo papa, el papa Jacinto, que había sido llamado con urgencia al cónclave y elegido por unanimidad "para el bien de la Iglesia", en su huida y ejerciendo diversas actividades, se pone en contacto con la sociedad parisiense. Anteriormente había dejado escrita una nota que explicaba el por qué de su huida del Vaticano: "Tengo que abandonarlo lo más rápidamente posible para tratar de vivir mi misión en la Iglesia según el evangelio. Sigo siendo el papa. Daré a conocer mi pensamiento cuando lo juzgue necesario. Deseo a todos el espíritu de Dios".

Al día siguiente el periódico "Le Monde" insertaba una Editorial en la que, entre otras cosas, decía "¿Ha querido el papa soltar las amarras y lanzar mar adentro la barca de Pedro? ¿Es una especie de revolución evangélica de la Iglesia lo que ha querido provocar...? El futuro dirá si la continuidad milenaria de la Iglesia encuentra en este inusitado acontecimiento un estímulo vivificante o un trauma quizá mortal".

El papa, allá en París, llega hasta hacerse taxista, palpando la realidad del mundo que le rodea; tomando contacto con las minorías

cristianas; descubriendo lo que piensan sobre el Vaticano, para terminar diciendo a un grupo de amigos que quizá esta marcha del papa sea como la marcha de todos; nuestra propia marcha, incluso de los no cristianos..., o quizá sea que hay algo muy profundo en el mundo que se ha conmovido.— T. APARICIO LOPEZ.

MOLTMANN, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sigüeme, Salamanca 1972, 21 x 12, 101 p.

Fue el escritor alemán Herder el que dijo del hombre que era *el primer liberto de la creación*, en su obra "Sobre el origen del lenguaje". Esto ocurría allá por el año 1770. Anteriormente, le había descrito como hijastro de la naturaleza y ser tarado.

Y es ahora Jürgen Moltmann el que describe este librito diciéndonos al principio del mismo que sobre las taras del hombre y su miseria social y política sabemos hoy más que Herder; en cambio, sentimos menos el gozo de la libertad y la complacencia de existir.

Un liberto se alegra —nos dice— ante todo, de su libertad y ensaya en el juego sus nuevas posibilidades y fuerzas. ¿Por qué se hace notar tan poco esto? ¿Es que los viejos fariseos y los nuevos zelotas, con sus pretensiones conservadoras o revolucionarias, nos van a angustiar hasta el punto de hacernos incapaces para la libertad, la alegría y la espontaneidad?

Difícilmente se logrará algo bueno o justo que no proceda del gozo desbordado o de la pasión del amor. Esto es precisamente lo que el profesor de Tubinga nos quiere demostrar en estos breves ensayos que tienden a hacer valer de nuevo la estética contra las pretensiones totalitarias de la ética.

Comienza con un párrafo en que manifiesta el deseo de que el hombre aún puede cantar y reír en tierra extraña. Reconoce que sólo en la libertad es posible reír; pero la libertad se hace cada día más difícil de encontrar.

Dedicará un capítulo al dominio por el juego y el entrenamiento para la liberación. Para hablarnos luego del "juego teológico de la complacencia divina" y donde se habla de la creación del mundo por Dios y su finalidad, con el objetivo final de la Historia. Uno de los ensayos más interesantes es sin duda el titulado: "El juego humano de los libertos", en el que trata de responder a la pregunta: ¿Cómo se convierte el hombre en hombre?

En resumen, una serie de ensayos, fruto de muchas conversaciones que, desde el comienzo del movimiento "contestatario" estudiantil de 1967, se han venido teniendo en el seminario del ilustre profesor Moltmann.— T. APARICIO LOPEZ.

SCHIFFERS, N., *Preguntas de la Física a la Teología*, Herder, Barcelona 1972, 21.5 x 14, 310 p.

Se trata aquí del interesante problema de las relaciones entre la fe y la ciencia. En realidad, y a propósito del título del libro, se podría comenzar la presentación de esta obra con unas palabras que su autor pone al final de la primera parte: "se podría decir que la Física no tiene interés en preguntar a la Teología precisamente si esta última ha madurado lo suficiente para incluir en el modelo teológico del universo los resultados bien comprobados de la Física". En efecto, si bien es verdad que los hombres han investigado sobre la naturaleza y en la física clásica tuvo lugar el interrogante ante los problemas de un más allá que se les escapaba de entre las manos (primera parte), también es cierto que una visión general más completa de la investigación cientí-

fica ha llevado a la conclusión (segunda parte) de que no tiene por qué haber ni escisión polémica entre la ciencia y la teología, ni apologeticas falsas por parte de ninguna de las dos. Una, la teología, podrá iluminar a la ciencia por razón de sus propias luces en un campo ajeno al conocimiento científico; la otra, la ciencia, criticará los apriorismos de la teología cuando ésta se extrañe de su propio lugar. A base de una analogía del ser, el hombre se dará cuenta de que se halla en el destierro, lugar propio de la ciencia, pero que a la vez es camino hacia Dios porque Dios no es extraño a este mundo, de lo cual entiende la teología.— F. CASADO.

GREYS, J., *Nouvelle approche collective de la musique*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972, 29.5 x 20.5, 175 p.

He aquí un nuevo e interesante método de enseñanza musical colectiva para niños de 4 a 10 años.

El Autor, músico y pedagogo en escuelas primarias, se propone impregnar al niño del lenguaje musical, no atiborrándolo de conocimientos musicales, sino despertando en él la creatividad y el sentido del ritmo a base de técnicas e instrumentos apropiados, como el carillón (xilófono), flauta dulce, musiscopio.

La realización armónica y progresiva de los ejercicios propuestos (canciones de juegos infantiles, cánones, cantos regionales, acordes, audiciones), todo favorece este despertar musical en el niño, hasta alcanzar un dominio gradual del lenguaje de los sonidos.— J. EZCURRA.