

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VII

Fasc. II



MAYO - AGOSTO

1972

SUMARIO

ARTICULOS

	págs.
ZACARÍAS HERRERO, <i>La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica. (Continuación)</i>	231
MOISÉS CAMPELO, <i>La Iglesia y los cristianos, sacramento del mundo</i>	255
TEÓFILO APARICIO, <i>La Persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas</i>	277

TEXTOS Y GLOSAS

JESÚS M. PALOMARES, <i>El Estudio General Dominicano de Valladolid</i>	351
QUIRINO FERNÁNDEZ, <i>Notas de la historiografía agustiniana en el Perú</i>	361

LIBROS	377
---------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. VII



Fasc. II

MAYO - AGOSTO

1972

SUMARIO

ARTICULOS

	págs.
ZACARÍAS HERRERO, <i>La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica. (Continuación)</i>	231
MOISÉS CAMPELO, <i>La Iglesia y los cristianos, sacramento del mundo</i>	255
TEÓFILO APARICIO, <i>La Persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas</i>	277

TEXTOS Y GLOSAS

JESÚS M. PALOMARES, <i>El Estudio General Dominicano de Valladolid</i>	351
QUIRINO FERNÁNDEZ, <i>Notas de la historiografía agustiniana en el Perú</i>	361

LIBROS	377
---------------	-----

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

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN
Estudio teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfono 22 76 78 y 22 76 79
Valladolid (España).

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. legal: VA. 413 - 1966

Impreso en los talleres de Ediciones Monte Casino
Benedictinas.- ZAMORA.

La Penitencia y sus formas

Examen de su evolución histórica. (Continuación) ★

b. *Los escritos de Tertuliano católico.*

La favorable acogida prestada al pensamiento de Hermas fructifica en las instituciones o institución penitencial, sobre la que Tertuliano habla con mayor seguridad que Hermas. Sin duda influye la mayor formación intelectual de Tertuliano, pero su reflexión se apoya en el desarrollo conseguido por las nacientes formas penitenciales. En el *De poenitentia* se reflejan las diversas instituciones católicas de la iglesia de Cartago, entre las que nos interesa de una forma especial la del catecumenado, a cuyos pertenecientes Tertuliano llama «audientes».

Se ha querido ver el mérito fundamental de Tertuliano en las descripciones que hace del ritual de la primitiva penitencia. Es cierto que transmite valiosas referencias no contenidas en escritores anteriores al describir con cierto detalle la penitencia como ejercicio público: el pecador dormirá en ceniza y revestido de saco se postrará a los pies de los presbíteros, ante los «santos», y pedirá perdón a todos los hermanos y sus oraciones ante Dios. Estos rasgos difusos no han pasado desapercibidos a los fieles de la iglesia de África y Tertuliano, libre de la preocupación de temas más fundamentales, se detiene en su descripción detallada, aún consciente de que la dureza de los mismos alejaría a muchos de la práctica de la penitencia.

Pero de mayor valor es la firmeza con que Tertuliano defiende que esta penitencia segunda, interna —sin olvidar las discusiones sobre el significado de «poenitentia secunda» en Tertuliano— debe ex-

* Cfr. Estudio Agustiniiano 7 (1972) 37-70

teriorizarse mediante un acto externo por el cual el penitente confiesa su pecado ante Dios, no como pensando que Dios lo ignora, sino en cuanto que esta confesión engendra el arrepentimiento y éste, la congratulación con Dios. Igualmente es importante su insistencia en que esta penitencia ha de ser laboriosa, de manera que no puede ser dejada al sencillo arbitrio del particular. La intervención de una autoridad distinta de la conciencia individual del pecador que se arrepiente salta a la vista en la lectura de sus obras. Finalmente debemos prestar atención a la seguridad con que Tertuliano afirma la existencia del *poder* de perdonar los pecados y *todos* los pecados sin restricción alguna, en el sentido de Hermas.

Este exponía su pensamiento de una manera difusa, como temiéndolo oponerse a la conciencia que en aquellos momentos imperaba en su iglesia. Para Tertuliano ha desaparecido ya toda prevención. Renuncia a la exposición alegórica y expone su pensamiento con rasgos claros, decididos y precisos. Convierte en ley y derecho ordinarios de todo cristiano que ha pecado, lo que Hermas describía como «excepcional» y «jubileo». Y hasta apoya su pensamiento en pruebas bíblicas: la Iglesia *tiene poder*, y *puede hacer efectivo* su poder de perdonar *todos* los pecados⁷⁹.

c. El llamado Edicto de Calixto.

Otro de los documentos importantes de la historia penitencial de

79. TERTULIANO, *De poenitentia* VII, 14, PL 1, 1240-1242; VIII, 9, PL 1, 1242-1243; II, 3, PL 1, 1228-1231; IX, 1-3, PL 1, 1243-1244; *De pudicitia* III, 5, PL 2, 983-985; V, 14, PL 2, 987-989; XIII, 7, PL 2, 1003-1005. Comentarios orientadores sobre este punto pueden encontrarse juntamente con una amplia bibliografía especializada en: P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence*, Paris 1920, 10, 5-7, 74-75; B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1967, 47; 48; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1966, 20. TERTULIANO, *De poenitentia* IX, 5, PL, 1, 1234-1236: "Plerosque hoc opus ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem praesumo". Es una preocupación que se repite en casi todos los pastores de almas de estos siglos y que llega a justificar, en su conciencia pastoral, proceder distintos de la penitencia oficial. Sería largo amontonar aquí todas las citas. Únicamente llamo la atención sobre S. Cesareo de Arlés con su creación del "accipere poenitentiam" como opuesto al "accipere poenitentiam".

Tampoco he querido pararme en la discusión sobre existencia de los pecados remisibles según Tertuliano, ya que el punto de partida de este artículo lo constituye la hipótesis de la no existencia de dichos pecados en la primitiva Iglesia. Se trata de una hipótesis fundamentada en ciertas pruebas como puede estarlo la hipótesis contraria.

la primitiva Iglesia es un edicto de cierto obispo influyente en la Iglesia de los primeros siglos. Los estudiosos han elaborado varias hipótesis sobre el autor del mismo. Hoy se ha descartado ya la primera hipótesis que se lo atribuía al Papa Ceferino. Una segunda hipótesis considera que su autor fue el Papa Calixto, en cuyo caso el contenido del Edicto sería atacado por dos contrarios pertenecientes a las iglesias más influyentes de los primeros siglos: Tertuliano por parte de la Iglesia de Africa, e Hipólito proveniente de la Iglesia de Roma. Tal hipótesis dificulta considerablemente la interpretación del contenido del Decreto, ya que al no conocerse directamente su contenido, es necesario deducirlo de los ataques que le dirigen tanto Tertuliano como Hipólito. Y resulta que mientras Tertuliano presenta a Calixto como conservador, Hipólito le califica de innovador. Y sin embargo esta hipótesis gozó de tal aceptación que los historiadores han dedicado profundos y complicados estudios tendentes a completar y armonizar las afirmaciones de Tertuliano con las de Hipólito.

Actualmente van ganando terreno los nuevos estudios orientados a probar que el Edicto de Calixto se debe a un obispo de Africa. No conceden demasiada importancia a la identificación de dicho obispo, si bien sus presunciones se centran en Agripino de Cartago⁸⁰.

Acepto esta última hipótesis como punto de partida para la reflexión. Con ello no privo a la actuación del Papa Calixto de todo significado en el hacerse evolutivo de las formas penitenciales. Tendrá una influencia mayor o menor, pero será siempre un testimonio de la lucha que se mantenía en la Iglesia de Roma: la tendencia inclinada a la benignidad y la propensa a la rigidez⁸¹ Y hasta podríamos dedu-

80. Uno de los autores que más se emplea en lograr la armonización es D'ALES, *L'edit de Calliste*, 217-218. También es conveniente no olvidar a B. POSCHMANN, *o.c.* 44-47; en él y sobre todo en BARRIFOL, *Rev. Biblique* 1906, 339s. puede encontrarse una apreciable bibliografía sobre el tema.

81. "Ce qui est certain, c'est que Callixte —selon Hyppolyte on ne peut en douter— aurait été de tendance bienveillante et qu'il aurait partagé le point de vue des adversaires de Tertullien, même quand il ne s'opposait pas directement à lui". "Quant à Hyppolyte, son attitude vis-à-vis de Callixte montre que le courant rigoriste se faisait sentir à Rome comme ailleurs. Il est difficile de fixer jusqu'ou allait sa sévérité envers les pénitents, s'il refusait le pardon des adultères, ainsi certainement qu'aux idolâtres et aux meurtriers —à l'instar des évêques africains dont il a été question plus haut— ou s'il se bornait à exiger une pénitence importante, voire perpétuelle. En tout cas, le refus de la doctrine de Callixte n'exclut pas que l'Eglise réunit en elle des saints et des impies (*Philosophoum*).

cir de la actuación del Papa Calixto, comparada con la práctica africana, cuál de las dos corrientes predominaba en Roma. El contenido del llamado Edicto de Calixto y la actuación del verdadero Papa Calixto poseen fuerza demostrativa sobre las pasiones obtenidas por las tendencias benigna y rígida en Roma y Cartago.

Trataría de entenderlo así: La aceptación del pensamiento de Hermas —que no ponía restricción alguna al ejercicio práctico del poder de perdonar los pecados— permite pensar que tales orientaciones misericordiosas no dejaron de aplicarse, al menos de manera absoluta, ni en Roma ni en Cartago. Ellos han debido de orientar la práctica penitencial a lo largo del tiempo que media entre la publicación del escrito de Hermas y la del Edicto de Calixto y la actuación del Papa Calixto⁸². Pero en esta orientación la tendencia benigna ha tenido que hacer frente a dudas y limitaciones impuestas por la corriente rígida, que no detentaba la misma fuerza en todas y cada una de las iglesias particulares. En la Iglesia de Africa la corriente benigna había logrado imponerse o, al menos, era más fuerte que la rígida. S. Cipriano atestigua con claridad la presencia de la tendencia rígida:

“Et quidem apud antecessores nostros *quidam de episcopis istis in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria clauserunt*. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae Ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia *apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur*”⁸³.

Existen, pues, obispos que niegan la reconciliación a los impúdicos y adúlteros. No es que dudaran de que Dios les perdonara. Sencillamente les negaban, durante toda la vida, la re-incorporación a la comunidad fiel. Es de notar que, a los obispos que actuaban así, los señala como «*episcopi dissidentes*» y «*quidam episcopi*», apartados de la práctica general de la iglesia de Africa: la admisión a la penitencia

IX, 12, 22s) et qu' elle accueille les pécheurs repentants ayant expié leur faute” (B. POSCHMANN, o. c. 53); P. BATIFFOL, o. c. XXIV-XXV, XIX-XX; FLITZ-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 81-83.

82. D'ALES. *L'edit de Callixte*, 233.

83. S. CIPRIANO, *Epist.* 10,21, PL 3, 787. Son muy instructivos los comentarios a este texto y, en general a todo el pensamiento de S. Cipriano de D'ALES, o. c. 240 not. 1; P. BATIFFOL, o. c. XXIV-XXV; B. POSCHMANN, o. c. 55-57; G. RAUSCHEN, *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles*, Paris 1910, 158s.

y reconciliación de los adúlteros. Y son «episcopi» que no han llegado a romper con la Iglesia. Por ello la corriente rígida se movía dentro de la misma Iglesia y desde dentro se obstinaba en imponer ciertas limitaciones prácticas al poder, teóricamente ilimitado, de perdonar todos los pecados. Así lo hacían los mencionados obispos en las iglesias que de ellos dependían. Sin embargo presentar como dominante a la corriente rígida sería violentar el sentido de las afirmaciones de S. Cipriano. Es más acertado pensar que, precisamente porque dominaba la tendencia benigna, un obispo —sea Agripino u otro— ha encontrado el suficiente apoyo para proponer a la iglesia de Africa como norma práctica oficial a seguir con los «moechi», la norma defendida por la tendencia benigna. Decisión que no ha podido o no se ha atrevido a tomar el Papa Calixto en la iglesia de Roma. Se ha limitado a actuar benignamente admitiéndoles a la reconciliación, que es lo que ataca Hipólito, pero sin dejar constancia escrita o, al menos, no consta como sobre el Edicto de Calixto.

Este predominio de la corriente benigna en Africa explica que la reacción de la corriente rígida —dirigida por un ingenio tan agudo y hábil como Tertuliano— haya sido, si no quería ceder terreno, más violenta en Africa que en Roma. Tanto los inclinados a la rigidez como los defensores de la benignidad sostienen el poder ilimitado de derecho de la Iglesia sobre el perdón de todos los pecados. En ambas comunidades eclesiales la discusión se plantea sobre la conveniencia o no de incluir dentro de la praxis pastoral el perdón del pecado de castidad. Tertuliano cree que no es conveniente perdonar de hecho dicho pecado, porque sería preparar el camino al laxismo. Pero no se para aquí. Se plantea una pregunta de mayor importancia. Admitido que la Iglesia posee poder de perdonar todos los pecados ¿quién es el sujeto de dicho poder dentro de la Iglesia? ¿La jerarquía? No. Los espirituales⁸⁴. Y así comprendemos que Tertuliano se llame a sí mismo innovador y progresista frente al contenido del citado Edicto. Realmente era innovador al defender la no oportunidad de perdonar el pecado contra la castidad, cuando la mayoría de los obispos de la Iglesia africana lo perdonaban. Y, sobre todo, era innovador por

84. TERTULIANO, *De pudicitia* XXI, 272,8, PL 2, 1002. "Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus per spiritualem hominem, non ecclesia numerus episcoporum".

ese nuevo concepto determinante del sujeto del poder de perdonar los pecados.

En la Iglesia de Roma sucedía lo contrario. Creo que la corriente rígida predominaba en tiempos del Papa Calixto ⁸⁵. Podemos pensar que negaba la reconciliación a los culpables de faltas de castidad, puesto que Hipólito ⁸⁶ haciéndolo así se juzga conservador y mantenedor de la práctica de su iglesia mientras que a Calixto, que los admitía a la reconciliación, le considera innovador e introductor del laxismo ⁸⁷.

La discusión, a pesar de la posición diferente de las fuerzas contrarias, termina en ambas iglesias con la victoria de la opinión benigna que trata de adaptarse lo más posible a las necesidades de los fieles, conjugando los principios fundamentales de aquellos tiempos con las circunstancias concretas de cada comunidad eclesial. En ambas iglesias como consecuencia de la discusión se ha afianzado la conciencia de su poder ilimitado de perdonar todos los pecados y, lo que es más importante, queda confirmada su aplicación práctica. En la iglesia de Africa esta inclusión de la falta de castidad dentro de las perdonables en la praxis pastoral adquiere la fuerza de posición oficial. El paso dado por la iglesia de Roma podemos considerarlo más importante. Era más rígida, bien fuera porque hasta ese momento se desconocía el problema, bien porque, de haberse planteado antes, predominara la corriente rígida. Por eso el conceder el perdón a la falta de castidad es considerado como una innovación, mientras que en la iglesia de Africa aparece como una consolidación.

Esta impresión de mayor apertura por parte de la iglesia de Africa, en su comparación con la de Roma, queda confirmada cuando los «lapsi» planteen un nuevo problema pastoral.

85. TERTULIANO, *De pudicitia* XII, 262, 26, PL 2, 1002: "neque idolatriae neque sanguini pax ab ecclesia redditur"; *De pudicitia* XX, 272, 29 PL 2, 1020-1023; "quaecumque ratio moeche et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debet et homicidae et idololatriae poenitentibus subvenire, certe negatori et utique illi, quem in praelio confessionis tormentis conuictandum saevitia delectat" (Cfr. P. BATIFFOL, o. c. XV-XVI; RAUSCHEN, o. c. 156; B. POSCHMANN, o. c. 46s).

86. S. HIPOLITO, *Philosophoumena* IX, 12, 22s.

87. Defienden que Calixto no ha innovado sino que afianza la aplicación práctica de un poder ya admitido teóricamente: P. BATIFFOL, o. c. XVI-XVII; 91, 96, 77, 100, 110-111; M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence: aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 12.

d. *El problema de los «lapsi».*

Después de la consolidación de la tesis del poder ilimitado de la Iglesia de perdonar los pecados, hemos visto el nuevo avance en el que se fundamentará progresivamente la uniformidad de la praxis penitencial. Examinaremos ahora el proceso mediante el cual la praxis penitencial amplía su campo incluyendo en la lista de pecados *perdonables de hecho* al de apostasía. No todos están de acuerdo con esta afirmación⁸⁸. Parto del supuesto, ya indicado en otro lugar, de que la norma pastoral no excluía, como orientación con valor universal, del perdón a los apóstatas. La novedad del momento pastoral, surgido de las persecuciones, está en la frecuencia y elevado número de apostasías. Ello requería una nueva adecuación a las necesidades pastorales y que se ha de enfrentar a una oposición tan fuerte que termina en el cisma. La existencia de esta oposición no puede sorprendernos después de las reacciones que se habían manifestado en la discusión sobre los «moechi». Ante todo hemos de admitir que la persecución de Decio originó una situación tan nueva en la Iglesia, que la forzó a reajustar la aplicación de sus principios en materia penitencial. La última persecución, la de Maximino, tenía como objetivo la apostasía de los jerarcas. Serían, pues más bien escasas. La persecución de Septimio Severo quedaba ya un poco distante y perdurarían los triunfos como recuerdos edificantes más bien que las defecciones. Mientras que la persecución de Decio es la primera que se extiende a toda la población cristiana, sin distinciones, enfrentándola al dilema: o heroísmo o apostasía. No extraña que entre la población causara verdaderos estragos. Esta era la situación que la Iglesia no había vivido con anterioridad⁸⁹.

88. B. POSCHMANN, o. c. 54: "La recherche historique se retrouve à cause de cela devant la même question que pour les troubles tertullianistes, de sorte que les mêmes opinions contradictoires s'affrontent. Ceux pour qui ce serait Callixte qui aurait, pour la première fois, ouvert la porte de l'Eglise aux adultères, font aussi faire à Cyprien et au pape Cornelle un nouveau pas et accorder alors, pour la première fois, la réconciliation aux apostats, ceci sous la pression des circonstances, car autrement l'Eglise se serait dépeuplée. D'autres en revanche ne voient, dans cet usage, aucune nouveauté, mais au contraire, l'exécution nette et décisive de ce que avait déjà cours sans être généralisée". H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du Sacrement de pénitence": *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 568. En ambos autores puede encontrarse una bibliografía correspondiente.

89. D'ALES, o. c. 298-301, 304-306, 311, 317; RAUSCHEN, o. c. 149-154, 1585, con su correspondiente bibliografía.

Los escritores de la época hablan de diferentes clases de cristianos:

- Unos huyeron valiéndose de su influjo o bienes de fortuna.
- Otros sucumbieron al negarse a sacrificar a los ídolos.
- Algunos sobrevivieron a los tormentos a que fueron sometidos por negarse a sacrificar a los ídolos.
- Otros se sometieron al edicto y sacrificaron realmente a los dioses. Son los «lapsi».
- Finalmente, hubo quienes obtuvieron un certificado de haber sacrificado, aunque en realidad no lo hubieran hecho. Son los «libellati»⁹⁰. También se los incluye entre los «lapsi».

Una buena parte de la población cristiana estaba complicada en un pecado que, aunque no fuera irremisible, era considerado como muy grave, y cuya conducta pastoral, a seguir con los responsables de él, aún se desconocía. La Iglesia carecía de norma práctica para la nueva situación. Y junto a este nuevo elemento situacional aparece otro: el poder de los confesores. Estos encontraron, en la aparición de aquella multitud de «lapsi», el campo apropiado para lucir ese poder del que ya hablaba el Edicto de Calixto⁹¹. Los confesores eran conscientes de su prerrogativa y también lo eran los fieles que, por otra parte, veían un camino más fácil para reconciliación. En S. Cipriano leemos que los fieles acudían a los confesores «glomeratim et per multitudinem»⁹².

Pero entre los confesores unos eran admirables por su conducta en tanto que otros dejaban que desear. La disciplina penitencial parecía sustraerse a la regulación y orientación de la jerarquía. El desorden, aliado con la dolorosa situación, se dejaba sentir.

S. Cipriano adoptará una actitud verdaderamente pastoral tratando de salvaguardar lo fundamental y buscando aquello que realmente fuera más conveniente para los «lapsi». No se opone a su reconciliación. Únicamente intenta regularla. Sus escritos reflejan sentimientos paternales para con ellos. Por eso quiere que la reconciliación fructifique en una realidad íntima en los «lapsi» reconciliados y que no

90. S. CIPRIANO, *De lapsis* VII, PL 4, 471-472; NOVACIANO, *Inter CIPRIAN. Epist.* 30, 5, PL 4, 312; "Aspice totum orbem pene vastatum, et ubique iacere deiectionum reliquias et ruinas".

91. S. CIPRIANO, *Epist.* 5, 2; PL 4, 231-5; *Epist.* 13, 5, PL 4, 260-261; *Epist.* 14, 3, PL 4, 261-164.

92. *Inter CIPRIAN. Epist.* 30, 5, PL 4, 312.

sea una mera reconciliación externa. Entonces S. Cipriano, con clarividencia admirable, sostiene que ni el billete de los confesores ni la reconciliación otorgada por el obispo tienen valor alguno sin la penitencia y conversión internas. Si la penitencia interna era indispensable para el perdón de los pecados menores, con mayor razón debía exigirse para el perdón de los graves.

Pero hemos de reconocer, y con satisfacción, que la corriente benigna había hecho tales progresos que la Iglesia de Africa no plantea el interrogante: ¿absolver o no a los «lapsi»? o ¿la apostasía es o no pecado irremisible? La verdadera formulación de sus preocupaciones es: ¿reconciliar apresuradamente o hacerlo con prudencia? S. Cipriano entiende que no debe admitirse el apresuramiento. Reprocha a los confesores la concesión indiscriminada de los billetes de reconciliación, lo que equivale, según se trasluce a lo largo de su obra, a dispensarlos de la penitencia personal. S. Cipriano pretende estatuir una forma tal de conceder los billetes de reconciliación que invite a la penitencia personal, y la reconciliación sea veraz y eficiente. Al mismo tiempo apunuala un segundo elemento constante de la evolución doctrinal: la última palabra de la reconciliación procede de la jerarquía representativa de la Iglesia, del pueblo de Dios. No es que niegue todo valor a la intercesión de los confesores. Defiende que, por mucho valor que posea, dicha intercesión ordinariamente no puede dispensar del procedimiento normal: exomologesis e imposición de las manos. Reprende la conducta de aquellos que han reconciliado a los «lapsi» sin constarles de su penitencia personal y fiándose únicamente de los billetes de los «confesores»⁹³. Subordina las prerrogativas de los con-

93. S. CIPRIANO, *Epist.* 9, 2, PL 251 252: "Nam cum in levioribus peccatis agant peccatores poenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communionis accipiant, —nunc crudo tempore persecutione adhuc perseverante, nondum restituta Ecclesiae ipsius pace, ad communionem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eius ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur"

De lapsis 16, 2, PL 4, 479. "...ante expiata delicta, ante exomologesim facta, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis... vis infertur corpori et sanguini Domini".

Epist. 58, 13: "...ne pulsetur ad Ecclesiam Dei, et sublata poenitentia, nec ulla exomologosi criminis facta, despectis episcopis atque calcatis, pax a presbyteris verbis fallacibus praedicetur, et, ne lapsi surgant aut foris positi ad Ecclesiam redeant, communicatio non communicantibus offertur".

fesores a la autoridad de los obispos. Por ello se permite regular la intervención de aquéllos, pidiéndoles que expidan billetes individuales y no colectivos. Con ello tales billetes debían transformarse en testimonio del arrepentimiento interno y de una vivencia personal de la penitencia por parte de sus poseedores⁹⁴. Así los confesores iniciarían una función que más tarde desempeñarán algunos sacerdotes: comprobación de la penitencia interna a través de las manifestaciones penitenciales externas.

Terminada la persecución se reúne en Concilio la Provincia de Africa. Por las cartas de S. Cipriano sabemos que se discutió sobre los argumentos bíblicos en que podría apoyarse la reconciliación o exclusión de los «lapsi». Tras un laborioso trabajo triunfó la conducta práctica deducible del principio de la misericordia y bondad de Dios⁹⁵. Triunfo de la corriente benigna y presencia de la rígida a lo largo de la discusión. Tertuliano había intuido certeramente el futuro cuando escribía que el conceder la reconciliación a los «moechi» era abrir la

94. *Epist.* 15, 4: "Peto ut eos quos ipsi videtis, quos nostis... quorum poenitentiam satisfactioni proximam conspicitis designetis... designetis nominatim libello et sic ad nos fidei et disciplinae congruentes litteras dirigatis".

Epist. 11, 1, PL 4, 257: "Fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres litteras petentes examinari desideria sua. Cum pace nobis omnibus a Domino prius data ad ecclesiam regredi coeperimus, examinabuntur singula praesentibus et iudicantibus vobis".

Epist. 12, 1, PL 4, 259: "Qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel, si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesim facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt".

95. M. B. CARRA, "Le sacrement de pénitence. Aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 11: "Après mûres délibérations, éclairées par une correspondance suivie entre les deux métropoles occidentales, l'indulgence finit par prévaloir de part et de l'autre: on admit à la réconciliation ces rénegats d'un moment, non sans le soumettre à la pénitence, naturellement: pénitence sévère, soigneusement adaptée aux divers cas. Mais cette décision fut loin de contenter tout le monde. A Carthage, un parti groupé autour d'un certain Felicissime, où se remarquait surtout un prêtre, Novat, fit schisme, trouvant Cyprien trop rigide. A Rome, on avait commencé par trancher nettement en faveur de l'indulgence; puis une attitude beaucoup plus réservée s'était fait jour, qui semble coïncider avec une certaine prépondérance, au sein du college presbytéral, du prêtre Novatien. Quand enfin on put élire un nouveau pape, celui-ci, Corneille, adopta la même ligne de conduite que Cyprien. Mais Novatien, sans doute déçu et vexé de n'avoir pas été porté au siège épiscopal, rompit avec

puerta a la reconciliación de los «lapsi». Así S. Cipriano argumenta: ¿Si otorgamos la paz a los «moechi» por qué hemos de negársela a los «lapsi»? Los argumentos escriturísticos pueden aducirse tanto en favor de unos como de otros. Y hasta si se tratara de los «libellati» habría que decir que son menos pecadores que los adúlteros⁹⁶. El Concilio de Cartago se deja convencer y adoptará unas medidas llenas del humanismo y comprensión que vivía su cabeza pensante, S. Cipriano:

- No se reconciliará en grupos, sino que es necesario examinar cada caso concreto.
- La gravedad del pecado de apostasía aconseja no reconciliar apresuradamente; pero sería un error privarles de toda esperanza de reconciliación.
- Los «libellati» pueden ser reconciliados una vez estudiado individualmente la situación de cada uno y después de una penitencia adecuada. A los «sacrificati» se les retardará la reconciliación hasta la hora de la muerte y supuesto que antes hayan hecho penitencia.
- Los «lapsi» que no quisieran practicar la penitencia durante su vida, no serán reconciliados ni a la hora de la muerte.
- Y es curioso, anota Batiffol, que no se haga mención alguna de las prerrogativas de los «confesores» y hasta que implícitamente se nieguen⁹⁷.

Queda confirmado que la iglesia de Africa estaba dirigida casi totalmente por la corriente benigna. El aplazamiento de la reconciliación de los «sacrificati» hasta la hora de la muerte puede ser una huella ligera de la tendencia rígida. Pero tan tenue es su influjo que el Concilio se ve precisado a regular la desviación de la benignidad en cuanto que condujera a la reconciliación indiscriminada.

Cornelle entraînant avec lui un groupe important qui s'offusquait d'une indulgence taxée de faiblesse scandaleuse. Organisée en Eglise schismatique autour de Novatien consacré évêque et dressé contre le pape légitime, ces gens donnèrent assez étrangement la main aux partisans de Novat: confondus sous le nom commun de Novatiens ou Novatianistes, ils maintiendront pendant plusieurs siècles leur opposition au nom d'un idéal de pureté intransigeante" (Cfr. E. AMANN, *Novatiens*: D. T. C. XI, 829; *ID.*, *Pénitence*: D. T. C. XII, 773).

96. S. CIPRIANO, *Epist.* 55,20: "Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur. Multo et gravior et peior moechi quam libellatici causa".

97. Cfr. P. BATIFFOL, *o. c.* 127-128.

Veamos ahora cómo pensaba la Iglesia de Roma, en la que habíamos indicado —en cuanto a los «moechi»— dominaba la corriente rígida. Ahora también es más remisa en tomar conciencia de este nuevo problema. La mentalidad que matiza los primeros planteamientos del mismo se entrevé en las respuestas a las cartas recibidas de S. Cipriano. Es imposible descubrir la convicción sobre las prerrogativas de los «confesores», que fue una de las causas impulsoras hacia la benignidad en la iglesia de Africa. La carta respuesta a S. Cipriano, que se atribuye a Novaciano, trasluce cierta benignidad al mismo tiempo que rezuma rigorismo, aunque sin llegar en lo tocante a los «lapsi» a aquella intransigencia que Tertuliano manifestó frente a los «moechi». Algunos historiadores creen encontrar en ellas los datos suficientes para afirmar que Novaciano veía la continuidad de la tradición y de la fe en la severidad⁹⁸. De hecho S. Cipriano se lamenta de la crueldad que supondría decir a uno: laméntate, gime día y noche, pero después de tanta expiación morirás sin obtener la reconciliación con la Iglesia. Y, aunque no podemos comprobar la certeza de la opinión, el autor anónimo del tratado *Ad Novatianum* le reprocha el negar toda reconciliación a los «lapsi»⁹⁹.

Elegido el Papa Cornelio también la iglesia de Roma se reúne en Concilio con una considerable participación de obispos, sacerdotes y diáconos. Poco sabemos sobre este Concilio. Únicamente Eusebio nos dice que Novaciano fue expulsado de la Iglesia con aquellos que aceptaban y seguían su opinión inhumana. Y S. Cipriano afirma que

98. En la contestación enviada a S. Cipriano y a todos los obispos por Novaciano se lee: "Absit ab ecclesia Romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere, et nervos severitatis eversa fidel maiestate dissolvere, ut... properata nimis remedia communicationum utique non profutura praestentur" (PL 3,966). "Oremus ut cecidisse referuntur, delicti sui magnitudinem agnoscentes, intellegant non momentaneam neque praepoperam desiderare medicinam... Pulsent sane fores, sed non utique confringant. Adeant ad limen Ecclesiae, sed non utique transillant" (PL 3, 968-969).

E igualmente pensaban los "martires" de la iglesia de Roma: "Dum ad episcopum illos remittunt... consulendum putaverunt; et dum illis non ipsi communicant, evangelicae legis illibatam sinceritatem custodiendam iudicaverunt" (*Epist.* 36,2). Novaciano anota: "...severitatem evangelicae disciplinae protulerunt et illicitas petitiones ab Ecclesiae pudore revocant" (PL 3, 967).

99. S. CIPRIANO, *Epist.* 30, 2,4 y 6; *Ad Novatianum* 12, PL 3, 1213-4: "Novatiane, nullam spem pacis ac misericordiae habere lapsos praedicas": "...quod poenitentia lapsorum vana nec possit eis proficere ad salutem". cfr. EUSEBIO, *Historia Eclesiastica* VI, 43,1.

se tomaron, más o menos, las mismas precauciones y decisiones que en el de Cartago. Intencionadamente subraya esta prioridad temporal de las decisiones tomadas por el Concilio de Cartago. Eran decisiones literalmente iguales, pero con significado contrario. Cartago trataba de reprimir la indulgencia incondicionada y tumultuaria de los «confesores», mientras que Roma se proponía reducir el rigorismo intransigente de los novacianos¹⁰⁰. Porque este rigorismo que, antes de tomar sus decisiones los Concilios de Cartago y de Roma, solamente se vislumbraba, una vez tomadas, se exterioriza abierta y claramente.

No ignoro que algunos historiadores tratan de presentar el cisma de Novaciano como una cuestión de tipo personal al no ser elegido Papa, como parecía esperar¹⁰¹. Lo cierto es que, desde el punto de vista doctrinal aunque sólo fuera por buscar un apoyo racional, protestan contra la reconciliación de los «lapsi». Precisamente S. Cipriano les acusará de ilógicos ya que, protestando de la reconciliación de los «lapsi», mantienen a su alrededor a personas —creen que se refería a Novato— de moralidad bastante sospechosa. No podemos olvidar, finalmente, que «esta unanimidad de la condena de Novaciano no se obtuvo sin dudas ni defecciones» ni que «si bien es cierto que el cisma de Novaciano se apoyaba en un hecho personal, ello no nos impide reconocer también en todo este asunto el eterno conflicto entre la moral rigorista y la moral benigna»¹⁰².

100. S. CIPRIANO, *Epist.* 55,6: "Super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipsi cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit".

Y sobre Novaciano leemos en S. CIPRIANO, *Epist.* 58,2: "Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Del abstento".

101. B. POSCHMANN, *o. c.* 57: "Ce n'est pas chez Cyprien que se trouve la nouveauté mais plutôt chez son adversaire Novatien. Lui aussi, comme nous l'avons vu, était, au début de la persécution, opposé seulement à la réconciliation inconsiderée des "lapsi", mais non à la réconciliation en elle-même. Pour la réintégration des mourants avant pénitence complète, il inspira même Cyprien. Lorsqu'il protesta plus tard contre la décision conciliaire confirmant cette attitude, ce fut un véritable reniement de son ancien point de vue. C'est sa doctrine pénitentielle qui dut se prêter à justifier son entrée en scène comme anti-pape, c'est-à-dire le schisme".

102. P. BATIFFOL, *o. c.* 135: "Cette sentence unique avait eu deux effets opposés, à Carthage de supprimer l'indulgence inconditionnée et tumultuaria des martyrs, à Rome de réduire le rigorisme intransigent des Novatiens. Mais, des deux côtés ensemble, c'était en définitive la discipline consacrée par Calliste qui triomphait. Une fois de plus le traitement des pécheurs se tempérât de miséricorde".

Era una conquista más de la moral de la benignidad y también una constatación de que todo este hacer el camino se ha logrado en medio de la oposición, que se ha manifestado bien antes bien después de haber tomado las decisiones benignas. Fueron numerosos los que se opusieron a la reconciliación de los «lapsi» y su influjo persistía durante algunos siglos.

V. SUPERVIVENCIA DE AMBAS CORRIENTES

EN LA HISTORIA POSTERIOR.

La persistencia de ambas tendencias se hace sentir en los siglos posteriores en dos formas concretas:

- i. En la reviviscencia de las dudas cada vez que, por unas razones u otras, vuelve a reclamar la atención alguno de los problemas anteriormente solucionados, especialmente, los «moechi» y los «lapsi».
2. Y en las soluciones dadas a las dificultades que surgen por primera vez.

Sería interesante conocer el por qué se plantea en el siglo IV el problema de los apóstatas. En ocasiones se alude a aquellos que, o porque han caído en cautiverio o porque han convivido con los paganos, han apostatado. Lo cierto es que el siglo IV vuelve a vivir cierta preocupación por el problema de los apóstatas y los concilios sienten la necesidad de establecer normas de conducta práctica en lo referente a su reconciliación. El canon 75 del Concilio de Elvira -305- prescribe que no se diera la comunión «nec in finem» a aquellos que hubieran caído en la idolatría siendo ya adultos ¹⁰³.

103. "Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolatraturus accesserit, et fecerit quod est crimen capitale quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere" (cfr. BRUNS, *Canones* II, 2).

104. "De his qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare" (cfr. BRUNS, *Canones* II, 109). "De his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam representant, ne quidem poenitentiam agere quaerunt, et postea infirmitate arrepti petunt communionem, placuit eis non dandam communionem nisi revaluerint et egerint dignos fructus poenitentiae" (BRUNS, o.c. 110).

"Qui acta poenitentia,... et militiae cingulum, et ludicras voluptates, et nova coniugia, et inhibitos denuo appetiere concubitus,... quia iam non habent suffugium poenitendi,... sola intra ecclesiam fidelibus oratione

Pocos años más tarde el canon 14 del Concilio de Arlés 314 excluye de la comunión «*usque ad obitum*» a dos clases de pecadores:

- a.- a quienes denuncian falsamente —cualquier falsa denuncia, verse o no sobre la herejía— a alguno de los hermanos.
- b.- A los apóstatas o aquellos que, habiendo practicado la forma oficial de penitencia, recaían en alguno de los pecados a ella sometibles¹⁰⁴.

Algunos pretenden englobar bajo una sola interpretación a ambos concilios. Aún quienes defienden interpretaciones distintas según que se trate de uno u otro Concilio, admiten que el c. 14 de Arlés es el correlativo del c. 75 de Elvira. En cuyo caso parece que a los apóstatas habría que negarles la comunión con la Iglesia aún al fin de la vida. No existen pruebas apodícticas de que se considerara irremisible el pecado de apostasía o de recaída, pero parece cierto que a tales pecadores se les negaba el signo externo de la reconciliación con el pueblo cristiano. Esta interpretación sería una prueba clara de que el rigorismo persistía. Sin embargo otros autores opinan que se ha de hacer una interpretación más benigna de los cánones de ambos concilios¹⁰⁵. En cualquiera de los casos ambos cánones traslucen cierto rigor puesto que aplazan la reconciliación hasta el final de la vida, aún cuando en el transcurso de la misma se hayan entregado sinceramente a la práctica de la penitencia personal. Quienes no hayan ejercitado esta penitencia personal no pueden soñar con la reconciliación ni siquiera al final de la vida.

Vogel ve en la solución del Concilio de Arlés una continuidad progresiva de la tomada por S. Cipriano¹⁰⁶. Pero no. Encierra mayor

iangantur, sacrae mysteriorum celebritati quamvis non mereantur intersint, a dominicae autem mensae convivio segregentur,... quos tamen, cum ad Dominicum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari" (cfr. JAFFE, n.º 255).

El papa Siricio escribe al obispo de Tarragona el 10 de febrero del 385: "Sed postquam Dominus noster pacem ecclesis suis reddidit iam, depulso terrore, communionem dare abeuntibus placuit, ne Novatiani haeretici, negantis veniam asperitatem et duritiam subsequi videamur" (*Epist.* 1, PL 13, 1131-1147).

105. S. G. RIVAS, *La penitencia en la primitiva iglesia española. Estudio histórico dogmático y canónico de la penitencia en la Iglesia española etc.* Salamanca 1950.

106. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines a la fin du VII siècle*, París 1952,23. Es curioso que este autor ordinariamente

benignidad la actitud de S. Cipriano. En primer lugar, S. Cipriano distinguía entre «libellati» y «sacrificati», lo cual no hace en forma equivalente el Concilio de Arlés. Tal vez no hubiera lugar a esa distinción exacta y literal, pero sí que podría encontrarse su correspondiente equivalencia. Y así se hará en años posteriores. En segundo lugar, en S. Cipriano encontramos un gran humanismo, adaptado a toda posible circunstancia posterior: en el caso de que se temiera una nueva persecución, sería conveniente reconciliar aún a los «sacrificati» arrepentidos para dotarles de las fuerzas requeridas por la situación. Y hemos recordado que juzga inhumana y desesperante la actitud de quienes los invitaban a hacer penitencia día y noche pero les cerraban toda esperanza de reconciliación aún al final de la vida. Hay, pues, razones para dudar de que estos cánones expresen un progreso de la benignidad. Pocos años después el magnífico canon 13 del Concilio de Nicea -325- significa una mitigación relativa a la conducta a seguir con los «lapsi». *Recomienda* que se conceda el viático en sentido propio¹⁰⁷ a todos los moribundos sin excepción alguna. Luego, también a los «lapsi» sin condicionarlo a que hayan practicado o no la penitencia durante su vida. La decisión de Nicea es conocida en Francia y el c. 3 del Concilio de Valencia ordena que se otorgue el viático a cuantos hayan practicado algo de penitencia a lo largo de su vida, y se niega a quienes no la hayan practicado¹⁰⁸. Tal insistencia de los concilios en una solución que parecía ya adquirida, hace pensar que existía una cierta oposición en el episcopado o, al menos, en algunos obispos católicos.

Otra prueba más de la supervivencia e influjo de la corriente rígida podemos deducirla del hecho de que algunos obispos quedan tan insatisfechos con las soluciones conciliares tendentes a la benignidad que se arriesgan a consultar expresamente a Roma sobre casos ya so-

exteriorice su tendencia a probar la benignidad de la iglesia de Francia hasta con ciertos riesgos de no ser objetivo.

107. Cfr. BRUNS, *Canones* II, 18.

108. "Circa vero personas qui se post unum et sanctum lavacrum vel profanis sacrificiis daemonum, vel incesta lavatione polluerint, eam censurae formam duximus esse servandam, ut his iuxta synodum nicaenam, satisfactionis quidem aditus non negetur, ne infelicibus lacrimis vel solatii ianua desperatione claudatur, acturi vero paenitentiam usque in diem mortis, non sine spe tamen remissionis, quam ab eo plane sperare debent, qui eius largitatem et solus obtinet et tam dives misericordia est, ut nemo desperet" (BRUNS, o. c. II, 112).

lucionados por los concilios. Así el Papa Siricio confirma las soluciones conciliares en su contestación a las preguntas planteadas por Himerio de Tarragona en el 385¹⁰⁹.

La prueba definitiva de que la mentalidad reflejada en las preguntas de Himerio de Tarragona es una reminiscencia de la corriente rígida nos la facilitan los pasos que van dándose en cuanto a los moribundos. Si morían mientras estaban realizando las adecuadas obras penitenciales, se les concedía una reconciliación que pudiéramos llamar provisional. S. León I recuerda, en el 452, a Teodoro de Frejus que, al actuar así, sigue una conducta distinta de la practicada en la iglesia de Roma. Ello significa que en Roma se les concedía la reconciliación que los franceses llamaban «absolutísima»¹¹⁰. Parece, pues, que, comparando unas iglesias con otras, podría hablarse de una doble reconciliación según los efectos que se les asignara.

También se replantea en diversas ocasiones el tema de la castidad, siguiendo una evolución bastante similar a la indicada en cuanto a los apóstatas y reincidentes¹¹¹.

Al final de este hacerse, en medio de la discusión de los primeros siglos, encontramos como posiciones firmes las siguientes:

1. Que la Iglesia tiene *poder de derecho* de perdonar todos los pecados.
2. Que su aplicación o limitación práctica quedan confiadas a la prudencia eclesial.

109. PL. 56, 556.

“La lettre de Sirice, si elle a été connue en Gaule, cas fort probable, mais non certain, n’a donc pas, apparemment dissipé toutes les inquiétudes” (C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, 39). “Si parfois les canons conciliaires galo-romains font eco aux directives venues de Rome, il est de cas où une certaine résistance de l’épiscopat se laisse deviner et où se fait jour une manière d’agir différente de celle proposée dans les rescripts pontificaux” (C. VOGEL, *o. c.* 30).

110. C. VOGEL, *o. c.* 36-37.

111. “De puellis vero quae se Deo voverunt, si ad terrenas nuptias sponte transierint, id custodiendum esse decrevimus, ut poenitentia his nec statim detur; et cum data fuerit, nisi plene satisfecerint Deo, in quantum ratio poposcerit, earundem communio differatur” (Conc. de Valence dei 374 c. 2, *cfr.* BRUNS, *Canones II*, 112).

Himerio de Tarragona en su consulta al papa Siricio trata también de aquellas religiosas que, permaneciendo en el monasterio, violan el voto de castidad. PL. 56, 557.

3. Que en todos los casos concretos de ampliación examinados se ha juzgado conveniente hacerlo por estimar que así lo aconsejaba la salud espiritual de personas bien dispuestas pero débiles ante las dificultades presentadas por las circunstancias históricas.
4. Todo esto, unido a la profunda conciencia del compromiso personal que el penitente adquiriría con Dios y su Iglesia, llegó a cuajar en una forma penitencial oficial de duras exigencias, que comúnmente se resumen así:
 - penitencia pública
 - penitencia dramática
 - penitencia laboriosa
 - penitencia no iterable
 - penitencia excepcional por doble razón. Primeramente porque, dada su dureza serían pocos los pecados que en los primeros siglos habría que someter a la penitencia. Suelen señalarse: adulterio, apostasía y homicidio. Excepcional, en segundo lugar, por las consecuencias que acarrea el formar parte del «ordo poenitentium». El penitente quedaba marcado desfavorablemente en la opinión de los demás; debía abstenerse de todo uso matrimonial si estaba casado, o de contraer matrimonio si era soltero; le quedaba prohibido el uso de las armas, aunque perteneciera al ejército; no podía dedicarse a los negocios; quedaba excluido del acceso a las órdenes sagradas y finalmente se aconsejaba que no se admitiera a los jóvenes a la práctica de la penitencia oficial¹¹².

VI PERIODO DE PREPARACION PARA EL PASO A LA TARIFADA

En los siglos posteriores la reflexión desplaza su atención a las

S. León se ocupa de estos problemas en sus cartas 159, PL 54, 1135-1140 y 167, PL 54, 1199-1209.

112. La bibliografía y textos comprobantes, ya los aduje en artículos anteriores. Z. HERRERO, "Anotaciones sobre la evolución de las formas de penitencia con las que se exteriorizaba el perdón de los pecados": *XXX Semana Española de Teología*, Madrid 1972, 223-250; ID., "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica": *Estudio Agustiniano* 6 (1971) 3-31; 7 (1972) 37-71.

exigencias de la penitencia oficial, cuyo desajuste e inadaptación viven los cristianos tanto más profundamente cuanto más se alejan temporalmente de los siglos en los que se elaboró la forma penitencial antigua. Pesa la necesidad de aligerar tanto las exigencias pre-penitenciales como las postpenitenciales. También fue tarea difícil y sólo realizada a medida que surgían las necesidades.

En un primer estadio, que abarca dos o tres siglos el esfuerzo renovador mantiene un hondo respeto hacia la no-iterabilidad de la penitencia. Se limita a la mitigación:

1. de las obligaciones adherentes a la permanencia en el «ordo poenitentium», concretando su acción en un aligerar las otras exigencias de la forma penitencial antigua.

a. Duración:

Es larga, aunque no puede precisarse con exactitud en cuanto a la Iglesia Occidental. Algo más se puede concretar en cuanto a la Oriental. S. Basilio habla de 7 años en cuanto a la fornicación y de 20 años si se tratara del homicidio. Durante estos años los penitentes recorrían distintas vivencias penitenciales como graduadas según se aproximaban a la reconciliación. Hubo momentos en los que la Iglesia Occidental intenta trasladar a su territorio esta organización, pero no cuaja y finalmente hasta se prohíbe¹¹³. De todas formas se piensa que hasta el siglo IV se permanecía varios años en el «ordo poenitentium». A partir del siglo IV se acorta sensiblemente y todos son reconciliados en Pascua; más tarde limitan la preparación al tiempo de cuaresma; después se intensificará sobre todo desde el miércoles santos hasta el jueves o viernes santo y con los moribundos se llega a la máxima mitigación¹¹⁴.

113. SOZOMENE, *Histoire ecclesiastique*, VII, 86; D. T. C. XII, 797,832, cfr. H. RONDET, "Esquisse d'une histoire du sacrement de Pénitence". *Nouvelle Revue Theologique* 80 (1958) 570-571; A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'une ouvrage récent"; *Revue d'histoire et Litterature Religieuses* 2 (1897) 327; E. VACCANDARD, "Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle. A propos d'une ouvrage récent"; *Revue du Clergé Française* 14 (1898) 199-202, 205; FELIX III *Epist.* 7, PL 58, 925.

114. S. LEON, cfr. JAFFE, n.º 311.

"Qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus poenitentiam ge-

b. *Exigencias del tiempo preparatorio:*

También éstas se hacen paulatinamente más llevaderas. Los que recaían en pecado todavía eran apartados de la comunidad eclesial, pero ya se les admitía a la oración en común con los fieles, a la celebración de los misterios, excepto a la comunión, y al viático en el lecho de muerte como parece desprenderse de la intervención del papa Félix¹¹⁵. Finalmente queda suprimida la exclusión externa de la comunidad eclesial¹¹⁶.

Es muy probable que las mitigaciones en cuanto a la duración y exigencias del «ordo poenitentium» acusaran el influjo de otros dos elementos de la praxis pastoral. Uno de ellos era ese matiz peyorativo, casi infamante, de la penitencia en su forma antigua y dentro de la mentalidad de aquella época. He recordado las prohibiciones de recibir las órdenes sagradas a los que habían practicado la penitencia oficial e igualmente los clérigos, ya ordenados, no podían formar parte del «ordo poenitentium» para obtener la remisión de sus pecados. Se idearán otras formas apropiadas para ellos. Tanto es así que, en algún caso, el interesado pide ser admitido a la penitencia pública para impedir su promoción al episcopado¹¹⁷.

Más con el tiempo y a medida que la gran masa de cristianos se alejaba y aplazaba la recepción de la penitencia oficial hasta el final de su vida, se fueron haciendo notar aquellos que la practicaban por la integridad de sus costumbres y con miras a su perfección. Llevaban una vida austera que los distinguía muy poco de los confesores. Estos son los que contribuyeron con su vida ejemplar a liberar a la penitencia oficial de aquel matiz peyorativo y casi difamante. El «or-

runt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante Pascha eis remittendum romanae ecclesiae consuetudo demonstrat”.

INNOC. I ad Decentium Eugubinum, *Epist.* 25, 10, PL 20, 551: “Si quis in aegritudinem, inciderint, atque usque ad desperationem devenerit, eis est ante tempus Paschae relaxandum, ne de saeculo absque communione discedat”.

115. FELIX III, *Epist.* 7, PL 58, 925.

116. E. VACCANDARD, *a.c.* 206-207.

117. En artículos anteriores quedaron convenientemente indicados los textos correspondientes. “...et dès la fin du IV siècle, on vit des pieux personnages s'accuser de crimes et demander la pénitence pour éviter d'être ordonnés évêques”. (A. BOUDINHON, *a.c.* 344; Conc. Valent. a. 374, y la carta del Concilio al Clero y a la iglesia de Fréjus.

do *poenitentium*» comenzaba a ser considerado como algo meritorio y digno de elogio. Podían gloriarse de haber practicado la penitencia. De aquí que los obispos fueran propensos a elegir a sus clérigos de entre los penitentes a pesar de las frecuentes prohibiciones que encontramos en los siglos V y VI. Naturalmente se comenzó admitiéndoles a las órdenes menores, para admitirlos después **también a las mayores** ¹¹⁸.

2. *de las obligaciones postpenitenciales.*

También aquí podemos señalar brevemente algunas mitigaciones. Es significativo que entre otras cuestiones Rústico plantee al papa León las siguientes: ¿puede autorizarse a los que han hecho la penitencia a entregarse a los negocios, a convertir el servicio de las armas en ocupación de su vida, a casarse? El papa en su contestación mantiene firme la prohibición de las armas, mientras simplemente desaconseja el entregarse a los negocios prohibiendo la defensa de los propios intereses ante los tribunales. Se deroga la imposición de la castidad total después de haber practicado la penitencia oficial, al menos como norma universal. Los jóvenes que, a las puertas de la muerte recibieron la reconciliación pueden contraer matrimonio o vivir conyugalmente en el contraído con anterioridad para evitar la incontinencia ¹¹⁹.

En todos estos casos predomina el sentido de soluciones excepcionales. Las mitigaciones permanentes establecidas dentro del período dominado por la forma antigua de penitencia oficial son las establecidas por las prácticas de reconciliarse, no oficiales y coexistentes con la forma oficial, sobre todo durante la época inmediatamente anterior a la penitencia tarifada. En otro artículo he hablado de estas formas: la «*professio religiosa*», la «*satisfatio secreta*» y el «*agere poenitentiam*» ¹²⁰.

118. A. BOUDINHON, *a.c.* 343-344; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines a la fin du VII siècle*, Paris 1952 donde pueden encontrarse numerosas decisiones de los concilios de la iglesia de Francia a este respecto.

119. Carta de S. León a Rústico de Narbona (*Epist.* 37, PL 54, 1199-1209).

120. La bibliografía correspondiente y anotaciones al pensamiento de S. Cesáreo de Arlés quedó indicado ya en el artículo "La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica": *Estudio Agustiniano* 6 (1971) 3-31.

Encierran una graduación progresiva en la eliminación de los elementos que hacían impracticable la forma oficial, culminando en el «*agere poenitentiam*» que prácticamente anula todas las graves obligaciones de la forma oficial, a excepción de la no iterabilidad de la misma. La preocupación pastoral y laboriosa de S. Cesáreo de Arlés, para asentar una justificación racional en el orden de los principios y para lograr la aceptación en el terreno práctico del «*agere poenitentiam*», nos permite conocer mejor el aspecto de conquista lenta, litigiosa y en medio de la oposición de todas estas mitigaciones.

Nacimiento de la penitencia «tarifada».

En relación con la penitencia antigua representa la mitigación más importante. Por ello convienen los estudiosos en que significa un nuevo período en la elaboración de las formas penitenciales. Las formas extraoficiales anteriores han procurado, en medio de todas las mitigaciones que introducían, mantener como sagrado el principio de la no iterabilidad de la forma oficial. La tarifada, por el contrario, no sólo discute sino que suprime radicalmente la no-iterabilidad de la forma oficial de penitencia. Con la posibilidad de recibir el perdón cuantas veces fuere necesario y el penitente esté preparado se crea una nueva forma penitencial, en principio extraoficial y hasta condenada como «*execrabilis*» por el Concilio de Toledo¹²¹, pero que con el tiempo conquistará la categoría de forma oficial.

Ciertamente el cambio fundamental está en la iterabilidad, pero su influjo se deja sentir abiertamente en otros campos como en el del ministro de la penitencia. Ya no va a serlo de forma ordinaria el obispo. Lo serán también los presbíteros.

Mayor aún será su repercusión sobre el método de configuración de la forma penitencial. En la penitencia pública antigua se partía, fundamentalmente, de ciertos principios como el de la no iterabilidad —por su comparación con el bautismo— y el de la imposibilidad de la recaída si es que el pecador se había arrepentido de verdad la primera vez que recibió el perdón. Las necesidades pastorales durante varios siglos habían logrado considerables mitigaciones en otros as-

121. Concillium Toletanum (a. 589) c. XI cit. por A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'une ouvrage récent": *Revue d'histoire et Littérature Religieuses* 2 (1897) 502.

pectos, pero admitían reverencialmente y contenían su voz ante los principios de la no-iterabilidad e imposibilidad de recaída en los graves pecados sometibles a la penitencia pública. Con la nueva forma de la penitencia tarifada, que ha surgido no talmente como fruto de la reflexión pura sino al contacto con las necesidades pastorales, éstas adquieren una mayor importancia en su configuración. No es que conquisten la categoría de ser el punto de referencia de la nueva elaboración, pero sí que entran en conjugación con los principios condicionando ciertas conclusiones hasta ahora aceptadas pacíficamente y hasta haciendo claridad en la interpretación y alcance de los principios teóricos. Este aspecto del influjo de las causas pastorales pienso acentuarlo convenientemente en un próximo artículo. Ahora solamente quisiera señalar que la penitencia tarifada, que con su mitigación suponía el nacimiento de una nueva etapa en la evolución de las formas penitenciales, será víctima de la misma ley de la historia —evolución hacia la benignidad— que la había hecho triunfar. Sufrirá una serie de mitigaciones hasta desembocar en lo que los estudiosos consideran el tercer período de las formas penitenciales: la elaboración teológica de los siglos XII-XIII, sancionada después por el Concilio de Trento.

Y es que la penitencia tarifada como sucesora inmediata de la forma penitencial antigua arrastra todavía un fuerte sentido vindicativo y satisfactorio mediante las obras penitenciales. Dos aspectos estimularán sensiblemente a una mayor adaptación: 1) las penitencias impuestas por los pecados no abarcan un campo tan amplio de la vida cotidiana como el comprendido por las exigencias postpenitenciales de la penitencia antigua, pero sí que duran largos años y, a veces, toda la vida; y 2) el no recibir la absolución ni admitir a la comunión hasta que no se hubieran cumplido dichas penitencias, a no ser que se tratara de casos excepcionales.

En cuanto al primer punto recordemos que los pecados menos importantes tenían como penitencia tres, cinco, diez o veinte días de ayuno, mientras que las transgresiones más graves oscilaban entre uno y veinte años de penitencia y hasta toda la vida. Así por cada pecado. Entonces sumemos los años merecidos por cada pecado y nos encontraremos en el balance final con un número tal de años que exceda al de una vida ordinaria.

Era natural que también la penitencia tarifada se encarrilara pronto por la vía de las reformas. A ello contribuyen diversas causas:

- a. — la situación de los moribundos con quienes se tiende a reducir lo más posible sus exigencias.
- b. — el hecho de que las diversas familias penitenciales no coincidían en las penitencias que asignaban a cada pecado, siendo unos más benignos que otros.
- c. — la acumulación de una cantidad increíble de años de penitencia sobre el pecador que había incurrido en varios y graves pecados, exigía establecer ciertas equivalencias, si querían impedir que el penitente cayera en el desaliento. Estas equivalencias consistían en suplir la cantidad de años y obras penitenciales con un menor número de años y obras penitenciales pero más intensas, como las «*triduanae*».

Primeramente las equivalencias y redenciones quedaban restringidas a los casos de necesidad bien por enfermedad que le impedían los ayunos prolongados o bien por proximidad de la muerte. En estos casos podría redimir sus prolongados años de ayuno penitencial mediante obras de misericordia, donaciones a la Iglesia o a los pobres, etc. Además en este primer período de las «redenciones» quedaba sometido al obispo o sacerdote si había lugar o no ella y concretamente cuál debía escoger.

Posteriormente se daban a conocer distintas equivalencias de penitencias en los mismos penitenciales y entre ellas escogía libremente el penitente mismo sin intervención del ministro de la penitencia¹²².

122. Todos y cada uno de los puntos indicados en el texto pueden comprobarse en las obras especializadas en el estudio de los penitenciales, limitándome a indicar dos obras fundamentales: F. W. H. WASERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländische Kirche nebs einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle 1851; H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, Düsseldorf 1958. También quiero recordar un interesante artículo "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholische Theologie* 30 (1873) 204-227.

Z. HERRERO.

(Continuará).

La Iglesia y los cristianos, sacramento del mundo

A. EL CRISTIANO EN SU CRISTIANISMO

Lo que caracteriza, sacralizando al mundo, al cristianismo no es su doctrina, sino el autor de esa doctrina. O mejor y más claro. Lo peculiar del cristianismo, y que ninguna religión anterior o posterior tuvo ni ha tenido, es el hecho real e histórico de que Dios mismo se plantó en nuestro orden humano o si se quiere, en medio de nuestro desorden terreno y humano.

San Agustín dice que Dios se hizo hombre para que el hombre fuera Dios. Dios se hizo carne y hueso de hombre; y vivió a lo hombre. Ese Dios que no cabe en la estructura del mundo, sino que la trasciende, ha bajado hasta nosotros y tomó forma de criatura humana. Pero, por eso mismo, por trascender nuestras estructuras creadas, fue posible su descenso a la llanura en que pululan los hombres. Y ha entrado en ella, permaneciendo sólo al margen de una única cualidad humana, ajeno al pecado. En lo demás idéntico a los demás seres humanos.

Así, Cristo, el Cristo objeto de nuestra religión, entró en nuestra historia, y es historia estupenda de la humanidad. Más aún: es el que da sentido e intencionalidad a todo lo largo y ancho de la existencia de la humanidad.

Cristo se presenta al mundo como arranque, medio y fin de un profundo misterio, que, asentándose en el tiempo, lo sobrepasa y explica. Ese misterio es el plan de salvación, que Dios se formó desde el primer atisbo de desorden original y originario en el mundo. En cada acto - pensamiento - palabra de Cristo - Historia - Hombre - Dios ha realizado un gesto de salvación - reparación - redención. Porque este

Cristo-Hombre, al ser al mismo tiempo Dios, todos sus actos humanos se realizaban desde la perspectiva divina de salvación, y tenían algo más que una pura cualidad humana de acción y de mérito.

Esto es lo maravilloso de Cristo, que, estando sobre el tiempo y por encima de la historia, se implanta en el tiempo y se hace también historia, hasta tal punto que sólo El la explica y solamente El la concluye. Luego al ser Cristo Dios y Hombre, todos sus actos se realizan dentro de la perspectiva temporal del gran plan divino de salvación. Este es el misterio, o la revelación de Dios en la historia humana.

El misterio de Cristo no es que trate de explicar o conciliar las esperanzas terrenas con las ultratelúricas, sino de manifestar una doble intencionalidad de perspectiva en la que todo el hombre-humanidad queda inserto en el marco de su propia historia. Y dentro de esa historia humana es donde se realiza el reino de Dios. Así *estar-en-el-mundo*, en donde el hombre es el colorante y el realizante de valores humanos, recibe un sentido profundo y último en el estar-en-Cristo.

De esta manera, el hombre, siendo un ser que peregrina y va, que evoluciona y adelanta, llega por este progreso material y espiritual a poseerse espiritual y humanamente; y es así también cómo llega a realizar plenamente su propio ser en todas sus dimensiones.

Ser cristiano, por tanto, no es una manera de estar-en-el-mundo que se oponga a otras formas de vida y pensamiento. Es más bien una dimensión de largura y anchura, que engloba a todas las otras dimensiones —verticales u horizontales—, que contengan valores humanos o suprahumanos. Porque, vivida profundamente en Dios, la existencia humana camina hacia un nuevo misterio, y progresa hacia una realidad eterna en la salvación. Camina hacia el reino definitivo de Dios, manifestación final de su amor en el plan divino salvífico.

Lo terreno, por tanto, no es un nuevo paso a la eternidad; es algo más: la base y progreso hacia una realidad eterna en el plan de Dios en la salvación total de la humanidad. Para quien vive en, por y para Cristo lo terreno adquiere una real permanencia, convirtiéndose en el elemento fermentativo de eternidad, o en un ambiente cultural y cultural celestial. Y el cristiano sabe muy bien, que, por lo mismo, nuestra vida en Cristo no será plenamente humana y espiritual más que encaminándola por una escatología, en la que vamos creciendo y amasándonos espiritualmente; y de ese modo también los cielos y la tierra

van dirigidos hacia esos «nuevos cielos y a esa tierra nueva». Todo eso lo vamos ya preparando en este mundo-historia. No sólo se salvará el alma; tiene que salvarse todo el conjunto nuestro personal, porque somos personas a través de alma y cuerpo. El alma sólo existe como subjetividad encarnada y en cuanto mantiene una relación con el mundo material dentro de la acorporeidad y por medio de ella. Tiene que salvarse todo el conjunto; de lo contrario, aun si se tratara de una redención simplemente religiosa, sería inacabada e incompleta; no sería una redención del hombre. Porque el hombre lo es en cuerpo y alma; todo junto forma la persona; y la persona es lo que se salva.

El estar-en-el-mundo no significa vivir a ciegas, sino en un medio apto en que yo pueda desarrollar libremente mi capacidad humana. Yo soy un ser que busca, que camina a tientas probando y reprobando, que no estoy conducido por un instinto infalible y natural. Tengo que plantificarme en mi situación, hacerme yo mismo la vida en medio de la circunstancia, a la que tengo que dominar. Y en todo este mi obrar dudo y titubeo, cambio de postura para insertarme en la que me es auténticamente mía. El riesgo y el fracaso forman parte de mi condición. Y todo esto de este estar-en-Cristo, porque esto no me cambia de condición; pero sí que me ayuda en el camino. La responsabilidad del riesgo y del desastre radica en el hecho fundamental de que soy hombre. Y esto explica mi fracaso y victoria, cuando salgo triunfante del riesgo y del conflicto.

Cristo, con su muerte y resurrección triunfó de esta situación humana; pero las consecuencias socio-humanas y materiales siguen pesando sobre el estado nuevo de vida en el cristiano. Y el pecado subsiste en el mundo como una peste que avanza.

La ciudad de Dios y la ciudad del mundo se entrecruzan y abocan muchas veces en el choque de fuerzas. Pero siempre hay dos movimientos humanos, aun en cultura, el avance de progreso y el destructivo o de retroceso, y los dos entremezclados. El pecado prolifera como un cáncer profundo y sordo; pero también la virtud adquiere un progreso notable en todas las esferas y estructuras mundanas. Y a veces los hombres se sienten desbordados por la situación de estos dos tirantes; y parece que la comunidad de los santos fuera arrastrada a la catástrofe; y esto desde siempre. Porque la armonía entre hombre y gracia se realiza a costa de dolorosos esfuerzos y de constantes conflictos. Pero siempre el reino de Dios sigue en avance incesante, con

la alegría del que se siente conducido por la mano paternal de Dios hacia su reino de justicia y de paz.

Nuestro *estar-en-el-mundo* nunca tiene que estar en contraposición con el otro nuestro *estar-en-Cristo*. Las dos situaciones tienen que conjugarse en la armonía de la redención dentro de la gracia.

San Pablo insiste en que pongamos atención a este doble problema: elección y no elección, los de dentro y los de fuera, los *vocati* y los demás¹. Los *vocati*, los cristianos llamados escogen en Cristo vivir en el mundo; pero no pertenecen al mundo²; pero el peligro de dejarse seducir por él aún subsiste para todos y cada uno de los *vocati*. San Juan da el grito de alarma: «No améis al mundo, ni lo que hay en él»³.

La hora definitiva de salvación no ha sonado aún. Y aún en el mundo tiene que hacerse. «Aún no se ha manifestado lo que seremos»⁴. La hora se hará final con la llegada-aparición del Redentor en su manifestación gloriosa al fin del tiempo-historia. La parusía, la vuelta triunfante de Cristo al mundo será el comienzo de la salvación definitiva, y el comienzo real del reino de Dios.

Luego aún nuestra salvación es objeto de esperanza⁵. Luego también las oportunidades de salvación para el hombre se encuentran dentro de este misterio histórico de Cristo. Y mientras esta parusía no se realice, nuestra redención sigue inacabada dentro del marco temporal de su aplicación a la historia humana. Aún seguirá la humanidad con su humanismo peregrinante, en intensa tensión escatológica. Luego tenemos que ganarnos la salvación a pulso, no cediendo terreno, sino avanzando por el llano y por las quebradas, en derechura al Padre, y palmo a palmo sin perder ninguna posición.

El hecho de la creación —de mi propia creación, en donde Dios se manifiesta en su amor hacia mí— no es más que el comienzo del único plan divino de salvación hacia mí. Al concederme su gracia, no corrige mi creación, la continúa y acrecienta. Y esto que siento y afirmo en mí, sucede en todos y en cada uno de los hombres. Y si en todo

1. Rom. 8, 34

2. Jn. 15, 19

3. 1 Jn. 2, 15

4. 1 Jn. 3, 2

5. Rom. 8, 24

y por todas partes va sintiendo el hombre esta revelación-amor de Dios, lógico es aceptarla sin condiciones, porque ahí está su progreso, su cultura, su arte, su ciencia, su economía y su política humana.

Al aceptar la salvación, parte del hombre una espontánea acción de gracias, como consecuencia de una entrega sin límites a la voluntad salvífica de Dios. Y en esta aceptación va implícita la disponibilidad nuestra para con el amor del Padre, y el reconocimiento de la superioridad absoluta de Dios y de nuestra dependencia en orden a la salvación. Esta humildad humana y evangélica se convierte en orgullo, en timbre de gloria: ¡soy hijo de Dios, y Dios es mi Padre bondadoso!

Una objeción. ¿Entonces el mal, eso que impide llevar a cabo el plan divino de salvación? El mal no lo hizo Dios; es incapaz de hacerlo porque si lo hubiera lanzado al mundo, Dios no sería Dios. El mal lo hizo, lo hace, lo hará siempre la voluntad humana en rebeldía con Dios. Más aún: incluso la muerte de Cristo es obra de la libertad y del pecado del hombre.

Si hasta podemos afirmar que el pecado-mal reina en el mundo, también podemos decir que hay una porción inmensa en la que reina a plenitud el amor: la Iglesia. «Cristo amó a su Iglesia y se entregó El mismo por ella, con el fin de santificarla y purificándola con el bautismo del agua con la palabra que la acompaña, para presentar ante sí mismo esta su Iglesia gloriosa sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada»⁶.

B. EL CRISTIANISMO Y LA IGLESIA, SIGNOS DE SALVACIÓN

La gracia de la salvación es en realidad una gracia redentora, que ampara, protege y libera al hombre del mal. Aun el fracaso relativo que viene del mal, lo mismo que el triunfo del mal, pueden quedar encuadrados y transformados por el amor creador y redentor de Dios en instrumentos de gracia, y siempre en campo de redención humana, o en aplicación de los méritos de Cristo-Redentor a los hombres. La energía del plan de salvación de Dios está en que siempre está por en-

6. Ef. 5, 25-27.

cima de todos los fracasos y estragos que pueda introducir en él la libertad humana.

Es lo que hizo Cristo en medio de una masa empeccada y condenada a la miseria, al sufrimiento, a la muerte: romper el aguijón de la muerte y del pecado. Entonces el poder del pecado quedó convertido en posibilidad de salvación. Y si la muerte de Cristo a los ojos de los hombres fue un crimen, un deicidio, para el propio Jesús fue un abandono lleno de amor, humildad y obediencia en las manos del Padre. La victoria aparente de las fuerzas del mal y el fracaso aparente del mismo Cristo, en realidad fueron para El y para la humanidad entera un triunfo definitivo sobre el pecado y la misma muerte.

Luego, a veces también y según los planes de Dios, el fracaso relativo en el bien, tiene un valor salvífico, porque, de rebote, nos coloca en más intimidad con Dios. Bien claro lo dice San Agustín: «hasta el final de los tiempos la Iglesia prosigue su peregrinación en medio de las persecuciones (de las potencias del mal) del mundo y de los enemigos de Dios».

La gran capacidad del hombre es sentirse en disposición de aceptar, de recibir la gracia de la cruz, porque ésta se introduce dentro del vacío de sí para una plenitud de Dios, con lo que el hombre cobra bríos para una formidable audacia de construcción propia y de edificación para los demás. Esta gracia de la cruz-redención nos coloca en la disponibilidad para el trabajo heroico de humanización-divinización del mundo. Esta es una responsabilidad que el cristiano echó sobre sí mismo el día de su bautismo y que reafirmó en el sacramento de su confirmación. Si como hombre, con su humanismo, ya siente la responsabilidad de responder por su hermano, como cristiano, con su cristianismo, se compromete con él a hacer de redentor.

Como hombre se da cuenta que el mundo está al borde del caos. Y como cristiano sabe que el mundo todavía puede ser salvado; y a salvarlo dedica todo el fondo de sus energías humanas, sabiendo que no trabaja sólo por el mundo sino que con él trabajan también todos los cristianos de la Iglesia, y Cristo mismo, que empeñó su palabra y se quedó con el cristiano hasta el final de los tiempos. Con Cristo y por Cristo el cristiano hará del mundo un nuevo cosmos, un orden nuevo dentro de una belleza eterna. Y sabe, además, el cristiano que él tiene un centro de donde partirá hacia la salvación del mundo: Cris-

to-Sacrificio-y-Sacrificador, Cristo-Víctima es el lugar-centro de donde brota el orden de la nueva creación. Puesto que Cristo ha sido crucificado en beneficio de todos y de todo; y en todas las cosas imprimió la señal de su cruz, que será también el signo de todo el mundo, cuando todo vuelva a Cristo, en la magna recapitulación de que nos habla San Pablo ⁷.

La Iglesia, como depositaria del *sacramentum mundi*, Iglesia de Cristo, al realizar en el mundo la gracia, al mismo tiempo hace ver al mundo que el nombre de Dios —*ehyeh asher ehyeh*— está impreso y vivo en la existencia humana ante el mundo. Por eso, las palabras del Concilio Vaticano II: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la humanidad de todo el género humano ⁸.

Como depositaria de la gracia y como administradora de la misma, ella se convierte a la vez en sacramento del mundo. Porque ella es el instrumento de unión-unidad-unificación, signo de comunión de toda la humanidad con el Dios vivo. Porque ella es la unidad de los hombres que viven en comunión con Dios, que es la vida, que es *El que es*.

Pero hay que tener en cuenta que un sacramento no es sólo signo-símbolo de algo; el sacramento es también realización, señal y signo que realiza-opera. Y como sacramento realiza y obra la unidad, la paz, la justicia de Dios entre los hombres. Es acción unificadora y santificante y santificadora de Dios en este mundo. Y si se nos apura un poco hasta diríamos que es la forma visible de Dios santificando en el mundo. Siendo signo, es al mismo tiempo presencia manifiesta de una comunión ya realizada entre los hombres a través de una *metanoia* íntima y radical, indicadora también de unión vital con el Padre a través de Cristo y por la gracia del Espíritu Santo.

Así, la Iglesia es fundamento de la realidad de la salvación entre los hombres. Si es signo, es también realidad; y, por serlo, es también mediación, porque en ella signo y mediación forman un todo uno en su presencia sacramentaria. Como sacramento, la Iglesia vive y hace vivir en anticipo esa salvación, aunque sin darse en ella la forma con-

7. Ef. 1, 10

8. *Lumen Gentium*, I, 1

creta y definitiva, que sólo puede tener cuando la salvación llegue al ápice y consumación al final del tiempo-historia.

Un hombre, intensamente hermano y humano, Cristo-Jesús, dió el sí fecundo al Padre; y El que es el sí o amén operante de Dios⁹, dejó su propia misión humano-divina en la Iglesia; y la Iglesia manifiesta constantemente la santificación progresiva del mundo, como realidad humana, por medio también de su sí constante. Y esta santificación del mundo se va insertando y manifestando en la historia profana bajo la forma maravillosa de una historia de amor humano-divina de Cristo al mundo.

Si la Iglesia tiene esta misión de presencia al mundo, si ella representa-significa el sí del hombre, de cada hombre a Dios, defraudar este sí de cada uno, que por cada uno da la Iglesia, es alejarse de la misión humana individual-personal por un no culpable a Dios. Rehúsar a Jesús es renunciar a la Iglesia; y renunciar a la Iglesia es colocarse fuera del alcance de la salvación, porque es renegar del autor de la misma; es también decirse un no a sí mismo y al mundo.

Orientarse a los demás es ya colocarse del lado de Cristo-Hermano-Hombre, es aceptar el mensaje de salvación evangélica que la Iglesia, enseña y propaga, es pertenecer a la Iglesia, es insertarse en Dios. Porque el pertenecer a la Iglesia entraña una voluntad operante, un querer cambiar la faz del mundo, un hacer por cambiar la faz del mundo para una comunión de amor entre los hombres en Cristo. Es que en el fondo de cada hombre existe una dosis de fe escatológica, que hay que ir suscitando y avivando en cada momento, y que a cada hombre va dando la consciencia de una voluntad decidida de desarrollo en el mundo y del mundo.

Con la llegada de Cristo no se cumplió ya todo. Falta lo de la parte humana, la de cada hombre, la de cada mujer: el insertarse cada uno en la salvación que El regaló a la humanidad. Si Cristo es la promesa-acabada-cumplida, es una promesa que lo renovará todo. Pero a nosotros nos toca hacerla realidad en nuestra intimidad humana y en la intimidad de los demás. Cristo ya dió lo que tenía que dar, se dió plenamente a Sí mismo. De nuestra parte queda aceptar la donación y hacerla entrar en nosotros.

9. 2 Cor. 1, 20

«Puede ser que al hombre de hoy le resulte más difícil descubrir la presencia de Dios en el mundo; sin embargo, la preocupación mayor por asegurar a los demás, sean los que sean, sus oportunidades en la vida, y la repulsa cada vez mayor, inspirada en un sí radical al hombre, de toda forma de discriminación y de degradación constituyen indudablemente una confesión anónima del sí de Dios al hombre: una glorificación de su nombre. Por eso, incluso en nuestro mundo ateo, Dios está, quizá, más cercano que nunca»¹⁰.

Pero como Dios se muestra en presencia arropada, la Iglesia destapa a Dios, señalando dónde se le puede encontrar, cómo tiene el hombre que encontrarlo - descubrirlo. Y lo lleva a la fuente misma, lo conduce a Cristo, diciéndole que El es Dios, que El es su Hermano, y que cada hombre es hermano de Cristo, que cada hombre, por eso, es en cierto modo otro Cristo y otro Dios, que el hombre es un dios creado, y que Dios mora en él en las formas de bien, verdad, belleza, justicia, paz, felicidad... Pero el hombre, por su modo actual de ser tiene, frente a la fe, una posibilidad atea, que explica su situación ambigua de cara a Dios. La Iglesia trata de *desenmascarar* a Dios y de sacar al hombre esa posición de ateísmo, indicándole dónde y cómo está Dios. Lo demás tiene que hacerlo él solo: darse a Dios. Y si no se da, es que algo podrido oculta en su corazón, algo que le tapona la vista, porque a Dios sólo se va de rodillas y con los ojos limpios. ¡Dichosos los limpios de corazón y de ojos!

Y ahora una pregunta: ¿qué hacemos los que somos Iglesia para limpiar el corazón de los que lo tienen podrido y para limpiar los ojos de los que los tiene cegados? ¿Qué haces tú, obispo, que tienes la plenitud del sacerdocio y que, por lo mismo, estás más lleno —o debes estarlo— de Dios y de su Espíritu? ¿Qué haces tú, sacerdote, depositario de la gracia sacramental y del misterio de la palabra? ¿Qué haces tú, seglar, que eres tan Iglesia como el papa, los obispos y los sacerdotes? ¿Qué haces por tu hermano de corazón enfermo, por tu hermano que tiene la ceguera de los ojos? ¿No os dáis cuenta todos que en vuestras manos está la Iglesia para hacerla caminar y para hacer con ella realidad la salvación de Dios en el plano humano de cada hombre? Nos quejamos del ateísmo moderno, del indiferentismo de nuestra época, ¿y qué hacemos por desterrarlos? Sólo se necesita un

10. E. SCHILLEBEECKX *El mundo y la Iglesia*, (Salamanca 1969), 204

poco más de fe y algo más de caridad, que lo demás lo está ya poniendo Dios.

Por más que la Iglesia diga y haga en la voz de sus pastores, por más decisiones conciliares sobre la estructura y funcionamiento de la Iglesia que se nos den, si nosotros no las hacemos caminar, ahí se quedan todas, y la Iglesia no marcha todo lo aprisa que debe hacerlo. Lo que cuenta para agrandar el reino de Dios somos nosotros, nosotros los del reino. Y si los de dentro no empujamos, la máquina no anda; y los demás se quedan fríos. Lo que debemos hacer para comenzar es pensar y obrar creyendo que la Iglesia es el mundo y que el mundo es Iglesia. Por eso, los que somos Iglesia vivimos nuestro ser-cristiano en el mundo; y nuestra salvación y la de los otros se realiza sólo dentro de nuestro mundo humano.

El punto más fundamental de la fe —después de la creencia en Dios— es el plan divino de salvación, por el que Dios mismo se nos revela y regala en Jesucristo de manera gratuita y absoluta. Y Cristo se convierte así en la única comunicación graciosa, o proximidad absoluta del misterio divino. A través de Cristo se nos manifiestan y regalan nuestras más profundas posibilidades a lo largo de nuestra existencia humana. Más aún: sólo a través de Cristo se nos hacen más claras y más fácilmente comprensibles. Así, la vida de gracia sólo a través de Cristo se puede conseguir y aumentar. Hasta nuestra propia historia humana profana —historia-tiempo de la humanidad—, conservando su expresión humana, queda encuadrada en el ritmo de lo divino, impregnada por la presencia absoluta y gratuita del misterio de Dios en su amor infinito y desinteresado.

El cristianismo-Iglesia no hace más que desvelar este misterio y sacar todas las consecuencias que de él se derivan, a través de la claridad de la verdad que emana de Cristo-Dios. En esta proximidad de Dios al hombre, a través de Cristo, la Iglesia enseña y propaga todo lo suyo doctrinal, desde la Trinidad y Encarnación, hasta la vida de gracia en cada cristiano-Iglesia.

Siendo la misma Iglesia suceso-revelación, como tal se planta en la historia profana del mundo y del hombre-individuo. Es también la Iglesia, por lo mismo, proximidad de Dios al hombre y del hombre a Dios. El verdadero cristiano-Iglesia es el hombre que piensa y obra en la proximidad gratuita y absoluta de Dios en Cristo y por su vida

se acepta envuelto por la gracia de Dios. No nos engañemos nunca: sólo desde el mundo de los hombres —en donde vive la Iglesia—, sólo ahí es donde estamos unidos al Dios vivo. Así, el mundo, aun conservando su forma profana, con sus leyes y estructuras humanas, con su finalidad propia, es campo de acción y santificación, porque todo él está inmerso en Dios por Cristo, dentro de la presencia del misterio profundo de su amor. Luego yo tengo que humanizar el mundo, santificándolo, a través de mi santidad propia, que se realizará dentro del mundo mismo. El mundo se me ha confiado a mí para incorporarlo en Cristo y entregarlo al Padre en desarrollo, haciendo de él con el testimonio de mi acción cristiana y santa una morada humana digna al servicio de cada hombre y de cada mujer.

Pero tampoco debemos pecar de angelismo o de un irenismo infantil. El mundo está tocado, manchado, en pecado. Y como tal debemos tomarlo, para lavarlo y presentarlo bien limpio al Padre en la parte que a nosotros nos corresponde actuar. Si está sellado de contingencia y caducidad, yo debo tomar consciencia de él al hacerlo progresar hacia el desarrollo y felicidad. La construcción del mundo y mis posibilidades de ennoblecerlo son limitadas y finitas, y las cosas participan de ambigüedad en lo que es humano y material. Y siendo el mundo un no-Dios, una criatura, es una secularidad dentro de la historia, una discurrencia en el tiempo-historia.

No perdamos de vista una cosa. El mundo —volvemos a repetirlo— es contingencia, versatilidad, posibilidad. Y dentro de esta cualidad de movilidad y transitoriedad, el hombre, que también está tocado de lo mismo, tiene que sudar y trabajar en un mundo así de contingente. Luego sus obras y su esfuerzo estarán atravesadas de la finitud y ambigüedad de todo lo material. Esto significa que el hombre, colocado en el centro del mundo, tiene que hacerlo caminar hacia Dios, Verdad pura, Bondad permanente y Bien absoluto, para hacer realidad la recapitulación de todo en Cristo¹¹.

En este intento humano se da una expresión-abertura y significado de comunión entre el hombre y Dios. Y la Iglesia, como institución salvífica y sacramento de santificación-salvación, es la comprensión sagrada de esta comunión humano-divina. Pero tengamos

11. Ef. 1, 10

en cuenta que la Iglesia, en su relación con el mundo, no es algo ajeno a la realidad mundana. Compuesta por hombres del mundo, es el mismo hombre y el mundo mismo en unión con el Dios vivo. Luego el concepto *eclesial* y el concepto *mundano* son dos extremos que llegan a unirse y completarse en Cristo, a través del hombre-mundo-Iglesia. Por eso, la Iglesia no es ajena al mundo, como tampoco el mundo es extraño a la Iglesia. Es el hombre-Iglesia quien tiene que humanizar-divinizar al mundo, humanizándose-divinizándose más a sí mismo. El mundo es tierra a santificar; y es el hombre-Iglesia quien debe hacerlo.

Para esto hay que tomar el ejemplo de Dios creador, para quien las criaturas son *asumidad*, luego de creadas, en su amor. Es en el acto de la creación en donde se constituyen en seres reales terrenos y en donde son asumidas en la intimidad de Dios salvador. Dejarlas, sería ponerlas en la indiferencia de Dios; sería abandonarlas; y Dios las ama; y porque las ama, las sube hasta El. Lo mismo el hombre. Si se le plantó en el mundo para reinar sobre él, no debe dejar solo al mundo. Su reinado se comprende sólo en el servicio y servicio de amor fecundo y fecundante. Hacer que marche-progrese el mundo hacia su desarrollo, es tomarlo, subirlo-asumirlo, santificándolo. Y cuando lo santifica, el hombre se humaniza y humaniza al mundo. Y santificarlo-humanizarlo es igual que introducirlo en el misterio de Cristo, que lo redimió.

C. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE SALVACIÓN

Para la humanidad-sociedad lo que cuenta a la hora de buscar la unidad, su unidad formal, no puede serlo de origen antropológico, tiene que basarse en una comunidad de personas, en la que el sentimiento-racionalidad realice la comunión. Esta comunión sólo se logrará partiendo de los valores humanos auténticos, que son los únicos capaces de fundar la comunidad. Lo que equivale a afirmar que la unidad específica de la humanidad es la misma de vocación y destino. Y esta vocación-destino se expresa radicalmente en la comunión de todos los hombres dentro de la humanidad.

La revelación divina viene a constatar que esta tarea de realizar la comunión entre todos los hombres es una respuesta a la interven-

ción gratuita y amorosa de Dios. Esta *koinonía* humana —comunidad de sentimientos para llegar a la comunión de haberes— es un don de Dios. Porque al comunicarse Dios de una manera absoluta, asimismo se revela como valor vital más elevado y más profundo; y al mismo tiempo descorre a los hombres el velo para encontrarse a sí mismos como valor: les anuncia el contenido sobrenatural de que ellos son *pueblo de Dios*. Por el don de la creación y, más en concreto, por el don de la gracia-redención, la humanidad se hace más pueblo suyo que antes. Por eso, la comunión-unidad que Dios quiere es la *Comunión de los Santos*.

Pero esta Comunión de los Santos tiene que tener un centro, un medio, o un *dentro-de-nosotros*, que se convierta en el medio escogido por Dios para realizar la *gran-asamblea-comunidad* de los dispersos y de los centrados en un núcleo que se llame y sea realmente pueblo de Dios. Luego, la forma con que Dios realiza la comunidad entre los hombres es la de una mediación representativa: por un solo hombre, llamado y seleccionado entre los demás para ese fin, para la salvación de todos. La función representativa de ese hombre —Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Israel, el rey, el Hijo del Hombre— tiene un papel especial, personal, en el Antiguo y Nuevo Testamento.

De hecho, Abrahán se siente claramente en selección, y responde a la llamada de Dios para ser padre-salvación de muchos pueblos. Moisés dentro del pueblo hebreo tiene conciencia de esa misma responsabilidad de representación y selección, aunque concretada a un clan o pueblo-nación. Más tarde, de una manera titubeante o en claridad, cada profeta, cada rey, cada sumo sacerdote, dentro de Israel, tiene y siente la misma vocación, y responde débilmente o al tope a la llamada de Dios. Y todos, aun los más nacionalistas hebreos, sienten ansias de salvación ecuménica. Bien claro aparece este deseo en los últimos profetas, sobre todo en los posteriores a la cautividad de Babilonia. Y esto a partir ya de Isaías.

Esta idea de mediación-salvación demuestra que los hombres son insuficientes para sí mismos, que son dependencia unos de otros; y al conceder Dios su salvación universal expresa esta condición de comunidad humana. La salvación de los hombres se realizará según el plan de Dios, sólo y únicamente a través y por medio de los hom-

bres. San Pablo expresa esta salvación *horizontalmente*¹², que viene hacia los hombres *verticalmente*: de Dios al hombre, a toda la humanidad. Esta salvación, vertical por parte de Dios y horizontal en favor de todos los hombres, sugiere una radicalidad soteriológica para los hermanos y dentro de los hermanos, a través de un servicio de fraternidad de hermano a hermano; pero siempre gracias a una elección divina. Al principio será escogido Israel-pueblo-nación¹³; y al final ya será el Mesías, un solo hombre, el Hijo del Hombre, Hijo de Dios en nombre de toda la comunidad humana.

Para nosotros-cristianos Jesús no es sólo «uno entre nosotros». Representa a Israel-humanidad, de una manera propia y más profunda que en la doctrina veterotestamentaria, porque es el Hijo del Padre de forma única y apropiada, que se hace hombre entre hombres y «seleccionado de entre los hombres»¹⁴, y «nacido de mujer»¹⁵. Está al servicio fraternal de los hombres. Por eso, «la gran asamblea de todos alrededor de Dios»¹⁶ se convierte, en Cristo y por Cristo, en una comunión recíproca de los hombres alrededor de Cristo, en una palabra, en la Iglesia-pueblo-de-Dios¹⁷. Es decir, la humanidad dispersa se agrupa en comunidad, en humanidad redimida en Cristo¹⁸, fundada en el hombre escatológico¹⁹, que es espíritu vivificante, es decir, no solamente un hombre, sino un hombre que se convierte en vida y que da vida abundantemente a los demás²⁰.

Luego, el hecho histórico más importante para la humanidad es la presencia en el mundo del Mediador-Redentor-Mesías-Cristo-Jesús. Porque el hecho de la salvación de Dios para la humanidad, no dejando de ser un gesto divino y sobrenatural, encaja perfectamente en la historia de los hombres. Porque esta voluntad divina se ha manifestado en el seno de la historia mediante la redención real y «objetiva», a través de la vida, pasión, muerte, resurrección y doctri-

12. "El primogénito de una muchedumbre de hermanos" (Rom. 8, 29). "Mi hijo primogénito" Ex 4, 22

13. 1 Sam. 7, 14; Sal. 2, 7

14. Hebr. 5, 1

15. Gál. 4, 4

16. «τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ» (1 Cor. 11, 22)

17. αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ (Rom. 16, 16)

18. Ef. 1, 10.

19. En el ἕκτος Ἀδάμ (1 Cor. 15, 45)

20. Jn. 10, 10

na de Jesucristo-Mesías, quien, apareciendo en la historia, es «uno entre nosotros», y que a nosotros representa ante el Padre. Así se ha formado la unidad en la humanidad; y la humanidad ha penetrado en el Padre, a través de la sangre redentora del que es «uno entre nosotros», uno mejor que nosotros y hermano de nosotros. Desde este nuevo gesto redentor de Cristo, la historia humana ha quedado consagrada por el Padre, por el hecho de que el Padre ha sentado a su derecha al Jesús-Humillado-Resucitado-Redentor, glorificándolo en su humanidad y coronándolo «Hijo de Dios en poder»²¹.

Así, Cristo se convierte en el principio y fin, alfa y omega de la historia humana en su plenitud²². Y esto no sólo por su condición supra-histórica, o anhistórica, o supra-terrena, o trascendente a la historia, sino por ser Cristo historia humana, ser-hombre-histórico, que ha entrado en ella en la plenitud de los tiempos. En Cristo ya llegó la historia a su madurez, y alcanzó ya su realización definitiva y de una manera que durará por toda la eternidad. Jesús es el prototipo de nuestra historia humana, y por ser el primogénito entre los hombres, la historia ha entrado ya en la gloria. Por eso, traspasando El nuestra experiencia, es el sentido primero y último de nuestra historia, y es la explicación-clave de la misma. Por lo que San Agustín divide los sucesos humanos en dos grandes apartados: «anteriora Christi y posteriora Christi», antes y después de Cristo.

En realidad, Cristo ha dado un sentido nuevo a la historia en el marco inmanente de su humanidad y de nuestra humanidad. Pero si esto es muy cierto, hay una fuerte relación entre reunión-unidad humanidad y esa otra unidad-humanidad-Iglesia, que es humanidad renovada en Cristo y por Cristo. Y si esta distancia se considera desde dentro de esa «Iglesia de Cristo», la unidad-humanidad simple casi aparece disgregada, y casi no se ven más que individuos, a lo sumo, grupos aislados casi sin conexión unos con otros. Porque es en la Iglesia-reino en donde por y a través de la gracia-uni6n-santificaci6n, gracia que justifica y santifica y unifica en comuni6n, se realiza la fraternidad humana por la implantaci6n de Cristo en cada uno por la aceptaci6n de la fe y el bautismo. Cuando un hombre entra a la Iglesia, la victoria de la gracia se convierte en un hecho objetivo e histó-

21. Rom. 1, 4

22. Apoc. 1, 8; 21, 6

rico. Esta misma entrada a la Iglesia indica la gran *distensión-tensión* dialéctica entre Iglesia y humanidad.

Pero, ¿es que la humanidad no ha sido ya redimida? Sí, lo ha sido y sobreabundantemente. Pero, lo que ocurre es que, si Cristo ha puesto ya por su parte su todo infinito, aún le queda a la humanidad, por la suya, lo que ella tiene que realizar: aceptar ese todo-infinito-mensaje de Cristo al mundo. Y mientras no se realice este gesto humano, propio de la humanidad y exclusivo de ella, la redención-reunión-comunión plena no se conseguirá en el tiempo-historia.

Puede ocurrir que alguien pregunte: ¿pero, es que Cristo no intentaría introducir esta distinción entre Iglesia y humanidad, es decir, formar una porción de seleccionados y otra de no-escogidos? Porque la Iglesia, a primera vista, parece un pueblo de elección. Bueno, vamos por partes. En primer lugar, Cristo no trató nunca de hacer un grupo aparte en la humanidad con su Iglesia, una comunidad particular en medio del mundo. En su predicación no quiso reunir sólo un «resto», sino agrupar a todo Israel, para hacer con él el nuevo pueblo-reino de Dios. Si hubiera intentado lo contrario, su mensaje, intención y voluntad hubiera sido contrario a la del Padre en el plan universal de salvación. Si la salvación se ofreció primeramente a Israel, éste sólo fue un canal de donde partiría para toda la humanidad. A pesar de esto, Israel, en su totalidad, no aceptó la predicación pública del Mesías-Jesús. Y no sólo no la aceptó, sino que persiguió a muerte a Maestro y discípulos. Sólo cuando la oposición se abrió, y ya Cristo no podía aparecer en público es cuando Jesús se dirige al rebañito, a ese reducido grupo de discípulos en donde y con quienes construiría su Iglesia sobre la roca-firme-Pedro²³. Y después de la resurrección es cuando ese grupo se constituye en reunión-Iglesia-de-Cristo, comunidad histórica visible en unión con Cristo-Cabeza-Firmeza.

Bajo el punto de vista de la humanidad, la muerte de Cristo significa un gesto de repulsa de la humanidad misma: en el sanedrín, por parte judía, y en Pilato, por parte de la gentilidad, e incluso por parte de la primera cristiandad en Pedro y en los otros discípulos, que abandonan al Maestro a su suerte fatal. Jesús en su sacrificio está solo, aplastado por la humanidad, solo en acto de servicio al Padre y a la humanidad, que reniega de El.

23. Mat. 16, 18-19; Jn. 21, 15-17.

Esta muerte, si en realidad significa acercamiento al Padre y descenso de la gracia-redención, bajo el punto de vista humano, es también ausencia de Cristo, exigida, no por El, sino por la humanidad. La humanidad ha rechazado la Víctima, renegó de Cristo y acabó con El en el patíbulo: ruptura definitiva de la alianza de gracia. La humanidad, al renegar de Cristo ha rechazado «la venida del reino» a este mundo, y con ello la alejó de la comunidad humana. «Es cierto que toda muerte lleva consigo —dice Schillebeeckx— una ausencia corporal, la ruptura de las relaciones humanas con el difunto. Pero aquí se trata de la muerte de aquél que era el único capaz de traer salvación»²⁴.

D. LA IGLESIA, REALIDAD DE SALVACIÓN

Para San Agustín está muy clara la presencia de Cristo-Iglesia o de la Iglesia-Cristo en el mundo, desde el comienzo del tiempo-historia. La Iglesia es tan antigua como el mundo, esa Iglesia que conocemos; porque la Iglesia está presente en el paganismo religioso; es precristiana en Israel, pueblo escogido, y es manifestación de Cristo como Iglesia de primogénitos²⁵. Para San Agustín el reino de Dios tiene un desarrollo ascendente en la Iglesia, porque ella está presente en la vida y en la actividad de la humanidad religiosa²⁶.

En el paganismo hay una consciencia de rectitud hacia lo sobrenatural; se *presiente* de una manera vaga la presencia de un Dios redentor, en quien hay interés por la salvación de cada hombre. Pero este sentir humano no fluye en claridad hacia una gracia liberante-actual, sino que queda en un fondo oscuro de presentimiento, y hundido en el fondo del corazón de cada hombre. Hay un diálogo anónimo con Dios. Hasta la misma vida, el-ser-hombre-en-el-mundo irá señalando a la humanidad cosas más nuevas cada vez.

Hasta los mismos sucesos naturales escuentran un diálogo interior de Dios al hombre, como forma vaga de revelación exterior, e

24. E. SCHILLEBEECKX *El mundo y la Iglesia*, (Salamanca 1969), 239.

25. Hebr. 12, 23

26. S. AGUSTIN *De peccat. meritis et remis.* II, 11, 16; *De perfect. just. hominis*, 19, 42; *De predest. sanctorum*, 9, 17-20; *De Unico Bapt. contra Petil.* 15, 26-27.

incluye en sí un designio particular, que sobrepasa las posibilidades de la creación. Tan cierto es esto, tan cierto es que la gracia-interior-salvación está viva en la humanidad, que el mismo paganismo es quien se esfuerza en darle una forma exterior a esa espera íntima por medio de todo el tinglado de pompa en su culto idolátrico. Es que el hombre está tan prendido de Dios, que hasta el mismo Dios no puede desprenderse del hombre.

Lo que ya no pudo hacer el paganismo fue desligarse de unas formas toscas —el paganismo o la razón humana—, que le impidieron ver con más claridad. Y al no apoyarse en una revelación particular y exterior de Dios, confunde lo auténtico con una parte de la humanidad en su deformación dogmática y en su desviación moral y hasta cultural. Todo el Antiguo y Nuevo Testamento son testimonio de la preocupación de Dios por los pueblos no-hebreos, por el paganismo. Porque el hombre se encuentra siempre en abertura plena, en relación íntegra de yo-tú, en diálogo constante. Pero con frecuencia sucede que un algo le impide la unión vital-integral del yo-tú, y no logra encontrar la causa que desvía esa relación vital del yo-tú por sí mismo. Se considera en la situación del hijo desgajado del árbol de familia; y hasta que no se incorpore a él, no sentirá la claridad de la presencia del Padre y de la auténtica familia.

Desde el lado de Israel se ve palpitar el ansia de relación a Dios por parte del hombre, y mucho más intensa por parte de Yahvé. Siempre en zozobra, no logra Israel despegar las cataratas que impiden la claridad de la gracia. Desde el fondo de sí una oscuridad le entenebrece la razón, a pesar de que el sentimiento le dicta la presencia íntima y cercanísima de un algo que no sabe lo que es, pero que necesita para hacerse más pueblo-persona-racional. La comunidad pagana, animada por algunas figuras-cumbre, alimentaba la vida religiosa de los miembros; y esto constituye ya una Iglesia en el anonimato, una porción anónima, que camina hacia Dios desde su lado humano en penumbra. Así, la Iglesia, como presencia de Dios, viene a ser una realidad tan amplia como la humanidad. Pues, toda gracia está vinculada a la promesa del Mediador-Redentor, o a la realidad de Cristo-Mesías.

Esta gracia-presencia-de-Dios en la Iglesia-mundo sólo se manifiesta claramente en la revelación personal del mismo Dios, primero a Israel y luego a todo el mundo a través de su Iglesia. Son los be-

duinos de Israel, recién salidos de Egipto, los que se reúnen en torno al Enviado de Dios, para formar la caravana del Exodo y crismarse como pueblo de Dios. De los diversos clanes familiares se formó una sola familia-clan, generándose el pueblo único de Dios-Salvador. Es en el desierto en donde nace Israel en torno al caudillo-Moisés, de inspiración divina. Pero es Yahvé el que manda a Moisés que reúna a su pueblo en una sola idea: Yo soy su Dios y ellos son mi pueblo²⁷.

Israel es el prólogo a la gracia-Iglesia, y es fruto de la intervención directa de Dios. Es lo que hará Cristo también con su Iglesia que la amó «y se entregó El mismo por ella, con el fin de santificarla y purificándola con el bautismo de agua, con la palabra que la acompaña, para presentar ante sí mismo ésta, su Iglesia gloriosa sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada»²⁸.

Israel es prólogo a la Iglesia, cierto; pero lo es con todo lo que tiene: con su culto, con sus sacerdotes, con su Ley y con su mensaje al mundo. Es Israel sacramento de la Iglesia, signo visible de la comunidad-Iglesia-visible de los creyentes, que se reunirán en torno a Cristo en otra familia universal y no cerrada por los débiles lazos de sangre en un clan familiar. Con todo, Israel es signo externo de la gracia, de la gracia-amor de Yahvé, signo de gracia santificante, no en cuanto energía de acción santificante, sino porque Israel era ya por sí mismo parcial realización del misterio-Cristo-Mesías; e Israel era signo y causa de gracia en la medida en que anunciaba a Cristo-Futuro-Promesa. Pero con todo, por ser sólo figura, no podía dar a plenitud la realidad de la gracia. Era sólo presencia imperfecta del misterio de Cristo. Israel daba la gracia de una abertura al Mesías, que había de llegar: una gracia de advenimiento, de promesa, de llegada.

La misión de Israel será vivir a la manera de pueblo de Dios; y sólo en cuanto viva esta idea fecunda será Yahvé su Dios e Israel será su pueblo²⁹. Dios será fiel en su alianza. Será Israel el culpable de la ruptura del pacto. En cuanto esté en relación con Yahvé a través de la alianza pactada con El, en eso será Iglesia-salvación. La revelación, en el Antiguo Testamento, se va desarrollando dentro del marco histórico de la fidelidad de Israel a Yahvé, con su fidelidad y sus pre-

27. Ez. 16, 3-9

28. Ef. 5, 25-27

29. Ex. 6, 5; Lev. 26, 12; Dt. 26, 17-18; 29, 12-13; Jer. 7, 23; Ez. 11, 20; 14, 11-37, 27; Os. 1, 9.

varicaciones-rupturas para con su Dios-salvación. Dios quiere para sí un pueblo totalmente a su disposición. Y dentro de esta tensión dialéctica de Israel-Yahvé, se va realizando la revelación. Pero Israel fracasa en esta fidelidad a Dios; y, de fracaso en fracaso, cayéndose y levantándose, irá tejiendo su historia, hasta que aparezca un hombre, en quien se concentre una invitación universal a la humanidad a la fidelidad a Dios. Cristo mira hacia las dos partes del mundo: a la fiel y a la infiel. Y el diálogo fallido entre Dios y la humanidad se reanudará en y por Jesús-Mesías con una respuesta esencialmente lograda. En Jesús, una y única persona, existe la invitación de Dios y la respuesta fiel del hombre, porque el mismo Cristo es Alianza cumplida y sellada con su sangre.

Ya en el seno desarrollado de la Iglesia-pueblo-de-Dios, Jesús-el-Hombre se hizo gracia visible, presencia sensible de Dios, gracia victoriosa. Pero Jesús no sólo es gracia-donación-de-Dios, o si se quiere visibilidad de gracia ofrecida, sino también claridad de aceptación perfecta de esa gracia-ofrenda por parte del hombre. Es realización plena de la relación Dios-hombre y de hombre-Dios. Cristo es el reino y rey del reino. Es Iglesia manifestación visible y personal de la gracia elevante-redentora. Por eso, sólo hay Iglesia en y por Cristo, como sólo hubo Israel en y por la alianza-pacto-Mesías. La humanidad de Jesús es, por eso, sacramento visible en el que el misterio del amor salvador de Dios se ha desvelado a todos, y por el que Dios-salvación nos ha hecho entrar a ese amor suyo. En este amor se reúne —concepto eclesial— toda la humanidad.

Luego, la Iglesia es el punto más visible de la concentración de los reunidos en el amor de Dios. Y si la Iglesia está en el hombre —en cada hombre—, y si en el mundo se da esa concentración de los hijos del amor de Dios, el mundo es la Iglesia; y la Iglesia no es ajena al mundo en ninguna manera. La Iglesia para el mundo será el lugar de acervo de gracia, el foco de irradiación de la gracia, punto de concentración de los dos amores, del amor de Dios y del amor del hombre en correspondencia a esa infinita entrega de Dios al hombre.

Es la Iglesia la comunidad visible de la gracia; y es, al mismo tiempo, un signo terreno de la gracia triunfante de Cristo, del Cuerpo Místico de Cristo, compuesto de cabeza y miembros, de jerarquía y obediencia. Y las dos, inseparable e inseparablemente, jerarquía y obediencia, autoridades y súbditos, son Iglesia, e Iglesia de Cristo,

partes de ese signo elocuente y cargado de gracia. La Iglesia —clérigos y laicos— es la manifestación maravillosa ante la historia de la victoria alcanzada por Cristo para la humanidad, victoria de reconciliación de la humanidad con el Padre a través de Cristo. La Iglesia es la gracia de Cristo «presente común» en el mundo. Y si es gracia, no es un medio de salvación, sino salvación auténtica, forma visible, externa, corporal, de salvación.

Así, la Iglesia, como tal, es santa. «Todo lo que ha nacido de Dios, no comete pecado»³⁰; pues, «sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca»³¹. Esto lo refiere San Juan a la Iglesia, como realidad concreta. Pues, ¿y los cristianos? El mismo San Juan afirma de los cristianos: «Si decimos: no tenemos pecados, nos engañamos»³². ¿Qué quiere decir San Juan? Que en la Iglesia no todo acaba aún por ser Iglesia. Que en la Iglesia, salvación en forma visible, signo apretado de realidad salvífica, los miembros de esta Iglesia aún pueden sustraerse a su influencia santificadora; y en la medida en que uno peca, deja de ser Iglesia-salvación. Introduce dentro de sí, estando en la Iglesia, una desgarradura entre el signo y la realidad significada. Es que la Iglesia aún no ha llegado a su última fase en el pleroma de salvación; es que aún camina en el tiempo-historia; y aquí los que son Iglesia pueden dejar de serlo, por el desgarramiento que produce su pecado personal dentro del seno familiar del Cuerpo Místico de Cristo.

Ya en el final, en el cielo, al final del tiempo-historia, alcanzará su edad plena en la plenitud de santificación-salvación. La resurrección de la carne y la parusía del Señor Jesús sellarán su forma definitiva de salvación en los cuerpos y en las almas, la totalidad humana dentro de su personalidad racional. Y solamente entonces manifestará plenamente y para siempre, en visibilidad externa, su propia y esencial santidad.

Moisés M. Campelo,

30. 1 Jn. 3, 9

31. 1 Jn. 5, 18

32. 1 Jn. 1, 18

La persecución religiosa y la orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas*

LAS CORPORACIONES RELIGIOSAS

En un folleto titulado: «Filipinas, problema fundamental», publicado por un español que oculta su nombre, pero al que se le nota haber residido muchos años en el Archipiélago, leemos lo siguiente: «Hemos dado el título de *Problema Fundamental* a este folleto porque el Archipiélago filipino necesita en estos momentos de una solución radical, patriótica y fecunda a todos los graves problemas que se ciernen sobre su cabeza.

Causa envidia y vergüenza, a la vez, el ver cómo Inglaterra en Hong-Kong, Singapore y Colombo, Holanda en Java, Francia en Tonkín han levantado en menos de veinte años ricas y populares ciudades, han fomentado el comercio, desarrollado en vastísima escala la agricultura y producido un río de oro para sus respectivas metrópolis, mientras nosotros, con mayores y más positivos elementos nos hemos cruzado de brazos y miramos en Filipinas como cosa baladí, en punto e intereses materiales, los más trascendentales problemas de su fomento y producción. Tenemos la agricultura rudimentaria o abandonada. De veintiséis millones de hectáreas de terreno cultivable sólo hay cultivadas dos o tres millones, y la mayor parte está cultivado por los frailes, que son los únicos que han hecho allí algo determinado y permanente. Los chinos corrompen el comercio y falsifican todas las in-

Véase ESTUDIO AGUSTINIANO, 7 (1972) pp. 71-103.

dustrias, y la mayor parte de los frutos del país producidos con el sudor de indígenas son arrebatados por manos extranjeras. Los gobiernos sólo se han ocupado, de veinticinco años a esta parte, en llevar al Archipiélago organismos y reformas insensatas, fomentando así el partido llamado progresista, que no es ni más ni menos que el partido filibustero, que el día acaso no lejano, que salga del estado de crisálida, nos dará terribles mordeduras y pondrá en peligro el Archipiélago.

Hemos vivido muchos años la vida pacífica y tranquila de aquellos pueblos y de aquellas codiciadas posesiones nuestras, y tememos que el día menos pensado sean víctimas de extraños desafueros o de una perturbación sangrienta»¹.

Esto fue escrito por un español residente en Filipinas, el año 1891. Cinco años más tarde sus palabras tuvieron cabal y fatal cumplimiento. La insurrección filipina dio al traste con la labor de varios siglos, y Filipinas, el rico Archipiélago de S. Lázaro, conquistado por Legazpi y Urdaneta en el lejano 1565, dejó de pertenecer a España. ¿Cómo pudo ocurrir tamaño desastre? ¿Cuáles fueron las causas y cuáles los efectos? ¿Quién o quiénes fueron los culpables? ¿Cómo se comportaron los españoles tanto los residentes en la metrópoli, como los del Archipiélago, durante la insurrección?

Aspectos parciales pero importantes de estos interrogantes, quedan aclarados en el presente estudio, para lo cual nos hemos valido principalmente de documentos de primera mano, como son los que la Orden de San Agustín posee en el Archivo del Colegio Seminario de PP. Agustinos-Filipinos de Valladolid, y recogiendo también cuanto se ha escrito sobre el particular, de un modo especial en autores españoles.

Pero antes de entrar en materia, creemos oportuno hacer un recuento de lo que España ha sido y significado en Filipinas y la labor desarrollada allá por las corporaciones religiosas, especialmente por la Orden de San Agustín, que fue la primera en llegar, la primera siempre en la brecha y la última en retirarse del campo de batalla, no sin dejar las vidas de muchos de sus hijos.

A este propósito estará bien recordar lo que un escritor ha dicho

1. *Filipinas, problema fundamental, por un español* (Madrid, 1891) (ARCHIVO AGUSTINOS-FILIPINOS, n.º 3995, Valladolid).

sobre el particular. «Entre las conquistas y descubrimientos de pueblos ignotos de que puedan gloriarse genéricamente los 456 millones de individuos que constituyen la raza blanca o caucásica —ha escrito Manuel Sastrón— no se ha logrado una de las primeras ni efectuado uno solo de los segundos por modo más conforme con la moral cristiana que aquel que se evidencia en el descubrimiento, conquista y régimen constituido por los españoles en el Archipiélago»².

Sastrón nos señala, en síntesis, la labor efectuada por España en Filipinas desde los días de Urdaneta hasta los catastróficos de la revolución.

España instauró —y sin solución de continuidad ha seguido en Filipinas—, desde el mando de Legazpi, un sencillísimo régimen político, concordando con todas las medidas de gobierno que a la llegada de los españoles allí se conservaba: el respeto de los caudillos o caciques, a los jefes de familia y a los ancianos.

España destruyó en el Archipiélago filipino todas las tiranías de los «datos» y principales jefes de tribu y cimentó el nuevo organismo político administrativo sobre la base tradicional de que el indio viviese sobre la tutela de sus jefes y hombres principales.

España llevó a Filipinas en toda su extensión, sin limitaciones de raza, ni de tiempo ni de distancia, todo cuanto revela su progreso señalado en el régimen político de la metrópoli.

La dominación española acabó con la piratería y con todas las guerras intestinas, creando luego la propiedad territorial, que entregó al indio que simplemente ofrecía labrar la tierra, en cuya plena posesión le ha garantizado siempre con toda la fuerza de la Ley Hipotecaria que regía en la Península.

Supo ordenar el reclutamiento del ejército indígena; la tributación comparada; los aprovechamientos forestales; la contribución industrial y comercial y urbana; los presupuestos..., sin abrigar nunca el menor propósito de explotación y de obtener el máximo provecho material, salvo contadas excepciones.

Pero hizo más la dominación española en Filipinas: sin tener en

2. M. SASTRÓN, *La insurrección en Filipinas y guerra hispanoamericana en el Archipiélago*, (Madrid 1.897), I, 9.

cuenta para nada, ni nunca, preeminencias de raza y clase social, cuidó con atención digna de alabanza y elogio la situación pública.

No existía capital o cabeza de provincia en el Archipiélago en que no se hallara instalado algún establecimiento oficial o de enseñanza privada, habilitado para cursar y aprobar en él los primeros años académicos de segunda enseñanza, o algún instituto en donde se pudiera obtener completa, y aún con los estudios de aplicación, como entonces se decía.

España, que organizó la Iglesia en Filipinas en diócesis, dotó a cada una de ellas de un Seminario conciliar; además, en el ramo civil un cuerpo de médicos, titulares y forenses, lo mismo que, por lo que mira a Sanidad, otros centros directivos y cuantos establecimientos, juntas consultivas provinciales, locales y delegados facultativos eran necesarios para cumplir tan altos deberes de humanidad.

En lo que a beneficencia atañe, los españoles en Filipinas cuidaron de fundar aquellos centros benéficos heredados de la caridad de Santo Tomás de Villanueva, San Juan de Dios y San Vicente de Paúl. Influidos los españoles —escribe el cronista— por esta santa atmósfera y conforme con la vertiginosa marcha seguida en la metrópoli, a poco de fundarse por el ínclito Miguel López de Legazpi, la ciudad de Manila³, sucesivamente, y con el producto de legados, donaciones y fundaciones, fueron creándose los establecimientos e instituciones de piadosos auxilios que para los menesterosos procuraba la beneficencia particular, y al propio tiempo inició la Beneficencia general los que a ella competen exclusivamente con las dotaciones del Estado, resultando que muy pronto se lograra en la capital del Archipiélago, como después en las cabeceras de provincias principales, casas benéficas destinadas al socorro de tanto desvalido como en el orden intelectual, moral y físico presentaban y siempre ofrecen aquellos pueblos de clima tan enervador y de hábitos muy distanciados de los preceptos más elementales de higiene privada y pública»⁴.

Los insurrectos de Filipinas y los cabecillas de la independencia

3. Dicha ciudad fue fundada por el noble conquistador en compañía de los agustinos que echaron los cimientos del convento de San Pablo en la misma fecha, el año 1571. (M. MERINO, *Historia de la Provincia del Stmo N. de Jesús de Filipinas*. En "Archivo Agustiniiano. (1964).

4. M. SASTRON, o. c. I, 27-30.

de aquel país trataron de justificar su actitud ante el mundo lanzando fuertes invectivas contra los españoles y argumentando, entre otros absurdos, que antes de arribar Urdaneta y Legazpi al Archipiélago, los filipinos constituían un pueblo altamente civilizado.

Esto hoy no puede admitirse. Como nos diría Barrantes, en «El teatro Tagalo», pierden el tiempo los que buscan en las historias de Filipinas datos que demuestren la potencia intelectual de la raza tagala. Y algo más se puede asegurar: que ni en el suelo, ni en la habitación, ni en el idioma ni en las prácticas religiosas hay un solo indicio que revele la existencia de una antigua civilización de alto nivel y propia de los pueblos filipinos⁵.

En el Archivo de PP. Filipinos de Valladolid, entre otros muchos documentos, hemos encontrado uno que se titula: «Conviene aclararlo». Es tan hermoso y elocuente, y viene tan a propósito para nuestro capítulo sobre las Corporaciones Religiosas en Filipinas, que no renunciamos a transcribirlo, al menos, en parte.

«No es sólo en el vestir —comienza diciendo el autor de esta apología inédita— donde la moda ejerce su soberanía, que también en las cosas más serias y trascendentales impone sus caprichos cuando los pueblos, al par que las personas, prefieren seguir la corriente de la frivolidad e investigar el porqué de los grandes acontecimientos. Tal vemos que sucede con el problema de la insurrección filipina».⁶

«Aunque los gritos del combate que a diario se libra en uno y otro pueblo, en una y otra isla, de las llamadas Filipinas —sigue el autor— preocupa con harto motivo a todas las Cancillerías; aunque los políticos más sagaces se declaren impotentes para descifrar el enigma de la tenacidad filipina que a todos asombra, todavía la moda, la frívola y caprichosa coqueta hace decir a los españoles que tan profunda conmoción en un país tipo legendario de la paz octaviana, la produjeron los abusos de los frailes. ¿Es esto cierto? ¿Qué ha de ser? Pero lo quiere así la moda imperante y hay que dejarla hablar».

Así respondía, no ha mucho tiempo, un español sensato, que

5. «*Los Frailes Filipinos*». Por un español que ha residido en aquel país. Imp. Vda. de Minuesa de los Ríos, (Madrid 1898), 21.

6. «*Conviene aclararlo*». Manuscrito Anónimo conservado en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid, núm. 4174, 1.

había visto nacer la insurrección filipina, a las observaciones que hacíamos sobre lo necio de tamaña aseveración.

«Es cierto, proseguía, que en corrillos y plazas, en la prensa de cierta calaña y hasta en el seno de las familias se da por demostrado que los frailes y sólo los frailes fueron la causa de que España perdiera sus colonias...».

El autor conocedor a fondo de la verdad y con deseos de enseñarla a los hombres imparciales y de buena voluntad se detiene luego analizando prolijamente la labor bienhechora llevada a cabo por las Congregaciones Religiosas en Filipinas.

No le vamos a seguir sus pasos; y hasta queremos evitar el tono apologético que sigue. Pero sí señalar los puntos centrales de su estudio.

Examina la acusación que se hacía a los frailes que reunían en sus manos las riquezas de todo el país, demostrando que todas las Haciendas que los frailes dichos poseían, no producirían por bien que se vendieran «arriba de diez millones»; además de que su posesión era legal y legítima y datando su adquisición de siglos anteriores.

Demuestra más adelante que en general gozaban de mejor bienestar y era éste más duradero en las familias aquellos colonos que cultivaban las tierras de la Iglesia, arrendadas a los frailes, que los mismos propietarios indios, los cuales vivían muchas veces en la miseria por inoperantes e inactivos.

Los primeros aprendían el ahorro de los religiosos y la previsión para el futuro; los segundos, derrochaban en pocos días el producto de sus fincas, acabando por hipotecarlas y malvenderlas para pago de acreedores.

Desciende luego a detalles examinando las fincas que poseían los religiosos en las provincias de la isla de Luzón, la más importante de Filipinas. Eran éstas Cavite, La Laguna, Manila y Bulacán.

En Bisayas, excepción hecha de Cebú, no poseían haciendas los religiosos.

Saca entonces la conclusión de que, insurreccionadas todas las Islas, maldiciendo en todas ellas del nombre español, no es posible que los motivos sean precisamente porque en «cinco provincias» tengan alguna hacienda sus antiguos y queridos maestros.

Del mismo modo va analizando las distintas acusaciones que se hacen a las Ordenes religiosas en el país: la intolerancia y la presión que ejercían sobre los pueblos cuyas parroquias suministraban. Si todos sabían que en el Archipiélago solamente se practicaba la religión católica, ¿en qué, pues, ni con quiénes habían de ser intransigentes o intolerantes?

Y es curioso observar con el autor cómo, si no eran intransigentes con los protestantes europeos porque apenas existían, ni tampoco con los naturales porque eran católicos, ni con la minoría china refractaria a toda religión que no fuera la suya, no cabía más que lo fueran con los españoles de Filipinas. «Buenos estaban en su mayor parte estos españoles —dice socarronamente— para que los frailes se atrevieran a mirarlos torcido... El que menos, se creía un sultán con todas las prerrogativas que el tal nombre lleva consigo»⁷.

Otro autor español, residente por mucho tiempo en Filipinas, escribe unas breves páginas bajo el título «Los frailes Filipinos», abundando en los mismos argumentos. El mismo reconoce que se ha escrito tanto de los frailes, en pro y en contra, que si alguien recopilara lo principal, podría formar una abundante e interesante biblioteca. Como si las palabras «Filipinas» y «frailes» fueran inseparables.

En un juicio sereno y equilibrado reconoce que «hablar de los frailes por lo que hayan podido impresionarnos ocho o diez de ellos nos parece un error imperdonable. Pero menos puede perdonarse aún a los que juzgan de las corporaciones religiosas sin conocer a fondo su historia, sin apreciar sus hechos en conjunto, sin mirar desde la debida altura la obra civilizadora que en Filipinas han realizado»⁸. Por lo que se refiere a Filipinas, los frailes españoles fueron allá directa y expresamente para convertir a sus habitantes, conservarlos en la fe católica y en la moral cristiana. Su misión era, pues, esencial y primordialmente religiosa y no cabe pensar que pretendieran ocupar cargos de gobernadores, militares, jueces o agentes de policía.

La calificación de reaccionarios, oscurantistas y retrógrados que se les atribuía dio margen a que el clero secular no se opusiera abiertamente a ciertas reformas, juzgando inútil toda resistencia. No se les

7. «*Conviene aclarario*», 1. c. 6-10

8. «*Los frailes filipinos*». Por un español que ha residido en aquel país, (Madrid 1898), 5

hubiera hecho caso entonces, y como buenos españoles y fieles súbditos, prefirieron callar oficialmente, aunque en la práctica hicieron cuanto pudieron por evitar los malos efectos de esas reformas.

Y ante el grave problema de la insurrección, ¿cumplieron los frailes en Filipinas con su misión y condición de españoles? el anónimo autor del folleto antes citado es expeditivo en la respuesta: «Sí; porque avisaron del peligro». Y explica: «En el púlpito, en la prensa, en las conversaciones, ante las autoridades todas, han denunciado los peligros de la masonería, el incremento que ésta tomaba, su carácter filibustero, la propaganda de libros antirreligiosos y separatistas, la existencia de colectas y cuotas para esos fines, cuantas noticias tenían de esto»⁹ ¿Puede convencernos la tesis del autor anónimo? La verdad es que sólo a medias. Si los frailes avisaron del peligro, como más adelante estudiaremos con documentos de primera mano, no les eximimos de culpa ante el desastre colonial.

A raíz de algunas reformas —no muy acertadas por cierto— llevadas a cabo en Filipinas como fruto de nuestras experiencias en las Cortes de Cádiz en 1812, Tomás Comyn dijo lo siguiente: «No es dable que pueda haber institución humana a un tiempo tan sencilla y firmemente fundada y de que tantas ventajas pudiera sacarse para el Estado como la que se admira, con razón puesta en planta, en los ministerios de estas Islas. Y es por lo mismo fatalidad bien extraña que, consistiendo en el sabio uso de tan poderoso instrumento el secreto, el verdadero arte de gobernar una colonia que se diferencia cual Filipinas de todas las demás, se ha dejado alucinar la superioridad, de algunos años a esta parte, a punto de empeñarse en la destrucción de una obra que tanto conviene sustentar»¹⁰. A este respecto es muy expresivo y por demás elocuente lo que decía en 1765 un Virrey de Méjico al rey Carlos III: «En cada fraile que pise el suelo filipino, tiene V. M. un capitán general y un ejército»¹¹.

Aun en el aspecto político fue, en ocasiones, razonable la intervención de los religiosos, pues servían de intermediarios e intérpretes entre la autoridad oficial española y los «gobernadorcillos» locales. «La intervención oficial del fraile en los principales asuntos de

9. Ib. 17-18.

10. Citado en, «Los frailes filipinos», 39.

11. Ibíd. 42

la población —leemos en el citado folleto —es un derecho, algo cercenado en la actualidad, que viene vinculándose desde la conquista, y ello, aparte otras razones, porque suele ser el religioso el único español *peninsular* que hay en el pueblo. Este español es todo patriotismo, todo amor a los indígenas, a los cuales se halla unido con el noble lazo de la religión y del idioma: ¿Quién, pues con mayores títulos para representar dignamente al gobierno de España, interviniendo en los principales asuntos cualquiera que sea la clase de éstos, que atañen al pueblo?...»

Para comprender este párrafo y similares hemos de situarnos a finales del pasado siglo y en territorio filipino. Es decir, por un lado, la rica colonia del Archipiélago que se nos iba de las manos y por el otro, el fraile español, uno de los pocos hombres capaces, por su cultura, religión, patriotismo y amor desinteresado a España y a Filipinas de sostenerla y de conservarla para la metrópoli.

¿Cuál era la opinión del pueblo frente a los religiosos? Oigamos una vez más a nuestro autor anónimo. «Los filipinos que profesan verdadero amor a España, dice, los que abortan toda tentativa de desorden, son adictos lealísimos de los regulares, por lo mismo que ven que constituyen éstos un organismo genuinamente patriótico, de paz y de racional progreso. Con todo el capítulo de cargos contra los frailes españoles residentes en Filipinas, días antes de la insurrección, es tan extenso como infundado en muchos aspectos.

Se les acusaba de *enemigos del Progreso*. Podemos contestar con el duque de Allencon: «Se acusa a los frailes de retrasar el progreso de la colonia, de cohibir la tendencia de los pueblos hacia una vida más activa y más fecunda en esferas más anchas. Esto es altamente injusto. Los frailes han elevado al pueblo filipino al más subido punto de civilización de que es susceptible una raza que hace cuatro siglos se hallaba en la más espantosa barbarie. El tiempo y el contacto con los europeos hacía lo demás. Pero las órdenes religiosas pueden hoy mostrar con orgullo el resultado de sus esfuerzos en esos cuatros millones y medio de indígenas cristianos, en esos pueblos de Filipinas más civilizados, más independientes y más ricos que los de ninguna colonia europea en Asia ni aún en todo el Oriente»¹².

12. Ibid 56.

Con razón ha dicho también Barrantes: «No es la ilustración la mejor cifra ni el exclusivo atributo del hombre, sino las virtudes y las prendas morales que abundan no poco entre esos pobres indios. Por lo demás, ¿en qué colonia de las condiciones de las islas filipinas están los naturales del país tan instruidos como lo están los indios filipinos?»¹³.

Es expresivo el dilema que plantean los autores apoloéticos: «O los filipinos han progresado bastante, o no. Si lo primero, preciso es confesar que se lo deben a los frailes; si lo segundo, si no han progresado y se creen todavía semisalvajes, ¿no les parece prematuro pedir diputados a Cortes y libertad de imprenta?»¹⁴.

Se les acusaba también de *jugadores, borrachos y mujeriegos*. No resistimos a copiar un párrafo picaresco y agudo que leemos en una apología inédita: «Si el fraile, llevado del buen humor nacido de la compañía de un compatriota, bebió un poco y estuvo alegre, ya cuenta que se embriagó; si vio a una mujer con un niño en el brazo que venía a hablar al cura de algún asunto de los infinitos que ocurren en el pueblo, ya dice que conoció a la querida y a un hijo del fraile; si se reunieron algunos curas de pueblos vecinos y se pusieron a jugar a la brisca o la treinta y una para matar el tiempo; ya refiere que armaron el juego»¹⁵.

Jagor ha escrito sobre el particular párrafos que son tanto más importantes y meritorios, cuanto que el escritor alemán ataca por sistema sañudamente todo aquello que se relaciona con el catolicismo. «Es frecuente —dice Jagor— echar en cara a los frailes de Filipinas sus costumbres libres. Se dice que el convento está lleno de muchachas bonitas, entre las cuales el cura vive como un sultán en su serrallo.

13. Ibid. 57.

14. Ibid. 59.

Con ocasión del IV Centenario de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, celebrado en 1965, los religiosos del Colegio de Valladolid publicaron ensayos y estudios en distintas revistas de la Orden extrañas a la misma poniendo de relieve la labor científica y cultural de los Agustinos en el Archipiélago. A ellos remitimos al lector. Véanse entre otras, las siguientes revistas: "Archivo Agustiniiano", Valladolid, 1965-66; "Casiciaco", Valladolid número extraordinario dedicado a Filipinas; "Apostolado", varios números aparecidos a lo largo del año citado; "Analecta Agustiniiana", "Mundo Hispánico", de Madrid, y otras de valor secundario.

15. Ibid. 68.

Respecto de los sacerdotes indígenas, quizá haya algo de verdad; pero en los españoles ofenden en lo más mínimo la más rígida moral. La servidumbre estaba compuesta de hombres, y alguna vez, de dos o tres mujeres de avanzada edad»¹⁶.

No seamos, sin embargo demasiado cándidos en esto, y admitamos que pudieron darse y de hecho se dieron abusos. Sin embargo, no es justo ni razonable calumniar a todas las órdenes religiosas por los casos singulares que se dieron. Podríamos aplicar a los frailes lo que el intelectual y principal cabecilla de la insurrección filipina, José Rizal, decía de los filipinos en el periódico «La Solidaridad»: «Que las faltas de unos pocos se atribuyan a toda la raza, no es cosa nueva para nosotros». Que los desaguisados de un fraile, las anomalías de otros sirvan para calumniar a toda la corporación, no es tampoco cosa nueva.

Por lo demás, son abundantes los testimonios de las primeras autoridades españolas en Filipinas en favor de las Ordenes religiosas. Podríamos aducir mucho, pero nos limitaremos a exhumar algunas de cierto relieve. D. Rafael María Aguilar, Capitán General y gobernador superior de Filipinas, dando cuenta al Rey de España con fecha 25 de Noviembre de 1804 sobre lo ocurrido con respecto a los curatos de Imus, Las Piñas y Santa Rosa, decía lo siguiente: «Testigo es la historia de que a los primeros religiosos que vinieron se debe la conversión de los infieles que había en estas islas; y para conservarlas siempre a devoción de V. M. es preciso que se observe el mismo medio por el que pudo conseguirse el establecimiento de sus administraciones»¹⁷.

Tomás de Comyn, factor de la Compañía de Filipinas y eminente estadista, escribe en 1810: «De poco habrían servido el valor y constancia con que vencieron a estos naturales Legazpi y sus dignos compañeros, si no hubiera acudido a consolidar la empresa el celo apostólico de los misioneros. Estos fueron los verdaderos conquistadores, los que sin otras armas que sus virtudes, se atrajeron las voluntades, hicieron amar el nombre español, y dieron al rey, como por milagro, dos millones y más de vasallos sumisos y cristianos; estos fueron los legisladores de las hordas bárbaras que habitaban las islas de este inmenso

16. Ibid. 69.

17. Ibid. apéndice n.º 3, 110.

archipiélago, realizando con su suave persuasión los prodigios alegóricos de Anfión y Orfeo»¹⁸

Aduzcamos otros testimonios. En una «circular muy reservada» que dirigió a los alcaldes mayores y gobernadores de provincias al poco tiempo de hacerse cargo del mando supremo y de la Capitanía general de las Islas, Marcelino de Oráa escribía: «Los que han sido llamados por la soberana voluntad de Su Majestad para el gobierno de estos remotos países, no deben perder de vista los medios de que se valieron sus descubridores para adquirir a favor de la Corona de España esta porción considerable de territorio, con la obediencia y reconocimiento de sus numerosos habitantes, pues los mismos medios que se emplearon con tan feliz éxito para la conquista deben servir para su conservación y fomento. Estos medios no han sido otros que los de la persuasión y el ejemplo, la predicación de los dogmas de nuestra religión sacrosanta y de la sublime y pura moral del Evangelio que aquellos dignos españoles cuidaban de confirmar estrictamente con sus costumbres y su conducta ante los sencillos y pacíficos habitantes»¹⁹.

Patricio de la Escosura, Comisario Real en el Archipiélago, se expresaba del siguiente modo en 4 de mayo de 1863: «Excuso, pues, insistir en que el Comisario Regio, penetrado y conocedor de la importancia de los servicios prestados aquí a la religión y al Estado por las órdenes religiosas, y persuadido además de que son hoy todavía, y lo han de ser por siglos, el instrumento más eficaz y poderoso de civilización y engrandecimiento..., las respeta y considera en lo que realmente valen, y lo que es más, cuenta con el auxilio de sus luces y la actividad de su nunca desmentido celo para llevar a cabo la importantísima comisión que le está confiada»²⁰.

D. José de la Gándara, en un informe que dirigió en 1869 al ministro de Ultramar, insertaba una interesante y bien documentada «Memoria», de la que extractamos el siguiente párrafo: «Las órdenes religiosas vinieron al Archipiélago con el descubrimiento y la posesión. Su historia es la historia de Filipinas; su influencia ha sido siempre absoluta y sigue siendo importantísima. No puede desconocerse que

18. TOMAS DE COMYN. *Estado de las Islas Filipinas en 1810* Edición con notas de D. José Felipe del Pan, anexo a la *Revista de Filipinas*, (Manila 1877).

19. *Los frailes filipinos*, Apéndice n.º 6, 118.

20. Cit. por *Los frailes filipinos*, Apéndice n.º 7, 122.

sus servicios en lo espiritual y temporal han sido para la reducción, la civilización y organización social de estas islas más eficaces y provechosos que todos los medios de la política de gobierno y de administración que aquí ha ejercido el poder supremo de la madre patria»²¹

En otra ocasión Domingo Moriones, Gobernador General de las Filipinas por el año 1877, escribía al P. Provincial de los Agustinos, a la sazón M.R.P. Fr. José Corugedo, una interesante carta privada. A ella pertenece este párrafo: «Multitud de hechos que la historia registra demuestran los cuidados, afanes y sacrificios empleados aquí por las órdenes religiosas en el cumplimiento de su doble misión y tres siglos de tenaz y santa lucha, el éxito que representa la redención cívico-religiosa de seis millones de habitantes y la prosperidad debida a su patriótica influencia nos ofrecen una prueba irrefutable de lo que fueron en el pasado, lo que son en el presente, y lo que deben ser en el porvenir»²².

Finalmente, don Valeriano Weyler, Capitán General del Archipiélago en 1891, al tiempo de entregar su mando, dejó escrito otra importante alabanza a la obra de los regulares en Filipinas. «La misión de las órdenes religiosas —dejó escrito en su memoria— no ha terminado, como pretenden los que, mal avenidos con ellas, piden que desaparezcan, o por lo menos que se les vaya quitando influencia, en lo cual se han inspirado muchas de las reformas que durante cierta época se han dictado. No se tiene presente que hemos dominado en Luzón y en Bisayas por nuestra influencia moral, sostenida principalmente por el párroco que, por el dominio que ejerce con sus feligreses, sabe lo que ellos piensan, les aconseja, les dirige, les hace españoles, prestando poderoso auxilio a la autoridad para la recaudación y cumplimiento de todas las órdenes, y, finalmente, fiscalizando a los gobernadorcillos y demás municipios en los padrones y servicios de que están encargados»²³.

No son menos elocuentes y sí mucho más importantes —por venir de quien vienen— los argumentos de hombres que hacían gala de ser antirreligiosos, anticatólicos o anticlericales.

Así el citado doctor John Bowring, ilustre, distinguido y severo

21. *Ibid.*, Apéndice n. 8, 122-123

22. *Ibid.*, Apéndice n.º 9, 127-128

23. *Ibid.*, Apéndice n.º 11, 131-132

protestante, después de una visita efectuada a las Islas Filipinas, confesaba: «He encontrado bastantes frailes objeto de especial respeto y afecto, y en realidad lo merecían, como guardianes y restauradores de la paz de las familias y como protectores de los niños en sus estudios, y, por otra parte, asociando sus esfuerzos al bienestar de sus respectivos pueblos»²⁴.

El liberal Vera López, después de permanecer algunos años en Filipinas, escribía acerca de los Agustinos al tiempo de dedicarles un estudio sobre economía: «A vosotros sucesores de aquellos varones ilustres llamados Urdaneta, Herrera, Rada, Aguirre, Gamboa y tantos otros que tan altos pusieron sus esclarecidos nombres en la historia sin ejemplo del descubrimiento y posesión de esos ricos Archipiélagos: a vosotros os dedico este modesto trabajo. Fruto de catorce años de estudios económicos sociales sobre este país, llevados a cabo a impulsos únicamente del amor santo a la Patria, quiero identificarlo con los que, como yo, han sabido amar y amar ante todo y sobre todo, a nuestra madre común «España»²⁵.

También ha salido el nombre de D. Patricio de la Escosura. Ahora volvemos sobre este predilecto discípulo de Alberto Lista y de Lacroix, el político que estuvo desterrado en Olvera, el progresista de 1854, porque, al tiempo de volver a las Filipinas, declaraba en las Cortes en plena desunión política: «Y vuelvo a Filipinas: las comunidades religiosas me recibieron con una preocupación natural, dados mis antecedentes, y en la primera entrevista estuvimos recelosos, unos de otros, y, sin embargo, yo voy a decir ahora que si presumo haber dejado amigos en Filipinas, es precisamente en las comunidades religiosas. En un país casi despoblado, con escasos medios de comunicación marítima, ¿quiénes, sino aquellos hombres que pueden hablar en nombre de Dios serían capaces de hacer que los indios adoren el nombre de Castilla, como adoran el nombre de Dios?»²⁶.

Un ilustre militar norteamericano exaltaba asimismo la labor realizada por las Corporaciones religiosas en Filipinas. «Los españoles —decía— han hecho por las Filipinas más que cualquiera otra nación

24. *Ibid.* 36.

25. Citado por Manuel Sastrón: «*La insurrección en Filipinas*, XI, 201

26. *Ibid.* 201.

colonizadora por un pueblo oriental. España les dió sus principios, su religión, su idioma y su cultura, no superficialmente, sino penetrando en el alma de los indígenas. No obstante ser los filipinos malayos, nada tiene de común con los malayos. En lugar de la verdadera barbarie, el canibalismo y la idolatría, España implantó el catolicismo, que ahora profesan las nueve décimas partes de la población, y elevó la condición social de la mujer, que no es casi una esclava, como en otros países orientales, sino la señora de su hogar. La labor realizada en tres siglos por los religiosos españoles es admirable y no puede dejar de excitar nuestro aplauso, y a pesar de las muchas dificultades con que tropezaban, España continuaba su obra de cristianización cuando la hicimos la guerra... Nuestro pueblo no puede apreciar en toda su extensión la deuda, que hemos contraído con España»²⁷. Las palabras del general Leonard Wool serán corroboradas por la de otro hombre ilustre, el Dr. D. Julio Didiot: «innegable e inmensos —escribía Didiot— son los servicios que han prestado las Ordenes Religiosas a la sociedad y a la Iglesia. Obra suya ha sido en gran parte la civilización europea: por muchos siglos han sido esos hombres los únicos educadores, los únicos agricultores y los únicos letrados»²⁸.

¿Qué decir, como final de este capítulo, de los propios filipinos? Pues que siempre fueron respetados los religiosos por los naturales. «La mortificación, la austeridad, la santidad de vida, el desinterés y la abnegación que distinguen al religioso del viajero, del comerciante y del conquistador no ha pasado nunca desapercibidas hasta de los más rudos salvajes. La resignación evangélica para sufrir y padecer trabajos, incomodidades, desprecios y malos tratos por servir a sus semejantes, les ha enaltecido a los ojos de la humanidad, haciéndoles objeto de una veneración profunda y sincera»²⁹.

Terminamos con el testimonio del conocido periodista, Estrada, el cual en 1885 escribía: «Filipinas es la primera colonia del mundo gracias a los frailes, envidia y asombro de las naciones extranjeras que la juzgan mejor y tienen en más aprecio que nosotros mismos. Defen-

27. Artículo publicado en el "*Boston Transcript*" y traducido y transcrito por "*El Imparcial*", Manila, diciembre, 1905.

28. "*El Imparcial*", Manila, diciembre, 1905.

29. E. Zamora, "*Las Corporaciones Religiosas en Filipinas*". (Valladolid, 1901), 404.

der hoy a los frailes es defender una causa nacional»³⁰. Y el de D. Juan Caro y Mora: «El fraile nace en la Península y muere en la colonia por la cual se le educó; siente el nombre de España con todos los entusiasmos y puros recuerdos de la edad juvenil y se interesa por Filipinas como se interesa por la vida misma. Su existencia, consagrada a Dios y a la Patria, es una jornada hecha entre los confines de la tierra; hecha como entre los crepúsculos de un largo día»³¹.

30. *Ibid.*, 442.

31. *Ibid.*, 447-8.

II. EL PROCESO DE EMANCIPACION

a.—*Las causas*

De antemano sabemos que la mayor parte de las cosas que aquí vamos a decir son ya conocidas de los estudiosos y se han dicho ya por los historiadores contemporáneos. Sin embargo, nos ha parecido conveniente y casi necesario recordarlas de nuevo, sobre todo, los hechos básicos y fundamentales del proceso de emancipación de Filipinas para, de este modo, ponderar más adelante en su justo valor la persecución religiosa.

Pues bien; «la formidable conjura que entre tagalos se urdiera contra la dominación española —ha escrito Sastrón— queda a nuestro modesto juicio explicada. Resumiendo, habremos de afirmar y afirmamos no reconocer otras causas que el concepto de independencia explotado por la a todas luces injusta propaganda sostenida por las sociedades secretas, con forma extraña entre aquella raza, contra la dominación española...

La masonería filipina, fusionada con la «Liga filipina», formada por Rizal, y ésta fusionada, a su vez, con el «Katipunan» de Marcelo H. del Pilar, puesto que no prosperaron otras organizaciones de triángulos propuestos, he aquí cuanto en nuestro sentir constituye el triste proceso de la revolución en Filipinas»¹.

Un modo harto simple, como se ve, de enfocar el problema de las causas que motivaron la insurrección filipina de 1896. Nuestro deseo es examinar más detenidamente el tema y, después de consultar la bibliografía y documentación oportunas, sacar la conclusión general de que aquellas fueron muchas y complejas, algunas de las cuales debidas incluso a los mismos españoles. El hecho de la revolución resulta, de este modo, más amplio y de mayor responsabilidad en unos y en otros. En cualquier caso, nuestras conclusiones no aspiran a remover el cuadro clásico sobre la cuestión.

¿Tenía que llegar aquel momento fatal para la historia de España? Parece que sí. Pero nosotros juzgamos ahora hechos humanos y los motivos que los produjeron. Vamos, pues, a estudiar con serenidad los factores que ocasionaron tan tremenda catástrofe. Al final veremos cómo, en el fondo, todo aquello era una repetición de los muchos re-

1. MANUEL SASTRÓN: "La insurrección en Filipinas" IV, 66.

veses en que se había iniciado la historia de la Península en los albores del siglo XIX, cuando la emancipación de América.

«Yo no creo —escribe el autor de los Apuntes históricos— que haya historiadores medianamente familiarizados con las reglas más elementales de la crítica que aún atribuyen nuestro desmoronamiento colonial a determinadas colectividades allí existentes. No creo que deba atribuirse aquella lucha a las corporaciones monásticas, a los abusos de la administración, a las reformas introducidas en el régimen de los municipios, ni aun a las sociedades masónicas tal cual se hallan condenadas por la Iglesia, ni a ningún otro factor aisladamente considerado. El conjunto de todos estos elementos, juntamente con la propensión innata a la reconquista de la libertad, habrán sido los productores necesarios de la revolución, la causa determinante del levantamiento contra el dominio de España. Se buscó un fin, y creyó preciso remover los obstáculos para conseguirlo y era lógico que se utilizasen las innovaciones y medios reformistas implantados por nuestros gobiernos en aquellas colonias.

La masonería cualquiera que fuese su carácter (y no nos fijamos en el nombre), necesitaba obrar, pero clandestinamente. Sus manejos se los impedían los religiosos, la Guardia Civil, el empleado de honradez y amante de la Patria, y por eso eran aborrecidos, como se aborrecen al que de algún modo coarta nuestras libertades y descubre nuestras intenciones»².

El origen de la revolución filipina contra España ha sido tan embrollado —viene a decirnos Durán— y tan confundido por escritores interesados y ajenos de espíritu de imparcialidad que debe presidir a todo trabajo histórico, que hoy, después de lo mucho que se ha escrito por publicistas de aquende y allende los mares, apenas puede el que, con sensatez quiere juzgar el asunto, saber a qué atenerse respecto de la cuestión citada. No parece sino que los que han escrito sobre el asunto, salvo rarísima excepción, unos movidos por el espíritu de secta, otros tal vez, por echar responsabilidades propias sobre personas inocentes e indefensas, se han movido llevados por un interés especial de condensar nieblas y oscuridades sobre un punto que resplandece con entera claridad³.

2. B. MARTINEZ, *Apuntes...*, XLVIII, 520.

3. JOAQUIN DURAN: "*Episodios de la Revolución Filipina*", 9.

La verdad es que nosotros no lo vemos tan claro como el candoroso autor agustino. Es cierto que si un espíritu sereno y amante de la verdad analiza, sin apasionamientos ni preocupaciones de escuela, el origen y desarrollo del «Katipunán», en sus dos etapas del 96 en que estalló y del 98 en que, después de dárnosle como sepultado en la llamada «Paz de Biac-nabato, resucitó con más bríos y pujanzas, no tiene más remedio que confesar con nosotros que, entre las múltiples concausas secundarias que le dieron vida, destaca de una manera peculiar la acción funestísima de la masonería sobre indígenas cuya idiosincrasia especial abraza con gusto lo misterioso y persigue con entusiasmo toda ridiculez aparatosa.

Pero no es menos cierto que las causas fueron muchas y más complejas. Por lo que no se pueden reducir solamente a la acción, directa o solapada, de la masonería. En esto, creemos, que se han equivocado todos, o casi todos los autores que han tratado el asunto de la insurrección. Porque las causas obedecen, en primer lugar, a fenómenos de biología histórica, a la lucha de raza y ansia de independencia del tagalo, como más adelante hemos de ver.

En segundo lugar, la insurrección obedece a la época en que se produjo, siendo producto de la misma, cuando tenía el ejemplo cercano de Cuba, hasta el punto de que ambas insurrecciones y consiguientes guerras van unidas en un mismo capítulo de la historia de España y de Estados Unidos.

«Con la insurrección de Cuba —dice a este propósito el historiador español Aguado Bleye— vino a complicarse la de los tagalos y mestizos de la isla de Luzón, que se sublevaron en septiembre de 1896... La sublevación renació después del desastroso combate de los pobres y escasos barcos españoles con la escuadra norteamericana en la bahía de Manila»⁴. Ya en capítulos anteriores hemos visto la acción decisiva de los Estados Unidos en los asuntos de Cuba y de las islas Filipinas; y en capítulos siguientes de nuestro estudio veremos cómo España mantendrá una guerra con esta poderosa nación; lo que aprovecharán los rebeldes tagalos para declararse independientes de la madre Patria.

Finalmente, en esta cuestión, cuentan mucho los desaciertos po-

4. P. AGUADO BLEYE: «Manual de Historia de España». Espasa-Calpe; (Madrid 1956) III., 778.

líticos de los españoles al tiempo de poner remedio a los males de nuestras colonias, como hemos podido ver atrás cuando juzgamos la conducta de Cánovas, Maura, Silvela o Moret. Saturado entonces el indígena filipino de libertades que ambicionaba pero no comprendía del todo, comenzó a notar en su corazón un sentimiento que no dejaba de halagarle, aunque todavía no le entendiera bien espoleándole hacia la independencia. Rota ya la influencia moral que el párroco había ejercido sobre sus feligreses, la idea separatista salió desbordada, encarnando luego en revolución. Ahora es cuando iban a tener fatídico cumplimiento las palabras de Retana cuando dijo que «al filipino sa-gaz no se le oculta que a medida que el fraile se le ha ido achicando, el predominio nuestro viene a menos visiblemente». Y las de aquel ilustre militar español cuando afirmó: «por cada fraile que el gobierno quite de Filipinas, tendrá que ser reemplazado por un centenar de bayonetas»⁵.

José M. del Castillo y Jiménez, a propósito de los motivos que forjaron la insurrección de Filipinas, escribe: «Las cuestiones que afectan al feroz imperio filipino, brillantísima colonia española, miradas hasta el presente con un interés pasivo y secundario por los gobiernos responsables, han despertado la curiosidad de la opinión pública y se han puesto de moda, formando cada cual, en las más peregrinas fantasías de la mente, mil inapropiados juicios respecto a un pueblo que es desconocido por la mayoría —hasta por muchos de los ministros que desempeñaron la cartera de ultramar— forjando mil desatinadas cábalas en deducción de los motivos fundamentales de la insurrección; y aunque a mi juicio son diversos estos motivos, y todos ellos han contribuido por modo eficaz a traer esta abrumadora y crítica situación el más esencial, porque se condensan en él todos los motivos y todas las causas, es el abandono en que los gobiernos han mirado aquel pedazo de tierra española, regida por la voluntad o el capricho de las autoridades, pendiente de las genialidades de las unas y de las otras y en medio de la mayor ignorancia por parte de todos»⁶.

De un lado, parece que fue el pueblo filipino el que, llevado del odio de raza, se echó en manos de las sectas masónicas para conseguir

5. RETANA: *Política de España en Filipinas*, año IV, n. 89.

6. JOSE M. DEL CASTILLO Y JIMENEZ: *El Katipunán, o el Filibusterismo en Filipinas*; (Madrid 1897) 3-4.

por su medio la independencia nacional. De otro, estuvo el español, o mejor, las contemplaciones, tolerancias, confianzas y excesivas generosidades por parte de los gobernantes, los cuales no habían aprendido la lección que les dieron en revueltas anteriores, ni conocieron los impulsos del pueblo nativo.

Para conocer las causas de la insurrección del 1896, no es necesario remontarse a los tristes sucesos del año 1872 que se desarrollaron en la provincia de Cavite, de la que saldría más tarde el general Aguinaldo, porque no guardan analogía alguna con los sucesos de la segunda insurrección, si bien pudieron ir preparando el camino a la misma; y, además, porque el general Izquierdo, con la energía propia de una autoridad española, supo castigar a los insurgentes de aquellos días de tal modo, que pronto se borrarán de la memoria, aunque en la historia se sellaran con la sangre generosa que vertieron los bravos pacificadores de la rebelión.

Pero ya es hora de que digamos que, efectivamente, si no única y exclusiva, una de las principales causas de la insurrección fue la masonería.

Porque «si funestas fueron aquellas leyes —escribe José M. del Castillo y Jiménez—, más funestas y desdichadas han sido, con oprobio para sus personas, ciertas inexpertas y poco escrupulosas entidades que vinieron a Filipinas a sembrar la ruina en las conciencias y el escándalo en la sociedad, iniciando a los indios y mestizos en logias masonicas, con una imprudencia que hemos de calificar de criminal, aunque se nos duda creer, por un exceso de benevolencia, que jamás pudieron tener intentos de carácter político. Uno de estos primeros propagandistas de la masonería indígena fue, allá por el año 1888, el entonces gobernador civil de Manila, Sr. Centeno, de triste memoria en este país.

«El, en unión del vanidosillo Sr. Quiroga Ballesteros, Director civil por aquellos días, fue quien consiguió aquella manifestación contra el Sr. Arzobispo, que lo era el P. Payo, con motivo de la oposición que este prelado hizo al decreto del Sr. Quiroga, sobre prohibición de la entrada de los cadáveres en las iglesias.

«Aquella manifestación fue el grito de sedición que dieran los rebeldes de hoy protegidos por la sanción oficial y la representación insertante de estos dos sujetos; y esa sedición fue tomando cuerpo en

el seno de las logias masónicas, denominadas algunas de ellas, *Quiroga, Centeno y Morayta*»⁷.

Efectivamente, hay que convenir en que la masonería fue la base de la mala semilla sembrada en Filipinas; y fue, además, el fundamento y la base de aquella otra sociedad secreta que se llamó «*Katipunán*», reflejo fiel e hija muy querida de la secta carbonaria⁸.

Las sectas masónicas se extendieron, sobre todo, por entre las gentes sencillas del campo, explotando su ignorancia, pues se las hizo ver que se trataba de fines humanitarios y filantrópicos, de auxilios mutuos, de reconcentración de fuerzas y de elementos valiosos que les ayudarían en sus necesidades pecunarias y que les sacarían de todos sus apuros.

Y como el sediento que busca fresco manantial, buscaron estos incautos en la masonería la redención de unas faltas que no cometieron. Los hábiles cabecillas habíanles predicado la asociación entre ellos; habíanles dicho que tenían que conquistar los puestos que los españoles desempeñaban en Filipinas; que todos, indios y españoles, tenían iguales derechos e iguales deberes; que los códigos no establecían diferencia alguna; que los frailes habían terminado su misión y su dominio espiritual; que el fraile era una perturbación en el hogar y en la familia; que el hombre es libre y como libre, dueño de sus actos y de sus voluntades, sin que pudiera permitir coacción de ningún género; que la administración pública española era detestable, porque los acosaban en tributos y con cargas que no debían satisfacer ni tolerar; y así de esta suerte fueron despertándose al fanatismo de esas infames enseñanzas las conciencias deprimidas⁹.

7. *Ibid* 11-12.

8. Hasta ochenta y seis fueron las logias que se llegaron a establecer en el Archipiélago, repartidas del siguiente modo: 25 logias en Manila y su provincia; 2 en Cavite; 3 en Bulacán; 9 en la Pampanga; 3 en Nueva Ecija; 1 en Mindoro; 2 en Morong; 2 en Tayabas; 2 en Camarines; 2 en La Laguna; 1 en Las Islas Batanes; 1 en Layte; 1 en Bataan; 1 en Artique; 1 en el Distrito de la Concepción (Ilo-Ilo) 5 en Batangas; 5 en Pangasinán; 3 en Tarlac; 2 en Ilo-Ilo; 3 en La Unión; 3 en Ilocos; 1 en Lápi; 1 en Mindanao; 1 en Bohol; 1 en Masbaté; 1 en Cebú y 1 en Tamboanga. (Datos tomados en el citado libro de José M. del Castillo y confirmados por papeles y documentos que se conservan en el Archivo de PP. Agustinos-Filipinos de Valladolid, como se verán en el Apéndice de este estudio.

9. «*El Katipunán*», 10.

Desde luego, la masonería ha sido el taller donde se ha fundido el odio a España y a los españoles. La masonería fue la que despertó sentimientos de ambición entre la raza de los mestizos de chino, la cual, con mayor capacidad en inteligencia, era inferior en sentimientos. Esta raza ha traído —escribe un autor— la prostitución a la familia indígena; ella que predica la libertad, practica a espaldas de la ley la inicua de la esclavitud; tiene a los indios por miserables esclavos.

Esto hay que verlo para creerlo porque el indio es así; tal vez por una corriente de simpatía se acerca, se confunde y se deja seducir por el mestizo de chino, y huye del español que le trata bien, le da buena alimentación, sanos consejos y estudios, civilizándole, dignificándole y engrandeciéndole¹⁰.

El odio de raza que es transmitido de generación en generación, y que ahora les ciega tanto que sólo ven con tintes rojos la raza blanca contra la cual han lanzado una sacrílega maldición, ha sido estimulado por las logias masónicas.

Uno de los principales propagandistas de la secta en el Archipiélago fue Faustino Villarruel, hasta el punto de que él mismo afirmaba haber fundado en su propia casa las logias de «Walana», «Luzón», «Modestia», «Dalisay» y «Taliba». Con meteórica rapidez, la masonería acumuló en Filipinas, no sólo los elementos campesinos, como hemos descrito arriba, sino y principalmente los elementos de más relativa capacidad intelectual entre los elementos indígenas.

La organización masónica filipina dependía del «Gran Oriente Español», el cual no solo toleró los propósitos separatistas y la lucha contra las corporaciones religiosas, sino que las alentó con su ayuda económica desde el propio corazón de España.

Don Manuel Sastrón quiere disculpar a los masones españoles diciendo que a buen seguro ignoraban los verdaderos fines de los masones filipinos; pero resulta poco exacta esta afirmación, al menos por lo que al Sr. Morata y otros principales se refiere. Los documentos y cartas que se conservan en el Archivo de Agustinos-Filipinos declaran todo lo contrario.

Los masones no ignoraban de qué suerte existía en su seno la

10. Ibid. 13-14.

idea de la rebelión separatista y bien pudo el masonismo, que tales ideas defendía, trabajar tan activamente como lo hacía seguro del éxito. De tal forma que ya desde 1892 decir «filibustero» era lo mismo que decir «masón»; pues ya en este mismo año se pudo afirmar en notables documentos de valor oficial literalmente lo siguiente: «No hay un solo de los jefes y organizadores de las asociaciones filibusteras que no sea masón»¹¹.

Ahora tendríamos que hablar de la llamada «Liga Filipina» organización revolucionaria verdaderamente avasalladora. Sastrón nos la describe y explica al detalle. Se trataba de un comité de propaganda, esencialmente revolucionario, que tenía a su cargo el distribuir los escritos y folletos de carácter separatista. Se había creado éste en la ciudad de Manila y lo dirigía un astuto mestizo, Doroteo Cortés, figura antipática y que había hecho fortuna dejando a otros en la miseria. Los escritos se difundían entre la masa indígena que dócilmente pagaba por ellos más de lo que valían. Con el dinero recaudado se cubrían los gastos de los indios filipinos que se habían trasladado a España y otros puntos de Europa con fines de propaganda subversiva.

Entre los favorecidos con este dinero deben destacarse los agitadores famosos: Marcelo del Pilar, abogado de Bulacán y residente en Barcelona desde 1888 y José Rizal¹².

En el citado Archivo de PP. Agustinos de Valladolid, hemos encontrado un diploma expedido por la masonería de Lima en el que se contiene el nombramiento a un alto grado: el de «Perfecto y Sublime maestro», en favor de un individuo cuyo nombre y firma autógrafa aparece por dos veces borrado y, en tal forma que no hay posibilidad de interpretación. Lo traemos a colación con el fin de que se vea la directa comunicación que existía entre las distintas logias españolas, americanas y filipinas¹³.

Debemos consignar, igualmente, cómo no satisfechos con haber llevado sus ideas a tantos millones de indígenas, y deseando dar cima a su obra, contaminaron a la mujer creando logias femeninas. Para ello bastaron argumentos, halagaron la vanidad de la joven y la

11. MANUEL SASTRÓN: o. c. 46.

12. Ibid. 47.

13. *Archivo Agustinos-Filipinos* núm. 3985.

lanzaron por los caminos de la propaganda. El fundador de esta logia de mujeres fue —nos dice el autor del *Katipunan*— el agente de negocios Faustino Villarruel, hombre vividor en esta clase de negocios masónicos, que no tuvo inconveniente en sacrificar a su hija Rosario, joven vivaracha y experta, en aras de la más inicua de las villanías. Rosario Villarruel fue iniciada en la masonería en Hong-Kong, vecina colonia inglesa, y ya en el ejercicio de sus funciones, se erigió en venerable de la primera logia de mujeres que en el Archipiélago se ha establecido, conquistando y atrayendo a muchas de sus amigas, jóvenes mestizas, de escasa o ninguna instrucción, aunque aparentando tener una relativa enseñanza, que mejor empleada hubiera estado haciendo ellas excelentes madres de familia y dignas compañeras de un hombre honrado.

No es posible perdonar a Faustino Villarruel el crimen nefasto que cometió al prostituir a su hija entregándola, en el período álgido de su inocencia y de su candor, a las luchas sociales y a la ridícula tarea de organizar una logia de mujeres, haciendo causa común con los separatistas que se preparaban para la guerra»¹⁴.

Uno de los hombres más funestos, dentro del tema que nos ocupa en este capítulo, fue Don Miguel de Morayta. Sobre él pesan importantes responsabilidades. Si Morayta se hubiera percatado de la felonía que cometía al proteger a los masones indios y mestizos y a la sociedad hispano-filipina estamos seguros de que hubiera abandonado a los unos y a la otra a sus propias iniciativas.

De sus amigos íntimos y más elegidos brotaron los más encarnizados enemigos de España; ellos fueron los que publicaron en Madrid y Barcelona «La Solidaridad», periódico filibustero y últimamente «El Kaalayan», periódico escrito en tagalog que se editaba en el Japón. Ellos alentaban a los masones de aquí, organizaban los trabajos de las logias, y vinieron elaborando la revolución, teniendo como auxiliares de ella esa gran falange de masones que por todo el archipiélago anidaba.

El historiador de la secta masónica en Filipinas termina con las siguientes palabras: «Si todo esto lo ignoraba Morayta, había que hacerle justicia, diciéndole que estaba muy ciego; y si lo sabía, y lo

14. «*El Katipunan*», 18-19.

consentía y apadrinaba, séale el remordimiento leve y la Patria exíjale la cuenta que está obligado a rendir»¹⁵.

A este propósito no deja de ser interesante la larga carta que Marcelo H. del Pilar, uno de los principales cabecillas de la revolución filipina, escribe desde Madrid, en Noviembre de 1894, a los amigos masones de la logia denominada «La Modestia». La carta en resumen, viene a decir lo siguiente: El filibustero agradece el apoyo moral y material que le prestan en la campaña de propoganda y de la cual se siente jefe y primer responsable. Los triunfos que van consiguiendo tanto en la opinión pública como en los organismos oficiales animan a todos los filipinos para seguir adelante en la tarea emprendida.

Teme, sin embargo, el que las fuerzas revolucionarias, en lugar de unirse cada día más, se dispensen unas por retraimiento y otras por indiferencia, citando algunos casos y ejemplos que comprueban su desconfianza y recelo.

Echa en cara esta cobardía a sus paisanos y los anima a continuar en la lucha pues, aunque los enemigos sean poderosos, sin embargo, sus armas son impotentes para contener la insurrección.

Sobra a los filipinos dignidad y vergüenza para realizar la rendición que esperan y no necesitan por ende, ayuda del chino Palanca. Lo que hace falta es una decidida voluntad y redoblar los esfuerzos «para disimular el hueco en nuestras filas»... somos pocos; disimulemos la ausencia de elementos tan valiosos como nos han abandonado».

Marcelo H. del Pilar se extiende luego en dar largas disposiciones y normas a los dirigentes, y termina dando de nuevo las gracias a sus compañeros y haciendo votos porque éstos logren encauzar el bien de la humanidad y de la patria por las corrientes de la fraternidad¹⁶.

Todos cuantos estamos enterados de la trama que se estaba urdiendo contra «los frailes» en Filipinas sabían por una parte que Marcelo H. del Pilar era cabecilla principal y por otra conocían, asimismo, la amistad intensa que existía entre este furibundo filibustero y el «Gran Oriente Español» Sr. Morayta.

15. *Ibid.* 21-23.

16. EN JOSE M. DEL CASTILLO, *OP. CIT.* 24-34.

También sabía que por los días en que el citado Marcelo H. del Pilar escribió la larga carta que acabamos de transcribir, había decaimiento y se notaban dispersiones en las filas masónicas y revolucionarias. Pero entonces no se había pensado en el «pacto de sangre», que fue como el áncora de la revolución, principio fecundo del fanatismo que penetró en las ciudades, en los pueblos, en las aldeas, en todos los lugares donde se podían reclutar gentes, donde se podían afiliar asesinos.

Otro de los nombres que debemos sacar aquí, influyentes como pocos en la insurrección, sólo que esta vez español y desde España, es el de Montero Ríos. Su código revolucionario, aplicado con ligeras variantes en las Filipinas, trajo una gran perturbación; porque, además de reconocer que se necesitan leyes más rigurosas para mantener a raya todo desmán, es injusto en la aplicación del derecho; pues mientras el Código Civil concedía iguales derechos a los unos que a los otros y su doctrina era común a naturales y peninsulares, el Código penal establecía diferencias en uno de sus artículos, concretamente en el once, atenuándose o agravándose las faltas y los delitos según quienes sean los autores de los mismos, ya peninsulares, ya indígenas.

Es evidente que esta legislación entrañaba una manifiesta inmoralidad. Porque no pueden ser análogos los derechos y distintos los deberes. Si la ley es una, todos los individuos que caen bajo la misma estarán obligados a ella; lo contrario es un vicio, una inmoralidad, una perturbación.

Los nativos supieron aprovecharse de tales derechos y primacías, consiguiendo títulos académicos en la Universidad de Santo Tomás. A este propósito es interesante lo que dice el historiador José M. del Castillo: «...de los indígenas y de la raza mestiza hemos hecho abogados, médicos, farmacéuticos, notarios, procuradores, escribanos; y además hemos dado participación en la administración del Estado en calidad de oficiales, de jefes, de consejeros, de militares, de jueces, fiscales y magistrados, y hasta hemos hecho sacerdotes, elevándoles a la suprema dignidad de ministros de Dios. Sirva esto de generoso ejemplo a las naciones que quieran saber cuál ha sido y es la hidalguía de los españoles y su cristiano y liberal sistema de colonización; pero de este preclaro ejemplo, si en teoría filosófica es el mejor sistema, en la práctica es el más ruinoso y contraproducente. Porque esos indios,

llevados a otra clase social de la que figura el resto de sus semejantes, han sido en su mayor parte, o filibusteros de acción, o platónicos separatistas¹⁷.

Al final y conforme transcurre este capítulo de las causas de la insurrección, habrá que decir que todos hemos puesto las manos en el sagrado rostro, que todos tenemos alguna culpabilidad en estas cosas tan tristes y tan dolorosas: los gobernantes de Madrid, porque no han sabido legislar teniendo en cuenta la idiosincrasia y manera de ser de un pueblo que desconocen por completo; los gobernantes españoles en Filipinas, más atentos a sus asuntos particulares, que a los públicos y necesidades del pueblo encomendado a sus menguadas dotes de gobierno.

¿Podieron ser también «los frailes españoles» residentes en Filipinas, ya de un modo indirecto, ya directamente y debido a su conducta poco ejemplar? Un historiador del prestigio de Soldevila ha dejado escrito en su «Historia de España» lo siguiente: «El éxito de la masonería en Filipinas se explica porque la colonización española tenía allí aún un carácter esencialmente misional, y era el fraile el que principalmente representaba a España a los ojos del indígena, no siempre lo bastante dignamente»¹⁸.

Y el nada sospechoso Gabriel Maura y Gamazo dirá a este propósito: «No escasearon en ninguna comunidad los piadosos varones de celo y virtud ejemplares; pero muchos de sus individuos dieron también en la remota colonia ejemplos nada edificantes de lujuria y codicia»¹⁹.

De haber leído estos textos el agustino P. Zamora, autor del libro ya citado sobre las «Corporaciones religiosas en Filipinas», seguros estamos de que no le hubieran hecho gracia alguna. Pero nosotros debemos ser más imparciales que los defensores a ultranza de las instituciones religiosas y civiles españolas en el lejano Archipiélago de Magallanes. Pero oigamos también al P. Zamora. «Sobre tres bases descansaba en Filipinas la dominación española con sus instituciones

17. *Ibid.* 72.

18. SOLDEVILA, «*Historia de España*», (Barcelona) 1959, VIII, 387.

19. G. MAURA Y GAMAZO, «*Historia crítica del reinado de D. Alfonso XIII durante su minoridad...*» (Barcelona 1919) 292.

y organismos: la religión, el prestigio de los párrocos regulares y la superioridad de raza tan conforme con la hidalguía española».

Y luego se pregunta si serán «los frailes» culpables de la pérdida de Filipinas. Para contestar con un largo comentario que nosotros resumimos de la siguiente manera: Las logias masónicas, establecidas en el país por españoles, fomentadas por españoles y propagadas por españoles se encargaron de echar por tierra la primera y más sólida de las bases enunciadas: la Religión. En las logias oyeron los indios la palabra independencia y rebelión. En ellas se creyeron capaces de gobernar las islas igual o mejor que los españoles. Surgió en ellos el deseo y la ambición; el amor a la independencia del país; idea ésta que cegó y ofuscó sus mentes hasta impedirles ver la traición, la ingratitud y la felonía que cometían contra España.

Parece ser que el mayor obstáculo a sus fines —sigue comentando el P. Zamora— lo encontraron en los institutos religiosos; y de ahí que las logias masónicas les declararan una guerra sin cuartel; guerra hipócrita y subterránea, oculta bajo el manto de la legalidad, en reformas de leyes y reglamentos, con tendencia a hacer el vacío en derredor del párroco regular.

La otra base, tercera de las apuntadas, que sostenía en Filipinas la soberanía española era la superioridad de la raza; pero ésta desapareció paulatinamente a los golpes demolidores de la piqueta masónica.

No nos convence el P. Zamora cuando parece defender en su alegato que nunca se debiera haber dado entrada a los indios en los puestos claves del gobierno del país, aunque es cierto que no estaban todavía lo suficientemente preparados y maduros para tan importante como delicada tarea. Como no pueden convencer a nadie —al menos hoy— estas líneas con las que el agustino cierra uno de sus más elocuentes párrafos: «...la superioridad de raza, necesaria para la conservación de las colonias, había desaparecido por efecto de las leyes y por la degeneración moral de la raza conquistadora. No había crecido el nivel del indio «que tan chato es hoy como fue siempre», sino que había bajado el del español hasta igualarse al del indio»²⁰.

Más justo y más imparcial nos parece el juicio del P. Graciano Martínez, el cual, en este capítulo de faltas y culpas no exime ni ex-

20. E. ZAMORA, *Las Corporaciones religiosas en Filipinas*, 431.

cluye a las corporaciones religiosas, antes, por el contrario, nos viene a decir que sobre ellas recae gran parte de responsabilidad del desastre «En los altos puestos de esta floreciente colonia —escribe textualmente— hacía ya tiempo que no se miraba mucho por la honradez tradicional de España.

Y no se vaya a creer que exima de toda responsabilidad a las corporaciones religiosas. Soy más imparcial que todo eso. Bien que muy poca, alguna culpa les cabe. Viéndose como se veía con luz clarísima el sesgo que iban tomando las cosas de algunos años a esta parte por la vista de ciego que respecto de ciertas campañas tenía la vigilancia pública, las corporaciones, pensamos humildemente, debieran elevar un manifiesto a la nación donde, al par que se patentizasen los ataques desembozados y las tenebrosas urdimbres con las que autoridades de aquende empujaban al genuino amante de la patria hacia la sima del descrédito, y la actitud amenazadora y levantisca que, en vista de tamaños excesos y de tan insidiosas cruzadas, iba tomando el trabajado pueblo filipino, se plantease el siguiente dilema: o la nación envía a estas islas hombres decentes que practiquen y hagan practicar la justicia, o nosotros estamos demás en el Archipiélago. Y o hubiéranse corregido los abusos, estabilizados nuestros dominios, o hubiesen podido los frailes erguir muy alta la frente, pura y limpia de la más leve mancha. Gobernando como se gobernaba aquí, no se necesitaba tener ojo muy avizor para ver que esto se nos iba de entre las manos»²¹.

Dice bien el P. Graciano, cautivo del Katipunan durante dieciocho meses. Pero nosotros no sólo culpamos a los religiosos por cuanto no dieran la queja oficial y colectiva viendo y previendo la catástrofe, sino que culpamos a algunos de su negligencia y abandono en muchas de sus tareas apostólicas; les culpamos de su indolencia y comodidad y vida poco mortificada; y culpamos a unos y otros de su vida poco edificante.

Por desgracia, los filibusteros sabían más de la cuenta de la vida de muchos religiosos, sobre todo del clero secular. Y atacaron a la iglesia contra toda justicia y razón, pero muchos hechos hubieron de ser admitidos.

21. G. MARTINEZ, *Memorias del Cautiverio*, (Manila 1900) 53.

Con todo, no debemos tomar en serio lo que la prensa filipina afirmaba por aquellos agitados días.

Alegan ciertos periódicos que «los frailes» fueron los culpables de la pérdida de Filipinas. Ellos quienes provocaron la insurrección contra la metrópoli; ellos quienes entregaron la plaza de Manila a los yanquis; ellos quienes pagaron los veinte millones de dólares, por lo que en público mercado fueron subastados los moradores del país; ellos quienes eran los prototipos de la ignorancia, de la inexperiencia y de la tiranía; ellos los autores netos de todos los latrocinios y los causantes genuinos de todos los fusilamientos.

Hemos aludido ya en este capítulo a otro motivo inspirador de la insurrección: *el afán de independencia*. Los intelectuales filipinos hacía tiempo que soñaban con la independencia de su pueblo, lo mismo que lo habían soñado y conseguido, tiempo atrás, en los pueblos hispánicos de América. Harto elocuente resulta la confesión de uno de los principales insurrectos. Se trata de Valentín Díaz, secretario del famoso cabecilla Macabulos. Este hombre, oriundo de Ilocos, ya entrado en años, pasados en su mayor parte en Manila, regordete y de ojos traviosos, había llegado nada menos que a ser «directorcillo» del Tribunal de Tondo, cuando la insurrección de 1896. Había sido impuesto por el general Aguinaldo como secretario de Macabulos, y dicen malas lenguas —habla ahora otro prisionero del Katipunan, el P. José Rodríguez de Prada, en sus «Memorias de un prisionero»— que con el objeto de que espicara y fiscalizara los actos que este cabecilla, de quien no fiaba mucho el «Presidente de la nueva República». Pues bien, este personajillo, pasado ya todo, independiente Filipinas, se presentó un buen día a varios de nuestros religiosos y les soltó a quemarropa: «no se si ustedes recordarán lo que ocurrió en Malacañag cuando Despujols era Capitán General. Cierta día que se celebraba el cumpleaños de la generala (a cuya reunión casi sólo asistieron indígenas), cuando los salones estaban más concurridos y todos satisfechos y muy animados, yo y otros compañeros que allí estaban nos reunimos en uno de los balcones, y después de apagar las luces para no ser conocidos, gritamos todos a una: ¡abajo los frailes! ¡Mueran los frailes! Pero, Padres, les soy a ustedes franco; ahora que ya somos libres y España no puede castigarnos, lo que menos importaba a los filipinos eran los frailes: queríamos echar de aquí a los españoles para ser independientes. Ustedes no eran más que una pantalla que nosotros

poníamos delante para ocultar nuestra verdadera intención: la cual, manifestada claramente, sería entonces nuestra ruina»²².

Como final de este capítulo, sólo nos queda referir dos documentos encontrados en el Archivo de Agustinos-Filipinos de Valladolid, que dicen relación con el asunto que nos ocupa. Extractamos.

En Febrero de 1898, la Colonia Filipina residente en Madrid, se dirigió a la Reina y a la nación española con un «Manifiesto-Programa», pidiendo, a imitación de las colonias americanas, la independencia del Archipiélago: Piden que se ponga remedio inmediato y se cicatricen las heridas abiertas a causa de la insurrección. Alegan y hacen protestas de su amor a España y del deseo que les mueve de que los filipinos sigan perteneciendo a España.

El manifiesto que lanzan al viento quiere evitar que se pierdan las colonias por el trato despótico que sus habitantes reciben, llamando la atención sobre América, y cómo y porqué se perdieron aquellas repúblicas.

Los filipinos — dicen — no se pueden gobernar como se gobernaban en los días de Legazpi, cuando España se regía por instituciones absolutistas, y se tardaban seis meses en llegar de la Metrópoli al Archipiélago. Hoy esto es inadmisibile, y más teniendo en cuenta que muchos naturales han viajado por Europa y han estudiado y conseguido títulos en universidades europeas.

Estos hombres, cuando vuelven a su país, no pueden encontrarse a gusto en aquella atmósfera teocrática y llena de absurdos.

La insurrección nunca ha pretendido romper los estrechos lazos que unen a Filipinas con España. Y por lo que hace al «Katipunan», éste se creó para derrocar únicamente el poder teocrático y su indispensable cortejo de injusticias y de tropelías. Nada ponía en peligro la insurrección tagala, sino la existencia de las órdenes religiosas.

Hacíase ya muy difícil —continúa el manifiesto filipino— la continuación del «Statu quo»; mas la inquina con que se ha perseguido a tantos millares de inocentes, le han hecho de todo punto imposible.

Ante el empeño de acudir al gobierno de Madrid con peticio-

22. G. RODRIGUEZ DE PRADA, *Memorias de un prisionero* (Madrid 1901) 69.

nes de reformas, algunas entidades y publicistas distinguidos han dicho: «ya es hora de que oigamos la voz de los filipinos». Las reformas que querían los insurrectos son lo que queremos los filipinos que no hemos tomado parte en la insurrección ni somos protegidos de los frailes ²³.

El otro documento que va unido al anterior se refiere a una importante «memoria», manuscrita, y obra del religioso agustino, P. Moisés Santos, la cual está fechada en 1897 y lleva por título: «Importancia de la cuestión agraria en la revolución filipina».

En dicha memoria se nos hace ver con argumentos irrefutables cómo los gobiernos de Madrid llevaban mucho tiempo sin enterarse de lo que ocurría en el campo de aquellas colonias tan lejanas y menos ricas que Cuba y Puerto Rico. Este desconocimiento de la cuestión agraria de Filipinas hizo que cuando se pusieron a dictaminar normas y a hacer reformas de tipo administrativo lo hicieron mal. Y esto precisamente, este desenfoque del problema agrario — concluye el misionero agustino —, fue otra de las causas de la insurrección tagala ²⁴.

El Katipunan, asociación formada a imitación de la masonería y que se adoptaba divinamente a la mentalidad y a los instintos tagalos ²⁵, con sus «pacto de sangre», y sus miembros, activos y temibles como ningunos, aprovechó todos estos motivos y concausas de insurrección y consiguió sus fines de independencia más fácilmente de lo que ella misma se lo prometía.

23. *Archivo de Agustinos Filipinos*, n.º 4030.

24. *Ibid.*

25. F. SOLDEVILA, «*Historia de España*», VIII, 387.

b.— *Chispazos revolucionarios durante el siglo XIX.*

En realidad, desde que los pueblos americanos se levantaron contra la metrópoli, reclamando su mayoría de edad, Filipinas vivió ya en antecedentes de sublevación. Ciertamente que fueron solamente chispazos y pequeñas insurrecciones fácilmente vencidas y sofocadas, pero ello indicaba que, más pronto o más tarde, el pueblo filipino tenía que seguir los pasos del americano. En esto, quizá no estuvieran del todo avisadas las autoridades españolas, y a fe que las mismas corporaciones religiosas tampoco fueron previsoras, si bien hay que confesar en honor de las mismas que barruntaron siempre el peligro. En conjunto, ni unas ni otras supieron estar a la altura de las circunstancias, preparando al indígena para cuando llegara el momento crucial, el día señalado.

Como antecedente de la revolución independentista, ya en 1807, con motivo de los desaciertos políticos de Carlos IV, de Godoy y de la reina M.ª Luisa y del propio Príncipe de Asturias, luego Fernando VII, estalló una sublevación en la provincia de Ilocos, la cual al principio fue dominada con facilidad por los misioneros, que se pusieron, como siempre al frente de los pueblos leales, pero luego volvió a renacer con más brío, apoderándose los insurrectos del pueblo de Pigdig y derrotando en aquel lugar a las fuerzas leales. Un religioso agustino, párroco del pueblo de Betal, nos cuenta cómo estando predicando a sus feligreses y exhortándoles a la obediencia y vasallaje al rey de España, se levantó una mujer a contradecirlo, diciendo que no creyesen al cura; que todo eran embustes, «que con el título de Dios del Evangelio, y del rey, no hacíamos más que engañarlos para que los españoles los desollasen y chupasen la sangre, pues éramos los frailes españoles como los demás»¹.

Otro levantamiento de las mismas características que la anterior estalló en el mismo territorio el año 1811. El pretexto fue un deseo insensato de cambiar de religión. La nueva creencia se centraba en la adoración de un dios muy curioso, denominado «Lungao». Los principales cabecillas de Barangay entraron en tratos con los igorotes y demás salvajes de Cagayán con el fin de acabar con los españoles. Pe-

1. Cit. en "*Los Frailes Filipinos*" 99.

ro otra vez la insurrección quedó abortada gracias «a los frailes» españoles, los cuales avisaron al gobierno, desbaratando a tiempo la trama ².

A principios de 1814 el general Gardoqui, autoridad máxima a la sazón en el Archipiélago, se empeñó, contra el deseo de los religiosos que conocían mejor que él a los indios, en publicar la constitución de 1812. Los indios no interpretaron bien la igualdad que se establecía en ella y empezaron a insurreccionarse negándose a pagar el tributo y las contribuciones que sobre ellos pesaban. No querían reconocer la autoridad de los gobernadores y en algunos pueblos de Ilocos llegaron a poner en libertad a los presos. Abolida la Constitución por Fernando VII, los indios creyeron que se trataba de una intriga más de los españoles y de los misioneros para privarles de la igualdad de derechos que tanto apetecían.

Los sucesos políticos acaecidos en la península de 1820 a 1823 debían tener eco también en Filipinas. Descubierta en la primera fecha aludida una conspiración por varias mujeres que la denunciaron, tuvieron que ser enviadas a España varias personas, entre las que figuraban algunos oficiales del ejército; pero quedaron en el Archipiélago otros cabecillas importantes, como el famoso capitán filipino Novales, el cual reanudaría los hilos de la conjura. El auditor de guerra pedía que Novales fuese también desterrado y vigilado como hombre peligroso, pero el general Martínez, hombre bondadoso, se contentó con mandarle a Mindanao a perseguir piratas en la provincia de Cagayán. Lo cierto es que Novales no salió para su nuevo destino ³.

El 2 de junio de 1823 se reanuda la conspiración. Un mestizo y conspirador, por nombre el teniente Ruiz, hace guardia en el palacio del capitán general, al mismo tiempo que un hermano del cabecilla Novales la está haciendo en el fuerte de Santiago en Manila.

Por fortuna, el general Martínez se encuentra fuera de la ciudad, descansando en su casa de campo, en Malacañang, pues era la

2. Ibid. 99.

3. Según el autor de *Estado de Filipinas*, no llegó a embarcarse por el mal tiempo; pero, según Mr. GIRONNIERE, parece que embarcó; si bien regresó en seguida a Manila. GIRONNIERE es autor del interesante libro *Aventures d'un gentil homme breton aux îles Philippines* (Paris 1853).

época de los grandes calores en el Archipiélago. Los amotinados, completamente libres y sin vigilancia alguna a pesar de los prudentes avisos de los religiosos a las autoridades competentes, asesinan a mansalva al teniente Folgueras, escapando con apuros de una muerte segura el coronel Santa Romana, y cayendo prisioneros muchos oficiales españoles que hacían mofa días anteriores de las predicciones de los frailes.

Los gritos de triunfo de los rebeldes despiertan al mayor de la plaza, Duro, que corre valerosamente a la puerta de Parián, toma la guardia que allí había, entra con ella en el cuartel de los amotinados y castiga duramente la insurrección.

Cuando regresa Novales, se encuentra con la puerta cerrada por su propio hermano. Pero él se hace fuerte en la iglesia-catedral y en el ayuntamiento, hasta que abandonado de sus tropas fue hecho prisionero juntamente con el teniente Ruiz en el arrabal de Tondo. Pocas horas más tarde caían fusilados juntamente con otros veintitrés rebeldes ⁴.

Nuevas conspiraciones se registraron en los años 1828 y 1836.

La primera fue promovida, como la anterior, por dos oficiales del ejército, que se pusieron al frente de un movimiento separatista surgido en Manila a consecuencia de la interpretación que daban a la Constitución de Cádiz.

Reviste capital importancia los movimientos subversivos de 1836 y 1837 por la relación que tiene en los desgraciados acontecimientos de España. Son los años de la minoría de edad de Isabel II y de la Regencia de María Cristina. Los años en que la lucha dinástica escinde los campos —carlistas y cristinos o isabelinos— terminando por imponerse el régimen liberal. Los años en que el sectarismo religioso llega a extremos insospechados por las simpatías que el clero español muestra hacia la causa carlista. Los años de la «matanza de frailes» en Madrid, acusados de haber envenenado las fuentes y ser causa del cólera asiático que hacía estragos en la capital de España. Los años en que es extinguida de nuevo la Compañía de Jesús y suprimidos la mayor parte de los conventos de España. Los años del gobierno de Mendizábal y su célebre «desamortización eclesiástica».

4. "Los Frailes Filipinos", 101-102.

Pero son los años también del «Motín de la Granja», cuando sustituido Mendizábal por Istúriz, el partido progresista se lanza por el peligroso camino de la intriga y de la conspiración, consiguiendo soliviantar, con engaños y promesas, a los sargentos de la «guardia real», que se amotinan en el Real Sitio y proclaman por tercera vez la Constitución de 1812.

Estos acontecimientos repercuten en las colonias de ultramar. En Filipinas, el gobernador Salazar se las ve y desea para contener a los indios que, como consecuencia del «Motín de La Granja» y de la exclaustación» se han dividido en dos bandos: los que desean que salgan del Archipiélago misioneros y todos los españoles por igual; y los que son partidarios de que sean expulsados solamente los «castillas» quedando con ellos los misioneros. Los mismos españoles fueron motivo de nuevos conflictos, pues mientras los exaltados querían implantar la Constitución, los moderados creían peligroso introducir reformas políticas de tanta trascendencia en la colonia.

De todas estas cenizas mal apagadas surgió en tiempo del general Oraá, una nueva revuelta, esta vez con matiz religioso. Nos referimos a la sagriente insurrección de Tayabas, que fué capitaneada por el donado, o aspirante a religioso, Apolinario de la Cruz, del Convento de San Juan de Dios, de Manila, un indio puro, el cual con pretexto de formar una gran cofradía en que no se admitía ni siquiera a mestizos, ni a los chinos, había reunido a unos cuatro mil indios, poniendo en peligro la paz y el dominio español de las islas.

Apolinario se hacía llamar el «Rey de los tagalos» y predicaba a éstos que bajaría del cielo una virgen tagala para casarse con él. Prometió mantener con un poco de arroz a cuantos indios le siguieran y les decía que no temiesen a las balas de los españoles, pues no les harían daño alguno.

La sublevación fue descubierta por el cura de Lucban y otros frailes franciscanos. Se presentó en seguida el alcalde para someter por las buenas al rebelde, pero éste le contestó con una descarga que lo dejó muerto en el acto y fue, a la vez, como el grito de alarma de los indios que siguieron hipnotizados a su jefe. Como era de esperar, la torpeza de los mismos indios hizo que se entregaran en seguida a las tropas españolas que acudieron al lugar de la rebelión.

El devoto Apolinario fue entregado por sus mismos partidarios y pasado a cuchillo junto con otros trescientos de los sublevados.

En 1854 los trastornos políticos de España tuvieron otra vez fatídica resonancia en el Archipiélago filipino. Ahora le tocaba ser cabecilla de rebelión al mestizo Cuesta, el cual había sido educado en España. Cuesta aprovechó su cargo de comandante de carabineros de la provincia de Nueva Ecija para levantarse contra la autoridad. En unión con otros separatistas de Manila, concibió el plan de una vastísima conspiración contra la Metrópoli. Para ello soliviantó los pueblos de su demarcación y levantó en armas a las fuerzas de su mando al grito de «¡Muera España y viva Filipinas libre!» El astuto cabecilla pretendía llamar la atención del gobierno de Manila sobre los planes de Bulacán, Pampanga, Nueva Ecija y Pangasinán. Aprovechar entonces las pocas fuerzas que quedasen en Manila y sublevar a esta ocasionando un conflicto general en toda la isla de Luzón, que había de ser secundada por la de Bisayas. Capturado el rebelde fue puesto en capilla y ahorcado en Manila el mismo año 1854 ⁵.

Nueve años después, siendo gobernador general de las islas don Rafael Echagüe, se fraguó otra conspiración, esta vez para minar la influencia de los frailes. Poblados y ciudades fueron inundados de hojas volantes y libelos infamatorios escritos en dialecto del país ⁶.

La revolución de 1868 fue recibida en Filipinas con gran entusiasmo. Era entonces gobernador General «el prudente y gran patriota Gándara», el cual, avisado por los religiosos de los nuevos movimientos revolucionarios que se advertían en distintas ciudades, reunió una Junta General, convocando a ella a todas las personas más notables de Manila y a los provinciales de las órdenes religiosas. El resultado de la misma fue tomar severas medidas contra los supuestos sublevadores y vigilar de cerca a los peligrosos.

5. Como en tantas ocasiones, la conjura fue descubierta por los religiosos agustinos, curas párrocos de Manila, Agonoy y San Isidro, los cuales, después que avisaron al gobierno de Manila, fueron presos por los soldados de Cuesta, y condenados tras un consejo de guerra habido entre el cabecilla de rebelión y varios sargentos indígenas. Pero los indios, respetuosos con los misioneros, no sólo no cumplieron la orden de fusilamiento, sino que les facilitaron la fuga (*Los Frailes Filipinos* 105)

6. El que más animaba la conspiración era el clero nativo, quejoso de las comunidades religiosas por la tan debatida cuestión de "los curatos", la cual puede dar materia por sí sola para un interesante trabajo de investigación.

Los indios creyeron que la «Revolución» —para ellos algo así como un nuevo emperador de la China, o algún alto personaje— había decretado que todos los hombres eran iguales y que ya no había diferencia alguna entre filipinos y españoles. Por lo que éstos tenían que volver a España sustituyéndolos ellos en todos los cargos políticos y empleos de Administración y Hacienda. Creían más, que en breve el Papa nombraría obispos filipinos y curas suficientes nativos, por lo que los misioneros españoles también estaban sobrando en el archipiélago. El nuevo capitán general se había de casar con una hija del pueblo filipino, la cual nombrada princesa, habría de dar hijos que fueran los futuros reyes del indio.

Las cosas no pasaron adelante. Solamente unos pueblos de la isla de Luzón dieron muestras de inquietud, especialmente Cavite, agitados y conmovidos por clérigos indígenas y abogacillos que corrían de un lugar a otro sembrando la semilla del descontento y de la insurrección.

Años adelante, 1872, tendría lugar la sublevación de Cavite, a la que ya nos hemos referido al tratar de este prestigioso general español y gobernador de Filipinas. Y allí vimos los intentos del cabecilla Soro que mantuvo un reñido combate con la guardia civil de Imus. Fue aquella una insurrección militar que se pudo contener gracias a la rapidez con que actuó el general Izquierdo. Pero aquello fue un toque de alarma y un grave síntoma de lo que pudiera ocurrir después. Ciertamente que ni esta insurrección de Cavite, ni los movimientos revolucionarios de 1888, tienen que ver directamente con la gran insurrección de 1896; pero ello denota el estado de cosas del Archipiélago y cómo se podía temer cualquier catástrofe en Filipinas y hasta una guerra y sublevación general, como estaba ocurriendo en Cuba.

El continuador de la historia de Lafuente —Juan Valera— nos dice expresamente que el levantamiento de Cavite produjo una honda impresión en Manila, trocándose a poco en temor por la significación y trascendencia que aquel hecho tenía. «Era la repetición del grito emancipador que otros habían dado anteriormente, más o menos velado; pero siempre ingrato por lo mucho que debían a los españoles, no sólo los curas indígenas, sino todos los pobladores de aquel país, que no fueron en un principio otra cosa que hordas de salvajes, como lo son hoy los igorotes y demás indios refractarios a toda civilización.

La insurrección de Cavite debió haber estallado en tres puntos diversos, aprovechando la ocupación de nuestra escuadra y nuestras tropas en Joló: faltó aliento a aquellos revolucionarios y se acudió con fuerzas a dominarlos, sucediendo al triunfo los merecidos castigos; porque, además de exigirlos la insurrección, los reclamaban los manes de las víctimas por los insurrectos sacrificados al grito de: ¡Muera el Castilla! ¡Viva la independendencia!

Consecuencia de la insurrección de Cavite, fue el motín que tuvo lugar en el presidio de Zamboanga, donde sufrían condena muchos de los sublevados. Esta vez los mismos moradores, el pueblo en masa de aquella villa se levantaron airados contra los presidiarios, los batieron en su propio recinto y ganaron, por aquella hazaña, para su ciudad el timbre glorioso de «heroica villa».

7. M. LAFUENTE "*Historia General de España*", (Barcelona 1890) XXIV 397.

III. LA ACCION DEFINITIVA.

a.— *La conspiración de los Tagalos.*

En el capítulo anterior nos hemos referido a diversos levantamientos que pueden ser considerados como síntomas de un proceso insurreccional. Será preciso ocuparnos ahora de la culminación de todos estos episodios, que tienen su expresión en los sucesos de 1896.

El P. Bernardo Martínez, en sus «Apuntes Históricos» comienza el capítulo que se refiere a la insurrección filipina con las siguientes palabras: «He llegado a la época más triste de la historia de Filipinas, a la época del desmoronamiento, de la consunción total, absoluta, inestable de nuestro prestigio. El dedo de Dios había señalado la hora fatídica en la que se despojaba a la nación española de los últimos restos de sus grandezas para atravesar el período de las humillaciones y verse mezclada entre las ruinas de sus sacrificios. El cielo lo disponía así, y no hay fuerza humana que pueda contrarrestar los designios de Dios»¹.

Esto es verdad; pero nosotros, que deseamos ser objetivos y escribir y hacer historia desde un punto de vista más humano y racional (—no tenemos por qué «echar mano» de la Divina Providencia cuando ésta tampoco lo pide—), preferimos tomar el hilo de la narración desde más atrás y acudiendo a fuentes imparciales e historiadores insignes que ofrecen toda garantía de veracidad.

El día 29 de Agosto de 1896 organizáronse los primeros grupos que lanzaron el grito de rebelión contra España. San Juan del Monte, Santa Mesa, Balintauac, Colocan y Novaliches, viéronse regadas con la primera sangre vertida en los altares del patriotismo. El 30 del mismo mes fueron declarados oficialmente en estado de sitio las provincias de Manila, Bulacan, Pampanga, Nueva Ecija y otras, creándose en seguida el primer batallón de leales voluntarios de Manila.

Hay una página elocuente, escrita por el P. Tomás Espejo, y dirigida a modo de carta al M. R. P. Manuel Gutiérrez, entonces provincial de los agustinos. En ella nos habla de la expedición de Emilio

1. B. MARTINEZ, «Apuntes Históricos de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas» (Madrid, 1909), XLV, 480.

Aguinaldo, nombrado general en jefe de Cavite, por los pueblos de Taguig, Pateros y otros. El agustino se defiende y justifica ante su superior de las torcidas versiones que habían dado acerca de la conducta seguida por él en aquellos días de difícil control. El mismo P. Provincial le había exigido aquel escrito para que «en conciencia» dijera y declarara la verdad. El resultado de todo ello fue conseguir un documento precioso y de primera mano para el fin que nos hemos propuesto².

El documento trata diversas cuestiones. Primeramente, pone en conocimiento del Superior Mayor cómo mucho antes de que estallara la sublevación tagala, él y otro compañero del pueblo inmediato avisaron repetidas veces a la Guardia Civil del peligro que corrían aquellos pueblos y de las comunicaciones clandestinas que existían entre los insurrectos de Cavite y de Manila. A pesar de todo lo cual, las autoridades y los encargados de velar por el orden no hicieron caso alguno. Seguidamente, da cuenta de las numerosas partidas de insurrectos que se echaron al monte cercano organizando desde allí la revolución. La Guardia Civil sigue sin enterarse de nada. Hasta que se oyeron los primeros disparos en el pueblo de Taguig produciendo una gran confusión en el destacamento al cogerlo desprevenido.

Las gentes sencillas y desarmadas corren a refugiarse en la iglesia y convento como lugares más seguros, o huyen a los montes, de donde descendían hacia el pueblo los insurrectos vociferando, corriendo y disparando al aire sus rifles.

Llegados al pueblo y ya ante la presencia del misionero y de las gentes que le rodean aterrorizadas, le dicen que no debe pasar miedo, que han recibido orden de su jefe Emilio Aguinaldo de respetar sus vidas y no causar daño alguno.

El misionero estaba dispuesto a defenderse con las armas. Los insurrectos comienzan por pedir las que existieran en el convento. Se les dijo que allí no había arma alguna; pero ante la insistencia de aquellos, no hubo más remedio que entregarles todas. Después, obli-

2. Resulta que el P. Manuel Gutiérrez, deseando saber la marcha de los acontecimientos, envió a sus religiosos una circular pidiéndoles detalles de la insurrección en su respectiva parroquia. Los religiosos se lo contaron por carta. Estas cartas han venido a parar al Archivo de los Agustinos Filipinos de Valladolid y constituyen un material de inapreciable valor para nuestro trabajo.

garon a los indios a hacer trincheras y defensas para el ataque que se preveía de las fuerzas españolas. Hasta que, llegada la noche, se presentó en persona el propio Aguinaldo, acompañado de titulados generales, brigadieres y coroneles.

El P. Tomás Espejo hace un breve retrato, objetivo y gráfico, del general en jefe de los insurrectos, el cual se mostró amable y cortés y hasta dio detalles al misionero y a los que con él estaban de la marcha de la insurrección y de los consejos de guerra que se habían formulado ya contra algunos religiosos de la Orden de San Agustín residentes en Filipinas.

El P. Tomás Espejo, pareciéndole que Aguinaldo era esta vez sincero, se atrevió a preguntarle por el número de combatientes que traía consigo, a lo que contestó el general filipino que sólo traía 1.000 hombres, de los cuales 500 venían armados con rifles y los 500 restantes con armas blancas. La verdad es que sólo contaba con 150 fusiles remington y unos cuantos rifles y escopetas de caza y algún que otro revólver. En Cavite —decía Aguinaldo— tengo a mis órdenes 100.000 hombres y sólo deseo que el general Polavieja dirija las operaciones militares de esta región.

El documento se extiende luego en pormenores que no vale la pena contar; incluso se nos narra en él cómo, invitado a cenar con los religiosos, Aguinaldo accedió de buen grado, aunque luego no tuviera inconveniente en permitir que sus ayudantes molestasen a sus amables anfitriones durante toda la noche pidiéndoles armas y dinero; y como no lo consiguieron fueron sacados del convento y conducidos a la casa donde se hospedaba el propio Aguinaldo.

Después de varios días de continuos sobresaltos, los sufridos misioneros y otras gentes sencillas acogidos a la iglesia, fueron socorridos por las tropas españolas que mandaba el coronel Ruiz Serralde. El ilustre historiador Fernández Almagro alude y trata sucintamente estos hechos que nos cuenta en detalle y al pormenor el misionero agustino cuando, a propósito de las operaciones militares llevadas a cabo por Polavieja, relata lo siguiente: «La más señalada importancia de esta victoria de las armas metropolitanas estribó en que venía a completar los éxitos logrados días antes, en Cacarnon de Sile por la columna que mandaba el comandante de Estado Mayor Olaguer Felú, y en Taguid, cercado por unos cuatro mil hombres al mando de Emilio Aguinaldo, que lograron dar un golpe de mano sobre Peteros.

El general Galbis liberó a Taguid, y el generalísimo filipino hubo de retirarse a Hagonoy extremadamente quebrantado»³

Es interesante comprobar cómo el P. Espejo, sin que intente justificar la conducta de Aguinaldo, trata, sin embargo, de explicar los hechos de un modo más objetivo y razonado a como lo han hecho algunos historiadores y a como lo hizo la prensa de aquellos días. «No es que quiera justificar en este individuo (Emilio Aguinaldo) todo lo que haya hecho; el alzar bandera contra la madre Patria, a quien debe lo que es y lo que tiene, es más que suficiente para juzgarle; pero he notado en toda la prensa con propósito decidido de retratar a todos los insurrectos con los colores más subidos de la execración, no habiendo crimen que no se les atribuya, y negándoles la posesión de la más pequeña virtud, y esto no es cierto. Además, y esto quiero que se fije V. R. con especial cuidado, al tratar de las cosas de la insurrección de la manera que queda indicado es para deducir otras consecuencias de capitalísima importancia, que, aunque no se han publicado por la prensa formal, corren de boca en boca entre ciertos elementos que no quiero nombrar, pero que todo el mundo conoce»⁴.

A decir verdad, los síntomas de las gran insurrección habían aparecido ya por el año 1880, con lo que se dio en llamar con toda propiedad «la política solapada» en lo que a la Administración pública se refiere; y también a los demás elementos que constituían la sociedad peninsular entre los indios pertenecientes a las clases principales: «tergivesando conceptos, marcando aspiraciones irreverentes y extrañas venían produciendo los indios filipinos desde la citada fecha algunos actos públicos colectivos que constituían esencialmente protesta viva contra el régimen instituido por los españoles»⁵.

El citado F. Almagro, al tiempo de estudiar el grave problema de las colonias, dice que éste no era, aparentemente, tan grave en Puerto Rico y Filipinas como en Cuba. Pero era indudable que cuanto aconteciese en la «Perla de las Antillas» repercutiría inmediatamente en la contigua isla citada, su hermana menor y también en el archipiélago filipino, donde las sociedades secretas, sin alardes políticos e intelectua-

3. M. FERNANDEZ ALMAGRO, *Historia política de la España Contemporánea*, II.º (Madrid 1959), 352-353.

4. *Archivo Agustinos Filipinos*, n.º 1126.

5. M. SASTRON, *La insurrección en Filipinas y guerra Hispano-Americana*, 56.

les parejos a los de Cuba, no cejaban en el empeño de despertar la conciencia del indígena ⁶.

Conforme iban acercándose las fechas en que el movimiento había de estallar, tal vez de un lado el regocijo mismo con que los conspiradores aguardaban el triunfo, y de otra parte el peso que gravitaría sobre la conciencia de algún arrepentido, las sospechas se hicieron afirmaciones concretas. Hasta que llegó el descubrimiento sensacional ⁷.

Con la gran suma de medios —cuenta el cronista— que para hacer siempre eficaz la vigilancia tienen en Filipinas los frailes, en virtud de la mayor identificación que éstos alcanzan con cuanto es vida y costumbres en aquella española tierra, nada de extraño tiene el importante hecho de que el exacto conocimiento de los detalles relativos al estado de latente conspiración lo adquiriese y revelase inmeditamente un religioso de condiciones de actividad excepcionales, cuales las evidenciadas durante su vida honrada por el celoso Cura Párroco de Tondo, el Agustino P. Mariano Gil.

Y fue el indio Teodoro Patiño, honrado operario del «Diario de Manila» quien, presentándose al citado religioso, le ofreció detalles de la insurrección; el lugar y sitio donde podría hallarse la piedra litográfica con clave que servía para la tirada de recibos-talonarios correspondientes a la suscripción de los afiliados al Katipunan; el lugar en que se fabricaban los puñales que eran entregados a los sectarios, denunciando, asimismo, la presencia y permanencia de 1.500 hombres reunidos ya en el lugar de Tapusi, los cuales esperaban solamente la señal del alzamiento.

Descubierta la gran conspiración de los tagalos en aquella madrugada del 20 de Agosto de 1896, los acontecimientos se desarrollaron de un modo vertiginoso. Entre la población peninsular y aun entre los insulares leales la noticia produjo indignación. El patriotismo que la motivaba hubiera merecido mejores gobiernos que los que en Madrid entonces había.

Los jefes insurrectos ya no podían permanecer en el anonimato

6. F. ALMAGRO, *Historia política de la España Contemporánea*, 332.

7. No nos podemos imaginar hasta dónde hubiera explotado hoy el sensacionalismo de la prensa el descubrimiento de la insurrección efectuado por el agustino P. Mariano Gil, según veremos, con la importancia que se merece.

por más tiempo. En una gran reunión de conjurados, Andrés Bonifacio dio el grito de rebelión y se echaron a luchar contra los soldados españoles, que eran escasos en Manila y más escasos en provincias por falta de previsión y, tal vez, en algún caso, por mala intención de los gobernantes.

El movimiento insurreccional, calificado en los primeros días de mero accidente, se convirtió pronto en sangrienta guerra, tanto más terrible y cruenta, cuanto que junto a las aspiraciones autonómicas, la motivaba el odio de la raza malaya contra la raza blanca, el espíritu de rebeldía del indio contra el español y la animosidad hacia el clero estimulado por el sectarismo masónico.

¿Cómo pudo darse la revolución?. «En Manila —escribe el autor del Katipunan— no se tenía noción de lo que era un Cuerpo de Vigilancia ni las funciones que éste estaba llamado a desempeñar; cumpliendo con su misión honrada; mejor dicho: la noción de este cuerpo policíaco la habían olvidado los que con más razón debían tener conocimiento de sus funciones y de sus resultados; en cambio, los indios conocieron su importancia al punto, e influyeron para colocar de agentes a cuatro de sus secuaces, que más tarde fueron cogidos en sus madrigueras y en la vergüenza de su delito»⁸.

Los filibusteros siguieron su obra, no sin que el teniente de la Guardia Civil del puesto de Pasig, Sytiar, lo advirtiera a tiempo. En un extenso oficio al gobernador civil de Manila daba ya cuenta de la Sociedad llamada «Katipunan», de sus trabajos y de sus fines, del «pacto de sangre»⁹ y del número colosal de incisos que se conocían y que eran las futuras fuerzas con que contaba la revolución.

De esta comunicación oficial, como de otras anteriores, dio cuenta el gobernador civil a la autoridad suprema y gobernador general, pero éste —lo era Dn. Ramón Blanco— ni daba crédito, ni tomaba nota de esas revelaciones, sino que, por el contrario, llamaba alarmis-

8. J. M. DEL CASTILLO Y JIMENEZ, *«El Katipunan o el filibusterismo en Filipinas»*, 77.

9. El pacto de sangre, como más adelante veremos, consistía en una incisión que se les hacía a los afiliados en el brazo, obligándose éstos a seguir ciegamente las instrucciones de la secta. En el museo de Agustinos Filipinos de Valladolid, se conserva la navajilla con que Pacheco, el supuesto Ministro de Hacienda, hacía la incisión.

ta y miedoso al gobernador y estuvo irritadísimo y a punto de destituir al honrado teniente Sytiar.

Más adelante sería el virtuoso prior de Guadalupe el que avisara del peligro, pues un muchacho dependiente del Convento, le había denunciado que en el pueblo se celebraban unas reuniones sospechosas, que se llamaban «Katipunán». Finalmente, el cajista del «Diario de Manila», T. Patiño agraviado profundamente por una paliza que sus compañeros le habían proporcionado por diferencias surgidas con motivo de una cuota que debía abonar como socio del «Katipunán», y que se negaba a satisfacer, se quejó a una hermana que tenía en el colegio de Mandaloya, y ésta le remitió al ya citado y famoso P. Mariano Gil¹⁰.

El P. Gil volvió a su convento tranquilo y satisfecho después de haber descubierto la conspiración, sin que tal hecho haya merecido una frase de gratitud, expresiva de nobles sentimientos de ninguna autoridad; antes, al contrario, parece que en ciertas esferas causó fastidio y visible disgusto; pero el P. Gil contó siempre con los votos de la gente sencilla y del pueblo.

De la prensa no había que esperar nada, porque la previa censura la había amordazado. Cierta que algunos periódicos lanzaron algunos sueltos furibundos contra la conspiración, aun en la certeza de que iban a ser tachados; y así esos artículos no llegó a leerlos más que el cuerpo de redacción.

A este propósito, Fernández Almagro, objetivo y equilibrado, nos dice que parece que el general Blanco no dio demasiada importancia a la denuncia del P. Mariano Gil y a la que siguió poco después del recoleto Fray Mamerto de Lizasoán, párroco de Santa Cruz, que señaló lugares de reunión y depósito de armas.

El ilustre historiador lo atribuye, bien a su espíritu, blando y contemporalizador, bien a la inclinación que sentía hacia el indígena, o tal vez a influencias masónicas contrapuestas por definición, a cuanto procediese del clero¹¹.

10. El P. Mariano Gil se ganó las iras del Katipunán cuando esta secta se vio descubierta. De tal modo que en el museo de Agustinos se conserva la fotografía que de su retrato recibió por correo interior con una leyenda en tagalo que decía «¡Horas mo na!», que vertida al español, resulta una terrible amenaza y quiere decir: ¡Llegó tu hora!

11. F. ALMAGRO: «*Historia política de la España Contemporánea*», 336.

La duda y la incertidumbre tenían en constante alarma a los españoles, y cada cual por su cuenta buscaba en las fuentes oficiales las noticias que habían de darle tranquilidad. Entretanto, en el gobierno civil de Manila se desplegaba toda la actividad que corre parejas con la voluntad y el esfuerzo demostrado por el entonces gobernador D. Manuel Luengo y Prieto. Y empezaron a hacerse prisioneros, detenidos y condenados. Empezó a funcionar un juzgado especial contra los cabecillas Andrés Bonifacio, Pío Valenzuela, Alejandro Santiago, Faustino Villarruel, Aguedo del Rosario, Enrique Pacheco, los tres hermanos Luna Novicio y otros principales. Otra vez es F. Almagro el que se pregunta, al tiempo de narrar los primeros días de la insurrección de Filipinas: ¿Sería el general Blanco, no ciertamente un rayo de la guerra, quien resolviese, pronto y bien, el problema de que España no podía desentenderse en el triste otoño de 1896?¹²

Parece ser que no. Es más: ese problema, tan vidrioso y grave, no tardaría en resolverse en contra del general, cada día en mayor entredicho. Las actuaciones del citado Juzgado especial contra parte de los cabecillas se tramitaban con patente rigor. Pero el general era acusado por los patriotas españoles, de aquende y allende del mar, de llevar las cosas con una apatía incomprensible¹³.

La guerra entretanto, había comenzado. El general Blanco, Marqués de Peña Plata, capitán general y gobernador de Filipinas, había dado un bando que, comenzaba con las siguientes palabras: «Los actos de rebelión realizados en estos días por algunos grupos de gente armada en diferentes puntos del territorio de esta provincia, turbando gravemente la tranquilidad pública, exigen la más severa y ejemplar represión, para ahogar en su germen tan criminal como descabellada intentona». Manila convirtiéndose en pocas horas en una mansión guerrera. Los mozos y los viejos, hábiles para mantener entre sus descarnadas manos un fusil o un sable, andaban presurosos en sus funciones de reclutas¹⁴.

12. *Ibid.* 341-342.

13. Hasta tal punto debió ser esto cierto que el Arzobispo de Manila, a la sazón el dominico P. Nozaleda, y los Provinciales de los distintos Institutos religiosos residentes en Filipinas enviaron desde Hong-Kong una demanda que decía así: "Situación, agrávase, Rebelión, extiéndose. Apatía Blanco, inexplicable" (Cit. por F. ALMAGRO, 346).

14. El general Blanco, con ocasión de la creación del batallón de voluntarios, dirigió una brillante y patriótica alocución: "Voluntarios

El pánico que reinaba en Manila era grande. La insurrección corrió como la pólvora. No solamente en Manila, Cavite y Nueva Ecija, se había iniciado el movimiento de insurrección, sino que también en Bulacán, Batangas, Mnong y La Laguna ardían por los cuatro costados. Y de este modo, lo que se tuvo por travesuras de muchacho, o por simples algaradas, llegó a comprender el general Blanco que era una formal revolución. Se procedió entonces al embargo de los bienes de los insurrectos y se dio un decreto y una larga instrucción para el fiel cumplimiento del mismo¹⁵.

El autor del «Katipunan» se siente molesto por este embargo de los bienes de los insurrectos. Lo cree ilegítimo y para él hubiera estado mejor la absoluta confiscación de todos ellos. La razón que alega es que con la confiscación se hubieran evitado ciertos abusos que en esta materia se dieron. Y cita por vía de ejemplo, el caso de haber nombrado a la esposa de Quico y Rojas administradora de los bienes embargados a este cabecilla de la insurrección, hecho que fue muy comentado en Manila.

Los voluntarios y el cuerpo de vigilancia prestan notorios servi-

—les decía—: acabáis de realizar el acto más grande y más trascendental de cuanto puede llevar a cabo un ciudadano armado: el juramento de su bandera, juramento sagrado y solemne, que imprime sobre el alma del que lo preste una huella que jamás se borra.

Cleito que todo español amante de su patria está obligado a defender la bandera nacional y que siente latir involuntariamente su pecho al contemplarla, pero esa noble sensación se extrema y sube de punto cuando esa bandera es la propia, la que, jurada después de bendecida, se convierte en enseña venerada del cuerpo a que colectivamente pertenece, en el que instantáneamente se despierta hacia ella el amor más vehemente, que lleva hasta el sacrificio a los que bajo sus pliegues se cobijan y convierten en héroes hasta morir en su defensa a quienes fueron momentos antes tranquilos y pacíficos ciudadanos.

Seguro estoy de que todos, presa todavía de emoción tan noble, os sentís llenos de entusiasmo, hacia vuestra preciosa enseña, y que deseáis en el fondo de vuestros pechos ocasiones en que combatir y vencer para coronarla con el laurel de la victoria, que no dudo obtendréis si llegara el caso de poner a prueba vuestro valor y firmeza, contando siempre para defender esa bandera y ese estandarte y morir antes que por nadie sean holladas, con un voluntario más en vuestro general en jefe (Cit. por Manuel Sastrón: "Insurrección en Filipinas", pág. 73-74).

15. Por ser muchos y demasiado extensos, no copiamos los decretos y ordenanzas que se expidieron en estos días. La instrucción aludida consta de cuatro capítulos, con un total de 39 artículos más una disposición final. La fecha de la misma es la del 25 de septiembre de 1896. Puede consultarse el apéndice de este mismo trabajo y otros del Archivo de Agustinos Filipinos de Valladolid.

cios a la causa española, en sus pesquisas, detenciones y hallazgos de documentos que comprometían a muchos insurrectos¹⁶.

Por el mes de Octubre se creyó que la insurrección estaba dominada. «El grave suceso, que ha tenido realización en algunas de estas provincias —leemos en la famosa circular publicada en «El Español»— durante tres días seguidos¹⁷ de haberse levantado en armas contra nuestras instituciones, muchedumbres ilusas, puede ya considerarse como dominado, pues el movimiento insurreccional se halla actualmente en muy corta extensión localizado».

Pero es curioso observar cómo, cuando esta circular se publicaba, toda la provincia de Cavite estaba levantada en armas, llegando hasta Las Piñas, casi a las puertas de Manila¹⁸.

La opinión española pedía las cabezas de los verdaderos culpables; quería castigar con brevedad, la ofensa que a España le habían inferido los cobardes enemigos que usaban de traiciones y de emboscadas miserables como principios esenciales de la revolución. Pedían las cabezas de los personajes que todas sus grandezas y sus prestigios los habían recibido de la magnánima nación española y que de modo tan criminal pagaban sus atenciones y sus cuidados¹⁹.

Parece ser que los rebeldes esperaban la protección del Japón pa-

16. En el barrio de Trozo, perteneciente al distrito municipal de Binondo, el capitán de voluntarios D. Carlos Marcos halló una caja de zinc que, enterrada a cinco metros de profundidad, contenía documentos y actas importantes, atributos masónicos, entre ellos un horrible mandil, y muchos otros papeles pertenecientes al Katipunan. Dichos documentos y atributos masónicos los hemos visto repetidas veces en el Museo de los Agustinos de Valladolid, pues durante muchos años estuvieron a la vista del público. Hoy están guardados por medidas de prudencia y discreción.

17. En la Biblioteca del Colegio Seminario de PP. Agustinos Filipinos de Valladolid se halla una hermosa colección de recortes de periódicos la cual forma varios volúmenes que el benemérito agustino P. Eduardo Navarro fue reuniendo durante estos años de revolución y los posteriores de la guerra de España con Estados Unidos. Ello ofrece un material de primera mano para los sucesos que nos ocupan.

18. El Capitán General, D. Ramón Blanco y Erenas, se había hecho ilusiones de que la revolución estaba sofocada. Prueba de ello es el bando dado en Manila el día 25 de Octubre del año citado en el que decía lo siguiente: «Resuelto a mantener con firmeza el imperio de las leyes, utilizando todos los medios que las mismas me confieren para restablecer la paz pública, alterada por unos cuantos malvados que en breve sufrirán el castigo correspondiente a sus crímenes... etc. A continuación ordenaba y mandaba pasar por las armas a todos los culpables de traición.

19. «EL KATIPUNAN», 22.

ra el logro de sus fines, aunque fuera a costa de un servilismo peor que hasta el que entonces habían soportado. Los actos de horror y de violencia se sucedieron sin interrupción y muchos hombres de bien, seculares y religiosos, fueron pasando por las armas. Sobre todo, en Joló fue terrible la acción de los filibusteros. De Joló llegaban noticias alarmantes, y de otra posible sublevación, de carácter filibustero, por lo que trataban de sorprender a todos los españoles residentes en la plaza y degollarlos sin compasión alguna²⁰.

Faltan hombres que resistan el empuje de los insurrectos. La situación se hace por horas desesperante. La solución está en los refuerzos que deben llegar de España. Aguinaldo es generalísimo de las fuerzas sublevadas en Cavite. Buen estratega e inteligente conocedor de su pueblo, sabe aprovechar lo que hoy llamamos «la quinta columna» para sus fines de independencia total. Los manifiestos que dirigía a los sublevados eran llevados a Manila y otras importantes ciudades por los espías que tenían bien pagados. Con todo, hemos de decir que también se dieron, durante la sublevación, casos verdaderamente heroicos entre tagalos y españoles. Los soldados de España hicieron proezas de gran valor y el nombre del general Azcárraga corrió de boca en boca con la aureola de los grandes y eminentes patricios.

El periodista Antonio Navarro decía una vez: «Es imposible relatar los rasgos de valor y heroísmo que he presenciado, pues la emoción que siento, la molestia que me produce mi herida de la mano y el cansancio que me agobia, no me permiten escribir ni coordinar ideas. Una oración y una lágrima para los nuestros, y un entusiasta aplauso para los que viven»²¹.

20. El cronista habla de los estragos cometidos en otras provincias y de los planes maquiavélicos proyectados en Joló, que fueron descubiertos por fortuna y, de este modo, abortada también la sublevación.

21. SASTRON: *“Insurrección en Filipinas”*, pág. 148. A propósito de este periodista es de toda justicia destacar su comportamiento durante las sangrientas jornadas de Benicayan. Antonio Navarro —se nos dice— es todo un héroe, que no tiene la cruz laureada, no porque no se la haya merecido, sino porque es sólo patrimonio honroso de los cuerpos del ejército; pero tiene otra cruz que es el agradecimiento de cuantas personas fueron asistidas por él en el mismo campo de batalla, pues el joven periodista, confundido con las tropas de primera línea, coronó las trincheras del enemigo de Benicayan y de ellas recogió el cadáver del capitán Guarido. En sus brazos expiró el bravo teniente Castro, al que prestó un gran servicio en los momentos de su agonía, cual fue escribirle una carta para el coronel Marina, en la que le notificaba cómo dejaba un

El general Blanco fue sustituido en el mando por el general Polavieja. Desembarcado éste en Manila el 2 de diciembre del mismo año 1896 tenía ante sí el mismo problema que había tenido el general Weyler en Cuba como sustituto de Martínez Campos; y tenía que ser Cánovas el encargado de resolver la ardua y difícil papeleta de los nuevos nombramientos.

A Polavieja, en Filipinas, no le quedaba otro recurso que al de Weyler en la «Perla de las Antillas»: llevar la guerra con todo rigor. Además, le tocó al «general cristiano», como era llamado en la corte de Madrid, la ingrata función de sustanciar los procesos incoados en tiempo del general Blanco, a los que, naturalmente había que añadir los que se iniciaran bajo su mando, en gran número, porque las conspiraciones seguían en aumento. Polavieja, en fin, fue el que se vió obligado a firmar la sentencia contra Rizal el día 28 del citado mes²².

El general Polavieja disponía de 30.000 hombres, suficientes en un principio, al menos para llevar a cabo la ofensiva en Cavite y defender el resto de la isla de Luzón. Con el fin de localizar la insurrección en el punto más peligroso —Cavite— Polavieja lleva a cabo una serie de operaciones previas que dieron excelente resultado, causando muy pocas bajas al ejército español. Luego se lanzó a la gran ofensiva bien secundado por sus generales, y consiguiendo una tras otra resonantes victorias.

Pero Polavieja que se daba perfecta cuenta de la importancia que tenía el dominar por completo la insurrección en todas las islas, no era escuchado en la Metrópoli; le regatean y aun le niegan los refuerzos que necesitaba y reiteradamente solicitaba. Las fuerzas peninsulares no eran, ni con mucho, bastantes para acudir a todos los puntos

hijo natural en España y que ponía bajo su protección. Enterado de ello el capitán Sulriguet, de Estado Mayor, envió al periodista al lado del moribundo con el siguiente mensaje: "Corra y dígame que yo poseo bienes de fortuna y no tengo hijos, por lo que adopto el suyo que es mío desde hoy".

22. Parece ser que cuando Rizal escuchó la sentencia de muerte dijo: "es injusta". Luego, ya en capilla, asistido por padres de la Compañía de Jesús, firmó su retractación de los errores padecidos y contrajo matrimonio "in artículo mortis" con su amante, la irlandesa Josefina Bracke. Se cuenta que le causó una tremenda impresión la imagen de Jesucristo, tallada por él mismo cuando era colegial y que habían llevado ahora a la capilla del reo. Recibió los sacramentos y murió reconciliado con la Iglesia en la histórica mañana del 30 de diciembre.

donde su presencia era necesaria. Hasta los más optimistas vislumbra-
ban en lontananza nubes anunciadoras de grandes infortunios. Las ri-
sueñas esperanzas, el rumor de imaginarios triunfos, conseguidos por
nuestras armas íbanse poco a poco —dice un prisionero del Katipu-
nan— disipándose como tenues espirales de humo²³.

Los misioneros nos contarán cómo se iban rindiendo, uno a uno,
los pueblos de su jurisdicción y desvelos. El autor de las «Memorias
de un cautiverio» nos narra, con pluma elegíaca y grandilocuente a la
vez, la pérdida de Ciparri, defendido con solo cuarenta fusiles espa-
ñoles: «Quisiera que mi pluma tuviese el don de trasladar al papel,
de encarnar en palabras y en ideas lo angustioso de aquella noche in-
fausta, pasada la cual, habíamos de ver entrar en el pueblo al ejército
revolucionario. La cabeza ardía hecha un volcán de pensamientos des-
garradores²⁴.

El general Polavieja, contrariado y enfermo, había dimitido con
harto dolor de las tropas españolas, que veían en él al hombre capaz
y único de llevarlas a la victoria final y definitiva²⁵.

Era innegable que la desavenencia con el gobierno motivó la di-
misión del inteligente y bravo militar; pero su malestar físico, que
arrastraba desde la campaña de Cuba, hacía difícil su continuación en
la capitanía general de Filipinas.

El cambio de mando tampoco resolvió entonces el problema;
porque si el general Primo de Rivera, sustituto de Polavieja, logró
sin grandes esfuerzos echar de Cavite a los partidarios de Aguinaldo,
no pudo o no supo impedir que la rebelión se extendiese e infectase
provincias como las de Nueva Ecija y Bulacán que descansaban tran-
quilas al lado de la legalidad y del orden.

El primer marqués de Estella, don Fernando Primo de Rivera,
desembarca en Manila el 23 de Abril de 1897. Como es fácil presupo-
ner, las cosas habían cambiado bastante y tanto «las realidades polí-

23. G. MARTINEZ, «Memorias de un cautiverio», (Manila, 1900), 1.

24. *Ibid.*, 48.

25. Para más detalles de la insurrección y de las operaciones milita-
res llevadas a cabo por el general Polavieja junto con el ejemplar des-
pacho que envió a Madrid, dando cuenta de su enfermedad y de su últi-
mo esfuerzo «por la patria y por el rey», puede consultarse Fernández Al-
magro: «Historia política de la España Contemporánea», págs. 335-365.

ticas, como militares, si cabe este distingo en tiempo de guerra, eran muy diferentes a las que su antecesor Polavieja hubo de afrontar no más que cuatro meses antes»²⁶.

Las alocuciones rituales del nuevo capitán general «a los habitantes de las Islas Filipinas», y «a los Ejércitos de mar y tierra», y «a los voluntarios» manifestaban un optimismo que contrastaba con el pesimismo no fingido de los despachos oficiales a Madrid. Primo de Rivera debía proseguir la ofensiva contra la provincia de Cavite, ocupada en casi toda su extensión.

Y la campaña de Cavite terminó favorablemente para las tropas españolas. Primo de Rivera trata ahora de completar el triunfo militar con el político; para lo cual concede un indulto amplísimo, de resultado dudoso, pues si es verdad que muchos rebeldes se presentaron pidiendo perdón, fueron muy pocas las armas que entregaron.

Pero ni Manila, en relativa calma, ni Cavite, pacificada, eran toda la isla de Luzón. Aguinaldo, huido, se hizo fuerte en los montes de Puray, al Norte de Manila, y la insurrección cobró nueva vida en las provincias de Bulacán, Nueva Ecija y Pampanga. «En los montes de Arayat estaba la llave que permitiría la posesión de aquellas tres provincias, y en la ocupación de Biac-na-bató, residencia del gobierno rebelde, estribaba el interés de las operaciones que el general en jefe proyectaba para junio y julio»²⁷.

En favor del general Primo de Rivera tenemos que anotar ahora sin retractarnos del juicio que dimos sobre él en capítulos anteriores, cómo él, mejor tal vez que ninguno de sus antecesores, concibió la idea de utilizar a los indígenas y encuadrarlos dentro de las filas de las tropas españolas, para asegurar, de este modo, la fidelidad, aunque tal vez pecara de excesiva confianza en el indio y en la mixtura de este soldado con el español. No carece de visión y es digna de tenerse en cuenta la frase del general: «Sin la lealtad del indio pierde España el Archipiélago... Tal vez una excelente y bien organizada política, y la restricción en leyes que tanto han influido en las condiciones y carácter del indio, que han hecho de un ser sumiso, respetuoso y humilde, obediente y satisfecho, un hombre díscolo, con aspiraciones locas, va-

26. F. ALMAGRO, *o. c.* 358.

27. *Ibid.* 362.

no y conspirador, pudieran ir obrando de tal suerte que, poco a poco pero siempre muy lentamente se pudiera ir disminuyendo el contingente peninsular»²⁸.

Primo de Rivera entendía que la insurrección estaba sofocada, sin que desapareciera el peligro de nuevos levantamientos, a poco que se descuidase el mando, por las singularidades del indígena. Pero, al mismo tiempo, era necesario evitar la prolongación de la guerra, con su doble sangría de hombres y dinero, y prever un acuerdo con el enemigo. Al general le preocupaba la acción de los filibusteros, que desde Yokohama, Shanghai, Hong-Kong y Singapur acechaban toda acción de evitar el juego de la guerra. El general en jefe pensó primeramente en el soborno, valiéndose de Don Pedro A. Paterno, personalidad filipina de alto relieve, «hombre de buena fe», a juicio del mismo Primo de Rivera, el cual pedía la suma de 700.000 pesos para el logro de sus fines. Pensó también en la guerra sin cuartel, llevada hasta sus últimas consecuencias, pero siempre y aún con la victoria por parte de los españoles de dudoso resultado, y siendo necesario para la paz la intervención directa del ejército indígena, principalmente tagalo.

Prevalció el proyecto primero, que iba a dar como resultado la famosa paz o «Pacto de Biac-na-bató». El gobierno de Madrid autorizó al capitán general para que firmase el acuerdo. Aguinaldo, por su parte, envió a Primo de Rivera el acta de sumisión, en la que se reconocía la soberanía de España a cambio de ser concedido a los insurrectos el perdón y el olvido de su conducta pasada y barcos que les condujeran a Hong-Kong. El día 23 de diciembre de 1897 llegaron al campamento de Aguinaldo los comisionados españoles bajo la presidencia del teniente coronel de Infantería don Miguel Primo de Rivera. Hubo el banquete de rigor y los brindis «por la paz y la felicidad de la tierra filipina, por el invicto Ejército español, por el Rey, por la Reina Regente y por el general Fernando Primo de Rivera, pacificador de las Islas Filipinas».

Lo que siguió después es de todos conocido: «El pacto de Biac-na-bató», así llamado por ser ésta la sede del gobierno de Aguinaldo, el cual embarcó para Hong-Kong con los principales colaboradores de

28. *Ibid.* 363.

insurrección, con lo cual todos pensaron que la guerra había terminado.

Todos, hasta los más pesimistas, podían darse por satisfechos. Al general Primo de Rivera se le concedió la Gran Cruz Laureada de San Fernando; en la catedral de Manila se cantó un solemne «te-deum» de acción de gracias; la prensa y los cablegramas enviados a Madrid no daban lugar a poner en tela de juicio la pacificación del Archipiélago de Magallanes.

Dupuy de Lome, representante de España cerca del gobierno de Estados Unidos podía enviar al Ministro de Estado el siguiente telegrama: «Mi opinión general sacada de mis conversaciones y observaciones es que nunca ha sido tan buena la situación política ni tan fácil mi misión desde Mayo de 1895. Según se me ha manifestado, han desaparecido todos los motivos de irritaciones»²⁹. ¿Falta de visión política? ¿Ingenuidad? ¿Torpeza?... De todo pudo existir en aquella hora. Lo que nadie pone ya en duda es que aquella «arriesgadísima confianza» se vendría pronto abajo con las terribles y tristes realidades del 1898. Consideramos mucho más equilibrados y objetivos a los historiadores que a los escritores religiosos que se ocuparon del suceso. Incluso creemos que su juicio es mucho más exacto que el que nos dan Sastrón, autor de la «Insurrección en Filipinas», y Castillo, autor de «El Katipunan». Con todo, creemos que también es interesante escuchar a estos últimos y oír lo que dicen sobre el famoso pacto de Biac-na-bató. El P. Joaquín Durán en sus «Episodios de la revolución filipina», moja su pluma en la tinta más negra cuando se pone a escribir esta página. «¡Biac-na-bató! en tus escabrosidades y asperezas —dice— quedó enredada y maltrecha la honra española: en tus tenebrosos antros forjóse el rayo desolador que troncó el árbol gigantesco de la dominación hispana; en tus ennegrecidos horizontes fraguóse la tempestad horrenda que desmanteló y echó por tierra al ciclópeo alcázar de nuestras glorias»³⁰.

El tono no puede ser ni más polémico ni más engolado; pero, aún con todo lo tópico que se quiera, no deja de ser un testimonio de un testigo de quien vivió aquellas horas difíciles para Filipinas y para España.

29. *Ibid.* 449.

30. J. DURAN, «*Episodios de la revolución filipina*», 16.

«Biacnabató» —en lengua tagala: «piedra abierta», tajada, o partida— lugar donde se desarrollaron los acuerdos de paz entre Primo de Rivera y Aguinaldo, Biacnabató fue el período agónico —el párrafo pertenece ahora a Manuel Sastrón— de la insurrección filipina; una hipócrita truhanería de algunos indígenas; un grave error de los gobiernos de la Metrópoli; el mayor quebranto de la dominación española en el Archipiélago de Legazpi»³¹.

Tampoco esto se puede decir. La intención del historiador de la insurrección filipina es loable, pero el juicio que da sobre aquella paz y las explicaciones a la misma pecan de inexactas. Los motivos son muy otros y ya los ha visto el lector. Como colofón nos vendrá a decir después: A las 48 horas de haberse encargado del mando el general Augusto, embarcó en viaje de regreso a la Madre patria el Sr. Marqués de Estella... ¡En qué oportunidad marchó! ¡Hasta qué punto hubiera llegado su amarga decepción viendo regresar al Archipiélago a las cinco o seis semanas a Emilio Aguinaldo, ya precedido de otros de los cabecillas de Biacnabató!

Es cierto; pero el mismo Sastrón, que no parece sentir ninguna simpatía por el general Primo de Rivera, reconoce que la paz de Biac-na-bató fue una imposición del gobierno de Madrid, en lo cual no anda del todo descaminado. Por otra parte, podríamos preguntar: ¿qué cabía hacer en aquel momento? ¿cuál era lo mejor para el porvenir de España en sus colonias? ¿Hubieran acertado estos polemistas y exaltados patriotas en la solución del problema? Mucho nos tememos que no.

Otro tanto podríamos decir al P. José Rodríguez de Prada —prisionero del Katipunan— cuando escribe: España ha sido engañada por españoles degenerados, sin conciencia y sin dignidad. Las naciones envidiosas de sus tradicionales glorias la tendieron el lazo en que incautamente cayó envuelta perdiendo para siempre su honor y los laureles que hermo세aban su corona ganados en cien combates»³².

Lo que nadie puede negar, y esto tal vez no lo hayan recalcado lo suficiente los historiadores, es que apenas volvieron los rebeldes a

31. SASTRÓN, O. C. 311-325.

32. J. RODRIGUEZ DE PRADA, "Memorias de un prisionero", (Madrid, 1901)

3. Por lo regular el misionero que se encontraba de cura párroco en un distrito importante, al ocurrir el momento de la insurrección, se apresuró a dar cuenta a su superior mayor de todo lo acontecido allí. Esto hace

sus hogares consideraron la paz como un acto de debilidad por parte de los españoles y hasta se atrevieron a mentir descaradamente diciendo incluso que habían hecho correr a los soldados de España, cuando, en realidad, los vencidos en todos los frentes habían sido los insurrectos. Pero esto también es explicable y más cuando se piensa en los hechos que van a ocurrir después.

que nuestro trabajo se avalore con la sencillez y espontaneidad con que los profesionales narran los tristes sucesos de la insurrección filipina. A los autores arriba citados, tenemos que añadir las cartas extensas del P. Rufino Santos que hemos leído enteras; las que escribió uno de nuestros religiosos a Mariano Llanera; la que el propio Llanera escribió desde Biacnabató al P. Victoriano Andrés; la "memoria del tiempo de la insurrección tagala", cuyo autor se oculta en el pseudónimo de *Anser* el cual, por el estilo y por los hechos que narra, bien puede ser el P. Joaquín D. Durán; la interesante relación que escribe el P. José Laviana sobre lo ocurrido y presenciado por él en Almedián; varias cartas cruzadas entre el general Aguinaldo y el superior de los jesuitas en Filipinas; una carta del cabecilla Deodato Arellano dirigida al Gobernador General desde la prisión; el alegato y pregón que dirige Andrés Bonifacio incitando a la rebelión y otras cartas de los misioneros al M.R.P. Provincial Manuel Gutiérrez. Todas ellas se conservan en el Archivo de Agustinos Filipinos de Valladolid, y todas ellas han sido revisadas y seleccionadas por el que esto escribe. A los hechos conocidos y a la interpretación de los hechos por los autores que hemos manejado y citamos en la bibliografía, los misioneros agustinos añaden el testimonio inmediato, el juicio personal, la pequeña anécdota; en ocasiones, el juicio acertado.

b) *La guerra con los Estados Unidos*

No intentamos en este capítulo estudiar la guerra, como tal, que hubo de mantener España con los Estados Unidos, sino más bien sus perfiles fundamentales, sus momentos culminantes y sus consecuencias fatales para nuestra patria, con el fin de que ellos nos lleven como de la mano a los hechos y perfiles religiosos y centrar el estudio posterior de la persecución religiosa.

La cuestión de Cuba y Filipinas, sobre todo la primera, con respecto a Estados Unidos, venía ya de bastante atrás. En el año 1854 Mr. Soulé, ministro plenipotenciario de esta nación en Madrid, ante ciertas medidas por parte del Capitán General de Cuba que afectaban a la raza negra existente en la Isla, declaró que su nación no consentiría que se llevase a cabo los designios de «africanizar» Cuba, según se rumoreaba. E hizo ver cómo España no debía esperar de Francia e Inglaterra los auxilios necesarios para asegurar la posesión de la isla, sino que debía unirse a la «Confederación» apoyándose en los robustos hombros de los Estados Unidos¹.

Los primeros roces con Norteamérica ocurrieron ya por este mismo tiempo y siendo Presidente del gobierno español el Conde de San Luis. Uno de ellos fue el incidente «Black Warrior», barco americano, que fue a atracar en la Habana «en lastre», siendo así que llevaba a bordo 957 pacas de algodón. Poco más tarde tiene lugar un caso semejante con el barco «El Dorado», sospechoso de trabajar con los filibusteros que estaban organizando expediciones para Cuba en los Estados Unidos.

Para evitar más serias cuestiones, se enviaron instrucciones al cónsul español en Washington con el fin de que se entendiese con el gobierno federal sobre el límite de las jurisdiccionales, recomendándole que procurara quedasen a salvo nuestros intereses en aquellas latitudes².

Así las cosas, podemos preguntarnos ahora: ¿Cómo y por qué los españoles fuimos a la guerra? El ilustre historiador Pabón se hace

1. J. BECKER, «Historia de las Relaciones Exteriores de España durante el siglo XIX», Imprenta Vda. e Hijos de Jaime Retés (Madrid, 1924). II.º 300.

2. *Ibid.* 338-339.

la pregunta de otro modo: ¿cómo y por qué los españoles creyeron firmemente en la victoria de España sobre los Estados Unidos, o más concretamente, en la derrota de la marina norteamericana por la escuadra española?³ ¿Cómo se fue a la guerra?

Ha de historiarse para ello puntualmente el duelo diplomático de España con los Estados Unidos en las gestiones españolas de Cánovas y Sagasta, y en las presidencias norteamericanas de Cleveland y Mac Kinley. Ha de estudiarse en fin, el marco internacional, el cuadro exterior en que el 98 tiene lugar. Por último, debe aludirse a los motivos de opinión de los intelectuales del «Desastre» buscaron su razón última en la *esencia* de España. Pero el 98 fue indudablemente un acontecimiento en la *existencia* del mundo contemporáneo, en el curso de una historia internacional que condicionaba la suerte de España y de sus últimas posesiones ultramarinas.

García Escudero, en su libro: «De Cánovas a la República», dejará escrita esta frase que se nos antoja demasiado tajante: «no el pueblo ni la Monarquía: la clase gobernante era la responsable»⁴. El ministro norteamericano en Madrid, Woodford, piensa que los dirigentes españoles fueron a la guerra empujados por la creencia de que, evitarla, cediendo en el pleito cubano, acarrearía una revolución interna⁵. La explicación que da Sagasta es otra: «Estábamos ante un terrible dilema: o la guerra con todas sus consecuencias, o el deshonor»⁶.

El inteligente Canaleja sabía muy bien que ir a la guerra con Estados Unidos era una quimera; y así se lo hizo ver al jefe del gobierno, que en estos momentos era Sagasta: Tienen los Estados Unidos —le dijo— una verdadera escuadra con cuatro acorazados de primera, muy superiores a las nuestras, y muy superiores también en número y calidad los demás acorazados con que cuentan⁷.

Fernández Almagro, al que vamos a seguir más de cerca que a Manuel Sastrón y otros cronistas empeñados en llevar su narración de un modo parcial y demasiado apologético, como ocurre en los religio-

3. PABON, «Cambó», 169.

4. *Ibid.* 170.

5. STUART L. WOODFORD: «The American Spanish War» (Norwich 1899) 9.

6. Cit. por PABON en «Cambó», 172.

7. ROMANONES: «Sagasta», 193.

sos agustinos que ya conocemos, tiene una frase lapidaria: Sin piedra ni honda, no podía David vencer a Goliat»⁸.

Pero la colosal mentira creció y se mantuvo incólume sobre una fe y un sentimiento sagrados. Seguía la sombra de Cánovas para quien Cuba era una provincia española. Se trataba, pues, de nuestro propio territorio, de nuestro propio territorio nacional, en expresión de Leonor Meléndez⁹.

¿Quién pudo, entonces, dar alas a tan equivocada convicción patriótica? Pi y Margall no anduvo con rodeos en declararlo: La prensa, «una prensa infame», fue la causante principal de que España, el pueblo español, enardecido y patriota, se lanzara a una guerra suicida. Los hombres sensatos no la querían; pero a la prensa le interesaba ahora airear los motivos patrios y el valor del soldado español «para conseguir sus ignorados fines» y los consiguió para desgracia de nuestro sufrido pueblo¹⁰.

El historiador de la Regencia Gabriel Maura y Gamazo, nos habla, a este propósito, de «la insensatez de la prensa periódica, que en su casi totalidad azuzaba a sus lectores a pedir la procaz inverecundia de la nación norteamericana a quien suponía insignificante y casi impotente»¹¹.

Fue una prensa que funcionó como un mecanismo al servicio de una consigna, esencialmente falsa, porque aparenta representar una opinión cuando la está creando en la mentira.

Todos sabían que la guerra se iba a ventilar en el mar, y que la escuadra del almirante Montejó que comandaba el acorazado «María Cristina» no podría hacer nada ante la poderosa del almirante norteamericano Dewey. Todos sabían que en aquel combate naval, tanto en Cuba, donde contábamos con una fuerza superior a la de Filipinas, y con el almirante Cervera como jefe de la escuadra, como en Filipinas, tendría que ocurrir lo que proféticamente había anunciado Montejó al tiempo de hacerse a la mar hacia Subic: que aquello ter-

8. FERNANDEZ ALMAGRO: "En torno al 98" (Madrid 1948) 32.

9. LEONOR MELÉNDEZ. "Cánovas y la política exterior española", (Madrid 1944) 337.

10. Cit. por PABON, en "Cambó", 173.

11. MAURA Y GAMAZO, "Historia crítica del reinado de Alfonso XIII durante su minoridad" (Madrid 1944) 337.

minaría en un desastre y no sin ejemplo entre los españoles para que tuviésemos menos justificación.

Manuel Sastrón, el historiador de la insurrección de Filipinas, se pregunta : ¿quién cometió torpezas?... Y responde: «Las hubo, sí; y grandes; pero las cometieron, en primer término, los presupuestos de la paz que mantenían en el deplorable estado que hemos visto nuestros barcos. Los cometieron, en segundo término, los tan recomendados economistas, que venían a privarlos del personal correspondiente y del material indispensable... Hubo torpezas, sí; pero fueron, es preciso decirlo, más de allende que de aquende. Las cometieron singularmente aquellos ministros de la Corona, quienes no acertaron a ver la nueva fase que venía tomando el pueblo filipino...; las cometieron en el Archipiélago aquellos gobiernos que, menospreciando las voces de la experiencia, adoptaron la política de un inverosímil «statu quo», que ni fueron al vado ni a la fuente»¹².

La guerra de España con los Estados Unidos se desencadenó en la hora prevista, ni antes ni después; sencillamente cuando el gobierno de Madrid no pudo hacer otra cosa que aceptar el desafío del de Washington. La guerra, al fin y a la postre, no fue otra cosa que el desenlace total del duelo, diplomático y público, hispanoamericano. Las palabras del eminente historiador Jesús Pabón son harto claras y significativas: «El diálogo confidencial —a propósito de la venta de la Isla que proponía el gobierno de los Estados Unidos— se soterró, fracasado, en el silencio de quienes participaron en él. Es explicable que los actores españoles no registrasen su intervención en aquello que la conciencia juzgaba una traición o una vergüenza. Para el historiador resulta bastante difícil encontrar la huella de lo hecho y de lo padecido por quienes vivieron por entero la tragedia, es decir, por quienes conocieron la existencia de una solución pacífica y hubieron de prescindir de ella y de presidir el desastre»¹³.

Letra a letra, golpe tras golpe —escribe F. Almagro— caía el texto de la «resolución conjunta» como terrible serie de mazazos sobre la nuca de un pueblo cuyos órganos responsables habían hecho ciertamente todo lo posible para evitar la ruptura de relaciones¹⁴. Cua-

12. SASTRÓN, ob. cit. 396-397.

13. PABÓN, «El 98, acontecimiento internacional» (Madrid 1952).

14. El autor se refiere a la «joint resolution», aprobada por el Congreso de Estados Unidos y firmada por el presidente Mac Kinley, donde

lesquiera fuesen las lejanas y reiteradas culpas anteriores, el Gobierno español no pudo proceder con mayor corrección, prudencia, cordura y dignidad. Hizo todas las concesiones que los Estados Unidos sucesivamente hubieron de exigir. ¿Concesiones tardías, si se tiene en cuenta el tiempo perdido a contar del fracaso de las reformas de Maura?... Fernández Almagro contesta: «Probablemente, sí. Pero nunca era demasiado tarde para evitar el choque bélico con una nación como España que manifestaba una sincera y terminante voluntad de acuerdo»¹⁵.

Pero en las históricas jornadas de Abril de 1898 ya no cabía hacer otra cosa que ir a la guerra. Los que en modo alguno la querían se vieron obligados a aceptarla como hecho consumado; y los que la venían ansiando, «muy a la española», ya la tenían. Callaron entonces los pacifistas a ultranza; y los poetas cantaron a la España del Cid y Pelayo y de Lepanto; pero, como apunta atinadamente el autor últimamente citado, la Bolsa tiene una sensibilidad distinta, atenta a otros estímulos, y acusó un extraordinario pánico en el mismo día y hora en que el pueblo vitoreaba a España, a la Reina Regente y al Rey-Niño.

Era el 20 de Abril de 1898. Aquel día habría apertura de Cortes y María Cristina leería el «mensaje de la Corona». La guerra estaba ya en marcha, de hecho y de derecho. Y no sólo en Cuba y Puerto Rico, sino también en Filipinas, teatro igualmente previsto, desde que el fracaso de la paz de Biac-na-bató, se había hecho patente con el ataque de Bolinao, que determinó violentísimo combate; y con el levantamiento general de los poblados al Norte de Zambales. Era indudable que Aguinaldo, desde la ciudad de Hong-Kong —y aquí sí que estamos totalmente de acuerdo con los autores Sastrón y Castillo y demás apologistas de la tragedia— estaba en inteligencia y contacto con los Estados Unidos; y que este poderoso pueblo estaba dispuesto a intervenir directa y activamente en el Archipiélago lo mismo que en Cuba.

A ello hay que añadir la falta de visión que sobre el poder de este pueblo tenía don Basilio Augustí, sucesor de Primo de Rivera en la

se pedía, entre otras cosas, que el pueblo cubano debía ser libre, exigiendo al Gobierno de Madrid la inmediata renuncia a su soberanía y autoridad sobre aquel pueblo.

15. F. ALMAGRO: *Historia política de la España contemporánea*, II, 493.

Capitanía general de Filipinas. Como tantos otros ingenuos españoles, subestimaba la potencia norteamericana y estaba firmemente persuadido de que el valor y arrojo de los soldados españoles bastaría para ganar la guerra. Y en este tono optimista se dirigió a los filipinos pronosticando que la lucha iba a ser breve y decisiva.

En lo de breve y decisiva decía mucha verdad; pero fallaba en la predicción del pueblo que se iba a levantar con el triunfo. El primer desengaño lo tendría el propio Agustí cuando viera cómo nuestra escuadra, comandada por el almirante Montejo, y compuesta de seis cruceros con un total de 11.350 toneladas, 34 cañones grandes y 26 pequeños, no todos en uso, iba a ser destrozada en aguas de Cavite por la más fuerte y mejor equipada de Norteamérica, que estaba a las órdenes del almirante Dewey, pues con sólo mantenerse a dos, o dos mil quinientas yardas, las naves españolas resultaban tan inofensivas como los blancos usuales en las prácticas de tiro.

El 30 de abril y a las ocho de la noche se dejaron ver las primeras luces y en ellas las primeras señales del enemigo a la vista. Los barcos españoles se pusieron en guardia. A la una de la madrugada se había roto el fuego. La escuadra americana, ya en el centro de la bahía, formó su línea de combate frente a Manila; la batería española de la Luneta le hizo fuego, y los buques enemigos, después de lanzar contra ella unos cuantos proyectiles, operó un movimiento con el fin de situarse frente a Cavite y atacar de lleno a la escuadra española, que se hallaba, por necesidad, a la defensiva y formando una línea curva de combate desde Punta Sangley hasta el nordeste del arsenal de Cavite¹⁶.

El acorazado «María Cristina» no abrió fuego hasta las cinco y media de la mañana, siguiéndole el resto de la escuadra. Uno de sus disparos alcanzó al «Baltimore» poniendo fuera de combate a cinco tripulantes. La escuadra americana atacó en seguida batiéndose en contramarcha y formando círculo frente a la española. El objetivo principal de la escuadra americana era destruir el «María Cristina», buque insignia español, y contra él dirigieron incontables disparos de cañón —200 disparos por minuto— hasta hacer blanco, producir un incendio espantoso a bordo y dejarlo en seguida fuera de combate, teniendo que lanzarse al agua su tripulación para salvar la vida. Eran las

16. M. SASTRON: *“Insurrección en las islas Filipinas”*, 387 ss.

siete de la mañana del primer día de mayo de 1898¹⁷. Después del «María Cristina» le tocó el turno al D. Juan de Austria»; y después al «Castilla»; y al «Ulloa»; y al «Isla de Cuba» y al «Isla de Luzón... A las ocho y media de la mañana todo estaba terminado. Trescientos cincuenta y seis marinos fueron las bajas que sufrió nuestra escuadra que quedó totalmente deshecha. Y los barcos que aún flotaban fueron hundidos del todo, no por orden del almirante Montejó «para evitar cayesen en poder del enemigo», como quiere Manuel Sastrón, sino porque así lo había ordenado el almirante Dewey, al tiempo de izar bandera blanca los españoles del fuerte de Santiago¹⁸, concediendo también la evacuación de las mujeres y de los niños, pero exigiendo una vez más que las baterías de la costa apagasen sus fuegos.

Entregado el arsenal de Cavite a los americanos por el comandante de la plaza, general Sostoa, las turbas tagalas que pululaban en torno a aquel establecimiento naval, no ocultando sus propósitos de ejecutar el bandolerismo y el pillaje, lo invadieron antes de que los nuevos dueños tomaran posesión de sus destrozados muros.

Otro tanto ocurrió con la ciudad de Cavite, abandonada de antemano por los españoles. Unos 500 ó 600 tagalos, armados de fusiles, cayeron sobre la plaza cometiendo en ella el saqueo que se puede imaginar. Las familias que, por su condición de indígenas o por parentesco con los naturales filipinos, pensaron no les iba a ocurrir nada y decidieron quedarse en la ciudad, sufrieron ahora vejaciones y atropellos indescriptibles. Varios religiosos salvaron sus vidas huyendo al hospital y fingiéndose enfermos y heridos, de modo que cuando llegaron los rebeldes no pudieron reconocerlos por tener el cuerpo lleno de vendajes y aparentar estar mal heridos.

La ciudad de Manila se encontraba ahora en grave peligro. El

17. Un hecho digno de mención a bordo del «María Cristina» es el que se refiere al capellán del barco, Rvdo. Sr. Novo —así le llama el cronista—, el cual, herido gravemente y fracturadas sus dos piernas, se arrastraba como podía por cubierta confesando, dando la absolución y prestando los últimos auxilios a los heroicos marinos, hasta que una granada enemiga le dio en medio del pecho y destrozó todo su cuerpo (Cit. por SASTRÓN, 390).

18. Sastrón, en su afán de quitar lastre, y de paliar la derrota, comete bastantes errores como el apuntado. Nadie duda del heroísmo y bravura de nuestros soldados y de que no había nada que hacer frente a la poderosa escuadra americana; pero los hechos deben contarse como fueron y de un modo más objetivo a como él lo hace en su historia de la insurrección filipina. (Vd. SASTRÓN, 392).

movimiento insurreccional recobró nueva vida y avanzó hacia la capital de Legazpi. El día 24 de mayo los tagalos entraron a sangre y fuego en el poblado de Santo Tomás; y el 25 desembarcaba en Cavite el generalísimo de las tropas filipinas, Aguinaldo, en compañía de otros 14 jefes y oficiales de las fuerzas rendidas en Biac-na-bató, procedentes todos ellos de Hong-Kong, y que habían hecho el viaje de regreso en un barco norteamericano, el «Ma Gilloch».

Estaba fallando hasta la idea del general Primo de Rivera, ya que algunos jefes indígenas que habían reiterado su adhesión a España, se pasaban ahora al ejército de Aguinaldo con unidades de soldados tagalos en pleno combate.

Esto, después de todo, se explica conociendo el carácter y la psicología del indio filipino. Lo que ya no se explica tan fácilmente es el abandono en que se encontraba la plaza de Manila por imprevisiones o errores de unos u otros, pero cuya responsabilidad mayor recaía sobre el general Augustí. Las quejas de personas religiosas y seculares son unánimes y todas ellas se preguntan doloridas: «¿qué se ha hecho durante el mes de mayo, funestísimo más que por los desastres de Cavite, por las inactividades del Capitán General, tranquilo, sin duda, porque los americanos no bombardeaban la ciudad?»¹⁹.

Y era la pura verdad. Transcurrían los días y la victoriosa escuadra americana no hacía ánimo de bombardear Manila, a pesar de que el almirante Dewey había exigido la rendición de la plaza y había aconsejado a los cónsules de distintas naciones residentes en ella que se pudiesen en seguida a salvo. En realidad lo que Dewey estaba esperando era el levantamiento general de los tagalos, la llegada de Aguinaldo a Cavite y la llegada también de nuevos refuerzos americanos. El optimismo de algunos españoles no tenía razón de ser.

Entre tanto, las columnas de Aguinaldo avanzaban hacia la ciudad operando en distintas direcciones. El general Augustí debió darse cuenta del grave peligro cuando vió que llegaban a la isla de Luzón cuerpos expedicionarios norteamericanos antes que los esperados refuerzos españoles.

El pueblo de Manila vivía un penoso estado de incertidumbre. La ciudad estaba bloqueada y se ahogaba sin remedio de no llegar

19. Cit. por F. ALMAGRO; 551.

pronto la ayuda española, que poco podrían hacer barcos alemanes y franceses fondeados en la bahía si no era admitir a miles de mujeres y niños que corrían a cobijarse en ellas y ponerse a salvo de inminente y seguro bombardeo por parte de los americanos²⁰.

Las esperanzas españolas estaban en la llegada de la tercera escuadra: la del almirante Cámara que se había hecho a la mar desde Cádiz rumbo a Filipinas. Pero aquella escuadra no llegaría a Manila por arte y gracia del ministro, del Jedive, Hussein-Oassif, que se opuso terminantemente a que los barcos españoles repostaran combustible en puertos de su jurisdicción, teniendo que regresar desde Port-Said a la península con el desencanto que es de suponer en los defensores de la capital del Archipiélago.

El 5 de agosto desembarcan más expedicionarios norteamericanos en Parañaque y 23 cañones de largo alcance, destinados a operar contra los sectores central y derecho de la línea defensiva de Manila.

Este mismo día el general Augustí entregaba el mando supremo del ejército a don Fermín Jáudenes, tal vez para evitar al primero el dolor de verse obligado a capitular. Porque abandonada toda esperanza y escaseando en la plaza sitiada las municiones, medicamentos y subsistencias, todo era cuestión de días. Así lo comprendió Anderson, jefe de las tropas americanas expedicionarias, el cual tuvo que contener al impaciente Aguinaldo que deseaba una operación relámpago y más cuando ya había declarado por una solemne proclama la independencia de Filipinas. El general norteamericano sabía muy bien, lo mismo que sus compañeros W. Merritt y George Dewey, que Manila acabaría por rendirse, como así sucedió. Los españoles hasta el grado heroico, contraatacando valientemente siempre que les fue posible heridos en lo más hondo de su honor patriótico. Todo inútil, al amanecer del 13 de agosto, el citado general Anderson desplegó sus dos brigadas frente a los bravos defensores de Manila. Al mismo tiempo, la escuadra del almirante Dewey avanzó desde Cavite dis-

20. El cronista, testigo de los hechos que narra, dedica un elogio al cónsul francés Mr. Berard y al alemán Jr. Krugger, así como al almirante de la misma nacionalidad Von Driederich, que visitaron la capital de Manila durante el asedio y recorrieron la línea de fuego ofreciéndose a prestarles ayuda cuando la necesitaran y que iba a ser bien pronto (Sastrón, 414).

puesta a cañonear las trincheras españolas a placer y sin que ni un solo barco o cañón enemigo se lo impidiera.

Batidos por el fuego de la escuadra, más que arrollados por el ejército de tierra, los heroicos soldados españoles hacían pagar muy caros los avances del enemigo. Pero en las primeras horas del 14 de agosto todo había terminado: en el Fuerte de Santiago, el general Jáudenes izó bandera blanca y dió órdenes a sus jefes y oficiales de otros fuertes que se dirigiesen al convento de San Agustín para conferenciar sobre la rendición ²¹. La capitulación de Manila, nunca vergonzosa, pero sí inevitable y dolorosa, significó para España la puesta de sol de aquel viejo imperio en el que hubo un tiempo no se conocía semejante fenómeno. Era, ni más ni menos, que el desastre colonial de 1898 ²².

21. En el Museo Misional de Agustinos Filipinos de Valladolid se conserva la mesa de capitulación, traída desde el convento de San Agustín de Manila, y también la espada del general Jáudenes que entregó —todo un símbolo— a los religiosos Agustinos como recuerdo de aquel trágico día para la historia de España.

22. Manuel Sastrón, que repetidas veces nos dice que fue testigo del asedio de Manila, nos cuenta cómo se le desgarraba el alma al contemplar a aquellos bravos y heroicos soldados españoles, destrozados en el cuerpo y en el espíritu, cómo lloraban al tiempo de arriar la bandera de la Patria del Ayuntamiento de Manila, siendo sustituida por la de Estados Unidos. "Sin faltar gravemente a la obligada molestia —termina Sastrón— no debemos decir nosotros si también vertimos algunas de aquellas lágrimas. Lo que sí debemos manifestar... es que, al ver desprenderse de la tierra sagrada de la Patria el gran fragmento de la misma que habíamos venido defendiendo con todas nuestras fuerzas, nos olvidamos de todo el mal sufrido y hasta de los nombres de sus principales aunque inconscientes causantes, para concentrar todos nuestros sentimientos en el patrio amor y expresarles con la única para nosotros consoladora frase: ¡Viva España!". (SASTRÓN, o.c. 509).

c. *El Tratado de París*

El tratado de París representa una de las fechas más tristes y a la vez trascendentales de la historia de España. Representa la última etapa de la decadencia española que había comenzado con la crisis del siglo XVII. Representa también la liquidación del imperio secular español.

Los historiadores nos hablan de las humillaciones y vejaciones que sufrieron los plenipotenciarios españoles por parte de los norteamericanos, sin lograr de la engreída nación vencedora ni la más pequeña concesión en lo referente a Filipinas, el reconocimiento de la deuda de Cuba, a la nacionalidad de los nacidos en territorios cedidos, y lo que es más vergonzoso para los vencedores, en lo relativo a la catástrofe del «Maine»¹.

Aunque no del todo exactas estas apreciaciones —pues hubo acuerdo y cesión por parte de los Estados Unidos en algunos puntos, como luego veremos—, todo lo que nos dicen Ballesteros y otros historiadores resulta aceptable. Ganada la guerra por los Estados Unidos, era natural —y así lo estima Fernández Almagro— que se mostrara exigente con España respecto del futuro de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. De tal manera que la disyuntiva en que se encontraba España para obtener una paz honorable era aún más grave que la que hubo de serle planteada en el arranque de la guerra misma, que tantos males le había acarreado².

Antes de comenzar el conflicto, España estaba atenazada con el siguiente dilema: o vender Cuba de una manera vergonzosa a los Estados Unidos, o pelear a la desesperada, pero con honor, por conservarla. Ahora, el dilema se planteaba desde otro punto de vista: o una paz al dictado y a cualquier precio, o una guerra más larga y dura y sin esperanza hasta la extenuación total; de suerte que no cabía opción.

Sagasta y sus hombres de gobierno tenían ante ellos el problema

1. Véase, por ejemplo, A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, Ediciones Salvat, (Barcelona 1936) VIII, 433.

2. M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Historia política de la España contemporánea*, II, 566.

más serio que se había planteado en los últimos años. A Cánovas ya no se podía acudir, pues había caído de un modo lamentable mientras descansaba en un balneario. Pero quedaban otros políticos y militares de prestigio y a todos ellos se consultó. Casi todos se inclinaron por la paz como mal menor para España. Y es que «¿quién sería capaz de aconsejar lo contrario —venía a decir Silvela— si a juicio del gobierno se carecía de elementos suficientes para cambiar el curso de la guerra?»³.

El único discrepante fue en esta ocasión el independiente Romero Robledo, el cual dijo tajantemente: «Mi opinión es hoy un voto particular, pero mañana podrá ser la de todo el país; y es que siga la contienda, que la haya una vez siquiera. ¿Con qué medios? Con los que le da una nación como España la conciencia de su derecho»⁴.

Romero Robledo, extraño y pertinaz, necesitaba apoyarse en alguna razón; pero aquí es donde fallaba. Como argumento más convincente alegaba el ejemplo de los españoles de la guerra de la Independencia, los cuales no contaban ni con medios, ni con dineros, y sin embargo, lucharon hasta el final ganando la guerra a Napoleón. Quizá nuestro político, convertido ahora en patriotero, fuera con su argumentación demasiado lejos; y ya sabemos que lo que prueba demasiado, según un aforismo de la filosofía escolástica, no prueba nada, como ocurre en este caso.

No cabía, pues, otra postura que la de la paz y con las condiciones que exigieran los Estados Unidos, por muy doloroso que esto resultara para los españoles y para la gloriosa nación descubridora del Nuevo mundo. Y así, en Consejo de Ministros de 11 de agosto de aquel histórico 1898, cuando todavía no había capitulado Manila, se acordó autorizar al embajador de Francia en Washington, Jules Cambon, para firmar en representación de España, el acuerdo diplomático por el cual el vencido aceptaba las condiciones propuestas por el vencedor. El texto del protocolo se firmó al día siguiente por el Secretario de Estado de Estados Unidos, Willian R. Day, y el citado embajador francés Cambon, este último con plenos poderes del gobierno de España. El texto es de sobra conocido, ha sido insertado

3. Ibid. 567.

4. Ibid. 568.

por cuantos historiadores se han ocupado del asunto y huelga aquí su publicación ⁵.

Cuatro días más tarde, Silvela publicaba en «El Tiempo» el célebre artículo «Sin pulso», que iba a ser como el comienzo de una literatura llamada «del Desastre», y punto de partida de la generación del 98», descubierta, en principio, por el duque de Alba y definida claramente por Azorín en las páginas del A B C.

El jefe del partido liberal aconsejaba entonces lo siguiente: «Hay que dejar la mentira y desposarse con la verdad; hay que abandonar las vanidades y sujetarse a la realidad, reconstituyendo todos los organismos de la vida nacional sobre los cimientos, modestos pero firmes, que nuestros medios nos consienten» ⁶.

La Comisión que había de llevar a París la voz de España estaba presidida, por D. Eugenio Montero Ríos. La Comisión americana estaría a su vez, presidida por el citado Secretario Willian R. Day. La papeleta confiada al político y diplomático español, era harto difícil, si bien el pleito podía darse por perdido de antemano, después de la doble capitulación militar y de la firma del Protocolo de Paz. Todo lo demás era hacerse vanas ilusiones. Muy poco había ya que hacer en París ante los soberbios y vencedores diplomáticos norteamericanos. Nada en cuanto a Cuba y Puerto Rico y poco en cuanto a Filipinas, a no ser la aclaración a favor de España de un equívoco léxico disfrazado en la palabra «controle», mucho más exigente en el idioma inglés que en el francés.

Los estados Unidos se obligaban a pagar a España la suma de veinte millones de dólares en los tres meses siguientes al canje de ratificaciones del tratado. Se obligaba también a transportar desde Manila los soldados españoles prisioneros, y a restituirles sus armas. Durante diez años serían admitidas en Filipinas las mercancías y barcos españoles en las mismas condiciones que los yanquis. Los súbditos españoles naturales de España y residentes en territorios cedidos conservarían su religión y podrían durante un año optar por la nacionalidad española. La nacionalidad de los naturales de los citados territorios debía definirla el Congreso de los Estados Unidos de América ⁷.

5. Puede verse en *Fernández Almagro*, o. c. 568-69.

6. «*El Tiempo*», de Madrid, 16 de Agosto de 1898.

7. A. BALLESTEROS Y BERETTA, «*Historia de España*», VIII, 433-34.

La Conferencia Hispano-americana inició sus sesiones el día primero de octubre. Son sobradamente conocidas todas las condiciones acordadas en el Tratado de París. Por este Tratado, España renunciaba a la soberanía de Cuba —en realidad, lo único que se hace es la ratificación del Protocolo de Agosto— y cedía Puerto Rico, Guam y Filipinas a los Estados Unidos.

Por lo que se refiere más concretamente a nuestro tema, Estados Unidos exigió la anexión total del Archipiélago filipino, incluso las islas de Joló y Mindanao, que España había tratado de conservar. Los Estados Unidos, una vez más, se mostraron exigentes en exceso. No hubo lugar a concesiones. España sólo pudo refrendar, en el último «memorandum», que sacrificaba sus intereses coloniales en aras de la paz y para evitar la reanudación de una guerra que, evidentemente, no podía sostener con una nación mucho más poderosa que ella ⁸.

Por su parte, la Comisión norteamericana reconoció el celoso cuidado, la sabiduría y habilidad, así como la uniforme cortesía con que habían procedido sus antagonistas en la negociación del Tratado ⁹.

Las paces se firmaron el día 10 de diciembre, como queda apuntado arriba, de aquel infausto 1898. El 31 del mismo mes entraban en La Habana las tropas norteamericanas, expectantes en Marianao; y el primer día del año 1899 se hizo la transmisión de poderes.

El «desastre», —concluyen los historiadores al unísono—, produjo un verdadero estado de postración nacional. Algún estadista extranjero creyó en la «muerte civil de España», pues desaparecía la influencia de esta nación en el mundo y bien podría pronunciarse el «finis Hispaniae», o fin de España. Los que llegaban entonces a la edad civil, y se conocen hoy con el nombre de «generación del 98», veían truncados los ideales de su vida y cayeron en un hondo «pesimismo». Buscaban con afán las causas de la catástrofe y coincidían la mayoría en considerar que los directores del país eran los verdaderos culpables. Escritores de más años y prosapia, como Macías Picavea, Joaquín Costa, lanzaron apocalípticas acusaciones y proclamaron remedios heroicos para salvar al pueblo español ¹⁰.

Este sería el final del imperio colonial español —escribe Solde-

8. F. ALMAGRO; loc. cit., 870.

9. Ibid. 871.

10. BALLESTEROS Y BERETTA; op. cit., 435.

vila—; aquel imperio que había comenzado el 30 de agosto de 1282, cuando los primeros almogáraves desembarcaban en Sicilia, primer episodio imperial, terminando todo con la venta de las Carolinas y las Marianas, y más que nada con la heroica y titánica defensa del fuerte de Baler, bajo el mando del capitán Enrique de las Morenas y muerto éste, bajo el mando del teniente Martín Cerezo, el cual, con un puñado de valientes, sostuvo el sitio por más de once meses y cuando hacía ya más de seis que se habían firmado las cláusulas del Tratado de París.

Ante la ejemplaridad de estos héroes, quedaba la esperanza de que un día se cumpliera la profecía del poeta hispano-americano, cantor de una raza, cuando se dirigía al más poderoso de los presidentes del mundo.

«¡Tened cuidado! ¡Vive la América Española!
Hay mil cachorros sueltos del León español.
Se necesitaría, Roosevelt, ser Dios mismo
el Rifero terrible y fuerte Cazador,
para poder tenernos en vuestras férreas garras.
Y, pues, contáis con todo, falta una cosa: ¡DIOS! »¹¹

11. RUBEN DARIO: "Cantos de vida y esperanza", Poesía "A Roosevelt" Ediciones Anaya (Madrid 1964), 34.

TEXTOS Y GLOSAS

El estudio general dominicano de Valladolid

Entre los múltiples aspectos que ayudan a la comprensión de la historia del convento de San Pablo de Valladolid, destaca su aportación cultural e investigadora.

Al margen de la actividad docente de sus conventuales en la Universidad de Valladolid, en su condición de profesores de la cátedra de Prima fundada por su bienhechor el duque de Lerma o en otras cátedras de la misma institución, es de destacar la labor ejercida a través del Estudio General establecido en el Convento.

Resulta imprescindible referirnos al mismo por cuanto la fundación y erección del conocido Colegio de San Gregorio perteneciente a la misma Orden, y la publicación de la obra de Arriaga ¹, ha dado ocasión a una desbordada exaltación de las actividades del Colegio dominicano, postergando indebidamente la historia intelectual del convento de San Pablo, cuya fundación se remonta al año 1276. Los mismos historiadores locales apenas hacen mención de este Estudio cuando lo hacen, incurrir en manifiestas inexactitudes.

El Estudio General de San Pablo de Valladolid, cuyo origen se remonta muchos años antes de la fundación de San Gregorio, recibe el título de «antiquísimo» junto con los estudios hermanos de Salamanca, Segovia y Trianos, todos ellos pertenecientes a la provincia dominicana de España.

Aunque no sea posible constatar la fecha exacta de su fundación, existe un testimonio precioso que nos pone en la pista de su origen. En

1. G. DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*. Ed. del P. M. de Hoyos, 3 vols., (Valladolid 1928-1940)

las peticiones presentadas por el Convento, en 1567, al maestro general de la Orden, con ocasión de pretender el Colegio de San Gregorio despojarle de los estudios generales —peticiones que no aparecen en la obra de Arriaga y tampoco han sido tenidas en cuenta por el editor de la misma, M. de los Hoyos—, se hace la siguiente afirmación, no impugnada por el maestro general: «Lo uno por ser el Estudio General del Convento más antiguo y de doscientos años a esta parte, y lo otro porque el Convento tiene título para dicho estudio desde su fundación y ha poseído pacíficamente el tiempo arriba indicado». Del mismo modo, en otro informe anterior de 1558 se reitera la antigüedad del Estudio, al decir: «El título y posesión que este convento tiene de doscientos años a esta parte, continuada después de la fundación del Colegio por espacio de cincuenta años, poco más o menos, según aparece en la escritura que en la primera respuesta a la demanda del Colegio presentamos a V. P. Reverendísima».

Todo ello advierte que el citado Estudio es, al menos, dos siglos anterior al nuevo Colegio dominicano de San Gregorio. Los testimonios documentales más antiguos se encuentran en las actas de un capítulo provincial, conservadas en las guardas de un códice de la biblioteca de Palacio, actualmente depositado en la Universidad salmantina, del que faltan las primeras hojas². Según el P. Beltrán de Heredia, se trata de parte de las actas de un capítulo provincial posterior al Cisma ya que en las mismas no se hace ninguna indicación de los conventos portugueses, debiendo datarse de acuerdo con los personajes allí citados, entre 1380 y 1384. Según una más reciente publicación de Tomás Kaepelli³, en la que se estudia la biografía de los religiosos consignados, corresponderían a un capítulo provincial celebrado por los años 1390-1393.

Dada la importancia del documento no dudamos en transcribir los nombres y oficios de los conventuales de la comunidad vallisoletana

2. *Biblioteca Universitaria de Salamanca*, manuscrito n.º 1.986.

3. TH. KAPELLI, O. P., *Acta Capitulum provinciae Hispaniae A*, (1390-1393), ARCHIVUM FRATRUM PRAEDICATORUM, vol. XXXVIII, octubre 1968. El códice salmantino fue descrito por G. BEAUJONAN, *Manuscrites scientifiques medievales de l'Université de Salamanque et de ses "Colegios Mayores"*, BIBLIOTHEQUE DE L'ECOLE DES HAUTES ETUDES HISPANIKES, n. 32. Bordeaux, 1962, pp. 87-90. El autor incurre, sin embargo, en el error de considerar los dos folios de las guardas como pertenecientes a un capítulo de los franciscanos de la provincia de España.

en su doble vertiente de catedráticos o estudiantes de su Estudio. Es de destacar entre los asignados al estamento docente el nombre de Fray Alfonso de la Rúa, primer catedrático de la facultad de teología de Valladolid, así como el notable número de estudiantes adscritos al Estudio, lo que hace suponer que por aquellas fechas formaba una nutrida comunidad.

“Conventui vallisoletano: Fr. Alfonsum de Rua, magistrum in theologia, pro regente assignamus, cui substitulimus Fr. F. de Turre, magistrum in theologia, in casu quo magistrum Alfonsum contingerit impediri. Item, Fr. Joannem de Villanam pro biblico et Fr. Joannem de Capucione pro magistro studentium. Item, fratres Alfonsum de S. Luca majorem, Alfonsum de Salis pro studentibus. Item, ad theologiam, fratres Gonsalvum Villisoletanum, Joannem Egidii, Joannem de Capucione minorem, Alifonsum Vallisoletanum, Joannem de Landes, Joannem Barch de Ungaria. Item, ad philosophiam, fratres Benedictum de Buta (?), Didacum de Torre, Alfonsum Martini Vallisoletanum et Ft. Didacum de Garavito que legat eis. Item, ad logicam, fratres Alifonsum de S. Michaeli Vallisoletanum, Joannem de S. Laurentis Cordubensem, Joannem de Zamora, Petrum de Becerril, Petrum de Bravos, Petrum Cordubensem minorem, Alifonsum de S. Nicolas Cordubensem, Petrum Astiagensem, Joannem de S. Martino Vallisoletanum, Fernandum de Jugo, Didacum de S. Luca, Alfonsum del Barco, Petrum de Cantarranas, Andreas, de Cantarranas, Alifonsum de Rupefidei, Alifonsum de S. Clara Hispalensem, Alifonsum de Pancorbo, Petrum de Septempública, Item, fratrem Joannem de Marmolejo qui legat eis. Item ad grammaticam, fratres Munium Vallisoletanum, Joannem de Calle Francorum, Petrum de Villa Alba, Alfonsum de Luchenna, Alifonsum Palentinum, Gomecium de Pabia, Alifonsum de S. Andream Cordubensem minorem, et frater Petrum de Civico, qui legat eis”.

Esta larga cita junto con lo indicado arriba, descubre la ligereza con que en ocasiones se ha escrito acerca del Estudio dominicano de San Pablo ⁴.

El capítulo general de Clermont, reunido en 1396, se ocupa asimismo del Estudio comisionado para leer Sentencias «pro forma et gradu magisterii» en el convento de San Pablo, al padre Velasco de Se-

4. En este mismo fallo incurre el P. M. DE LOS HOYOS cuando, no sabemos con qué fundamento, escribe: “en el ramo de los estudios, una vez más repetimos que fray Luis de Valladolid consiguió el Estudio General para este monasterio (de San Pablo)”. Si al decir “una vez más” se refiere a haberlo hecho en otras publicaciones, no le faltará razón; pero el testimonio documental echa por tierra su aseveración por muchas veces que lo haya dicho o escrito. Vid. M. DE LOS HOYOS, *Registro Historial de Nuestra provincia, I*, (Madrid 1966), 44.

púlveda y como lectores principales en el primer año, a fray Juan de Urllaensi, y para el segundo a fray Juan de Carnicione. Las obligaciones propias de quienes recibían su adscripción a estos centros, como es el caso que nos ocupa, se repiten en las disposiciones emanadas en las asambleas generales y provinciales a lo largo de todo el siglo XV⁵.

Cuando podía considerarse que el Estudio estaba en pleno rendimiento, dos de los miembros más destacados de la Casa contribuyeron con su mecenazgo a ampliar el renombre del mismo. Nos referimos a fray Luis de Valladolid, confesor de Juan II y decano de la facultad de Teología en la Universidad vallisoletana⁶ y el insigne cardenal Juan de Torquemada. Este último, obtuvo un «motu proprio» del Papa Pío II, datado el 28 de septiembre de 1458, por el que anexionaba los patrimonios de Vecilla y Vega de Ruiponce en favor del convento de San Pablo para el sostenimiento del Estudio General establecido en el mismo⁷.

A finales del siglo XV, nace en nuestra Ciudad un nuevo centro dominicano levantado a expensas del importante mecenas fray Alonso de Burgos. En terrenos cedidos por la comunidad de San Pablo, el

5. *Capítulo General de Metz (1421)*: "Conventui Vallisoleti esjurdem Prov. Hispaniae, ad legendum sententias pro forma et gradu magisterii, pro primo anno immediate sequenti assignamus fr. Alvarum Helmensem Portugaliae, cui substituímus fr. Ortonium de Valmeto; pro secundo vero anno fr. Joannem Calderon; ad legendum vero biblicum pro anno immediate sequenti Joannem Calderon praedictum, etc..."

Capítulo General de Bolonia (1426): "Conventui Vallisoletanensis prov. Hispaniae ad legendum sententias pro forma et gradu magisterii, in primo anno assignamus fr. Martinum de Sancta Maria Brugensem, cui substituímus fr. Ceslaum de Salvatierra; pro secundo anno extraneis debito fr. Joanneus de Freitis, etc..."

Capítulo General de Paris (1431): "Approbamus magisterium in Universitate vallisoletana provinciae Yspaniae magistri Hoannis Scutiferi, formularia facta in curie Romana".

Capítulo General de Perusa (1478): "Conventui Vallisoletano damus ad legendum sententias pro primo anno fr. Petrum Vallisoletanum; pro tertio, fr. Petrum Fetin, conventus Calatajubii prov. Aragoniae".

Capítulo de la Congregación de España. Salamanca (1489): "Conventui Vallisoletano assignamus R. Magistrum fr. Andream Burgensem quem damus in Regentem et qui legat theologiam".

Capítulo provincial de Toro (1493): "Conventui Vallisoletano assignamus fr. Alfonsum de Paradinas sacrae theol. Professorem quem damus in Regentem hujus conventus, etc"

6. J. M.^a PALOMARES, *El patronato del Duque de Lerma sobre el Convento de San Pablo de Valladolid*, (Valladolid 1970), 88-89.

7. Reg. Suppl. 512, fol. 105 v. 106. Vid. V. BELTRAN DE HEREDIA, "Bularium de la Universidad de Salamanca", (Salamanca 1966). I, 420-21.

obispo de Palencia levantó el que luego sería famoso Colegio de San Gregorio, cuya fundación según indica la bula otorgada por el papa Inocencio VIII, en 1487 —se hacía «en Valladolid, lugar ilustre de los reinos de Castilla y León, donde resplandece la segunda Universidad de la Corona»⁸.

El famoso «Fray Mortero», que había sido sucesivamente estudiante y maestro en el Estudio de San Pablo, y años después prelado de la comunidad, edificaba de nueva planta esta institución de acuerdo con una serie de motivaciones que, tal y como expresa su fundador, se reducen a las siguientes: 1.º - El celo por la gloria de Dios que hacía necesaria la promoción de hombres doctos para servicio de la Iglesia. 2.º - El amor a la patria, pues al crear este nuevo centro de estudios se evitaría que los maestros de las universidades tuvieran que acudir a perfeccionar sus conocimientos en el extranjero. 3.º - El amor a la Orden y a la Provincia de España, cuyos hijos vagaban por París y Bolonia y otras tierras buscando estudios. El nuevo colegio ofrecería a los religiosos maestros escogidos dentro de cada casa y toda clase de comodidades para entregarse a las letras. 4.º - La preocupación por mantener una recta interpretación de la doctrina de Santo Tomás.

Aunque la obra material del Colegio se concluyó antes de 1496, «las primeras plantas de este vergel hermoso... fueron los que, recibidos en el Colegio el año de 1496, juraron los estatutos en presencia y manos del señor Obispo, el año 1499, en que murió»⁹. Aún pasarían unos años hasta que el Colegio fuera aceptado por la Orden. En primera instancia fue aceptado por la Provincia en el capítulo de la congregación reunido en Jerez el año 1502: «In primis acceptamus solemnem Collegium Vallisoletanum sub titulo Sancti Gregorii, a Reverendo Domino Fr. Alphonso Burgensi olim episcopo Palentino Regiarumque Majestatum Confessore et Capellano Majore, sumptuosissime aedificatum et copiosissime dotatum cum omnibus Rectore et Collegialibus ipsius praesentibus et futuris... et Congregationi nostrae tenore praesentium incorporamus».

Las decisiones de este Capítulo eran realmente importantes para la obra de fray Alonso y también lo eran para el Convento de San

8. G. DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, (Valladolid, 1928), I, 68.

9. *Ibid*, I, 169

Pablo ya que el nacimiento del Colegio no entorpecía la continuidad de su Estudio General. Así lo indica la legislación de la Asamblea reunida en Jerez al ordenar el envío de religiosos de los distintos conventos de la provincia para completar su formación en los Estudios de Valladolid, Salamanca y Avila.

Por aquellos años no existía motivo alguno para pensar que ambos centros — San Pablo y San Gregorio — pudieran ser incompatibles para el recto desenvolvimiento de sus propias actividades. En este sentido conviene destacar que lo mismo cuando el general Bandelli acepta e incorpora en 1504 el Colegio a la Provincia de España¹⁰, como cuando recibe su ratificación en el capítulo general celebrado en Roma el año 1508¹¹, todas las asambleas provinciales mantienen la separación de las asignaciones de cada uno de los estudios radicados en Valladolid, persistiendo la distinción de ambos¹².

Carece de razón, por lo mismo, el historiador local García-Valladolid cuando indebidamente documentado escribe: «concluido el año 1496 el inmediato Colegio de San Gregorio, se trasladó a éste el estudio general que había en San Pablo y el prior fray Diego Ruiz le restituyó al convento en 1546»¹³.

La marcha del Estudio General de San Pablo sigue un ritmo ascendente especialmente desde que el Papa Clemente VII confirma, en 1531, la dotación hecha por el cardenal García de Loaysa para diez colegiales «ex quibus decem dicti ordinis proffessores litterarum Studii vacantes sustentarii possint», autorizándole para ordenar los estatutos adecuados¹⁴.

Que el Estudio de San Pablo era tenido en estima, junto con los centros de Salamanca, Segovia y Trianos, lo confirma la declaración del capítulo salmantino en el que se advierte que los cuatro estudios generales de la Provincia que tenían el carácter de más antiguos eran los tres citados y el de San Pablo de Valladolid. Dicha declaración vuelve a reiterarse en el capítulo romano de 1553. Los capitulares tie-

10. *Archivo Conventual de San Pablo*, carp. 2 B.

11. ARRIAGA, loc. cit., I, 147.

12. *Archivo conventual de San Esteban de Salamanca*, Actas del Cap. Prov. de Valladolid (1509)

13. C. GONZÁLEZ GARCÍA-VALLADOLID, *Recuerdos y grandezas de Valladolid*, (Valladolid, 1902), III, 513.

14. A. H. N. Clero, Valladolid, leg. pap. 7867.

nen conciencia de la trascendencia de estos centros por lo que prohíben la concesión del grado de maestro en sagrada teología a quienes no hayan ejercido anteriormente «pro forma et gradu magisterii» durante cuatro años en alguna universidad, rango otorgado dentro de la Provincia a los cuatro conventos citados.

El Monopolitano asegura, al escribir sobre fray Alonso de Burgos, que «el estudio de esta casa (de San Pablo) sería de tanta opinión que el obispo en el letrado que puso en el claustro que edificó, dice: «acordándome de la criança, doctrina y enseñanza que en esta casa ovo en su moçedad y de como en ella encomençó al Santo oficio de de la predicación, y muchos años la continuó y *de los actos escolásticos que en ella hizo y de los grados que recibió* y cómo della le sacaron los grandes destos Reynos, para entender y remediar las discordias que entre ellos avía y por esto hizo el claustro y *esto no fuera si en su moçedad el estudio no fuera muy calificado* siendolo la casa, a la cual daban los priores mas señalados que tenía la provincia»¹⁵.

A pesar de todo, parece ser que los responsables del Colegio echaron en olvido el mandato de paz recomendado por su fundador, Fray Alonso de Burgos que debía mantenerse entre ambas comunidades, o recordándolo prefirieron seguir sus propios intereses. Así se explica la resolución tomada por los capitulares reunidos en el convento de Toro, en 1553, de donde salió la providencia de mantener exclusivamente el estudio de San Gregorio ya que era el parecer de los definidores que «en un lugar bastaba un estudio», rayendo de raíz todos los derechos de los conventuales de San Pablo.

Trajo tantas quejas y disgustos esta anexión de los estudios que, por ser tan forzada, el Padre Alonso de Hontiveros durante su provincialato (1556) tuvo en cuenta las razones del prior de San Pablo, fray Diego Ruiz, volviéndose a obtener la separación de los Estudios y «desta manera — dirá Juan López — se conservó hasta oy (1615) y se gradúan en esta casa como en las otras universidades», salvándose la anomalía que consistía en haberse privado durante 24 años del Estudio al convento de San Pablo.

Que el Colegio no debió aceptar de buen grado la decisión del padre Hontiveros lo confirman las discordias surgidas en los años si-

15. J. LOPEZ, *Quarta parte de la Historia General de Santo Domingo*, (año 1615), 980-981.

guientes entre ambas instituciones, movidas precisamente por fricciones domésticas como era el abrir o cerrar la «puerta de la Salve»¹⁶, que era el paso obligado desde el Colegio de San Gregorio a la iglesia de San Pablo. Aquellos altercados no lograron intimidar a los superiores que, después de restablecida la división (1556) mantuvieron la costumbre de nombrar lectores para el Estudio de San Pablo, dándose la circunstancia de cubrir estos puestos con hijos del Colegio¹⁷, sin que en adelante volviera a hablarse de la unión. Es más, los visitadores enviados al Convento, entre 1566 y 1567, alabaron el Estudio conventual agradeciendo la paz que en el mismo se observaba.

A pesar de esta victoria de la comunidad de San Pablo, los de San Gregorio no dejaron de moverse para echar por tierra este triunfo. En vista de ello, el convento acudió con presteza al general de la Orden presentándole información detallada de la sinrazón que los del Colegio querían amparar. Así conocemos un informe emitido en 1558 —al que habían precedido otros— en el que se ofrece una cuidadosa refutación de las razones esgrimidas por el Colegio. Tras pedir justicia, se exponen los siguientes motivos que sintentizamos sirviéndonos del propio documento¹⁸.

1.^a El título y posesión del Estudio del Convento se adelanta a doscientos años de la fundación del Colegio y hasta la fecha del informe (1558) sigue como estudio en el que se imparten las enseñanzas propias del mismo.

2.^a Porque este Convento tiene y posee dos préstamos, entre otros que son la mayor y más gruesa renta que le fueron concedidos por bula de Pío II para conservación del Estudio General, siendo su deber cumplir la intención del Pontífice.

3.^a Porque para la formación de los estudiantes resulta imprescindible que éstos se encuentren donde les puedan ver sus preladados, debiendo impedirse que acudan a otro estudio fuera de su propia casa.

16. ARRIAGA, loc. cit., I, 461-462.

17. En el capítulo provincial de Plasencia (1557) intervienen como definidores el maestro Cano y el maestro Pedroche. En el de Segovia (1559) los maestros Cristóbal Salamanca y Martín de Ayllón. En el de Madrid (1563) los maestros Juan de San Ildelfonso y Gregorio Maldonado, siéndolo nuevamente en el de Toro (1565) fray Martín de Ayllón.

18. *Archivo conventual de San Pablo de Valladolid*, cajón n.º 2, n.º 12.

4.^o Porque sólo podrían llevarse religiosamente las obligaciones corales si los estudiantes «están tan concertados que no dependen de estudio ni casa ajena».

5.^o Porque los estudiantes aprovechan en los estudios cuando tienen a mano sus lectores para platicar y recibir ayuda en las dificultades, así como para reprenderlos cuando sean negligentes en sus estudios.

6.^o Porque la paz entre las casas sólo se mantiene cuando hay justicia. Y la justicia pide que el Convento conserve su Estudio por su antigüedad, posesión y títulos que le amparan.

7.^o Porque a la Provincia le conviene que haya estudios generales fuera de los colegios, ya que en ellos se crían hombres doctos y al mismo tiempo, se encuentran ocupados en otros ejercicios religiosos en los que están dispensados en los colegios. Y porque este Convento es de los principales de la Provincia y de los que tienen mayor hacienda para sostener los estudios.

8.^o Porque a la Provincia interesa que este Convento tenga autoridad, nombre y fama de letras en la Ciudad y no puede tenerlo si no es conservando su Estudio. Así hizo ver la experiencia pasada en los pocos años que duró la unión, durante los cuales «esta casa era tenida por congregación de gente idiota y sin provecho, aunque en ella residían hombres doctos y graduados y en todos los tiempos atrás fue tenida en grandísima reputación».

9.^o Finalmente, porque aunque no hubiera otra razón bastaría que de nuevo se hiciese la división, si no estuviese hecha, y es que este Convento es de los insignes de toda la Provincia y aún de la Orden, «de mucha renta, de muchos hijos y de mucha autoridad y por eso compete a la Provincia conservarlo».

Todas estas razones fueron repetidas y avaladas con lujo documental en un nuevo informe presentado a la autoridad suprema de la Orden en 1567. En aquella ocasión se reitera lo expuesto arriba. Según dicho escrito, los años en que la enseñanza se impartió en exclusiva desde el Colegio, fue con resistencia del Convento «y haciéndolo el Provincial que a la sazón era y assignando a frai Diego de Merlo y a otros viejos porque lo contradixeron, y así duró el tiempo que en el collegio duró con violencia y repugnancia, como parece claro

porque el año 1535 adelante vino asignado al Convento por lector y regente del Estudio el reverendo maestro frai Mancio de Corpore Christi, por las actas del capítulo provincial de Salamanca del mismo año, como aparece por ellas, y leyó con effeto theología como se probará por testigos».

Al margen de la interesante digresión a que nos ha llevado la erección del Colegio de San Gregorio debemos recordar en apoyo de la tesis que mantenemos, que, cuando el capítulo provincial reunido en el Convento de Atocha el año 1563, y al aceptarse un nuevo Estudio en el convento de San Pablo de Burgos, se hace indicando que la forma del mismo esté de acuerdo con la estructura y privilegios del estudio vallisoletano: «instituímus studium theologiae et artium in nostrum conventum S. Pauli Burgensis, in quo volumus vigere studium et fratres gaudere dispensationibus *ad instar conventus Sancti Pauli Vallisoletani*»,¹⁹.

Remitimos, finalmente, a las actas de los capítulos celebrados sin interrupción hasta 1805, luego reanudados en 1815, donde constan las asignaciones de lectores para el Estudio General de San Pablo de Valladolid. Dentro de esta larga etapa destaca el privilegio concedido en 1668, por el maestro general fray Juan Bautista de Marinis a favor de los maestros de estudiantes del Convento, por el que se les conceden las mismas prerrogativas que gozan los lectores de teología de la Provincia. El documento aclara que estas prerrogativas fueron concedidas el 8 de marzo de 1663 a los colegios de Alcalá y San Gregorio, y anteriormente al Estudio de San Esteban de Salamanca «volentes eisdem honoribus prosequi conventum nostrum Sancti Pauli Vallisoletani, qui inter reliquos nostrae religionis litteris et virtutibus resplendet»²⁰.

JESUS MARIA PALOMARES IBÁÑEZ

19. ANALECTA SACRI ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM, (Romae 1893) 55.
20. A. H. N. Clero. Valladolid, leg. pap. 7861.

Notas de historiografía agustiniana en el Perú

La Provincia Agustiniiana del Perú no ha sido muy afortunada con sus historiadores. En el segundo tercio del siglo XVII, cuando ya había comenzado a evolucionar el concepto de historia, los Padres Maestros Antonio de la Calancha y Bernardo Torres, sus primeros cronistas, publicaron la historia del primer siglo (1551-1656), como si la historia continuara siendo todavía el *munus oratoris* de las antiguas escuelas retóricas.

Era, sin duda, el P. Calancha uno de los hombres más ilustrados de su tiempo en el Virreynato. Maestro en Sagrada Teología por la Universidad de San Marcos, estaba muy versado en la Sagrada Escritura; en el púlpito había llamado la atención desde su primera juventud: "es muy virtuoso, acepto en la predicación, aunque muy mozo", decía de él al Rey el arzobispo de Lima. Viajero sensible y alertado por todos los caminos del virreynato y religioso completamente dedicado al estudio y a la predicación, había reunido tanto material de los archivos, de los cronistas de la Conquista y de las relaciones que le enviaron sus hermanos, que este primer tomo dedicado a historiar los años de 1551 al 1594, resultó un *in-folio* de casi mil páginas a doble columna¹. Abundan en él digresiones de todo género: de historia natural, prehispánica o indígena —interesantes en lo referente a las fábulas, costumbres y supersticiones de los indígenas—; de méritísimo valor algunas para pintura del estado político, social y religioso del virreynato en el siglo XVII; no exentas de errores las dedi-

1. ANTONIO DE LA CALANCHA, O.S.A., *Corónica Moralizada del Oden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta Monarquía...* Tomo primero (Barcelona, Imp. de Pedro Lacavallería, 1639). Hay también ejemplares de 1638 que llevan por título *Chrónica...* etc.

cadadas a la Conquista y a las guerras civiles; pero, sobre todo, *morali-
zadoras* las más, y siempre excesivas. Los árboles no dejan ver al bos-
que. La alusión de su contemporáneo y hermano de hábito, el Ilmo.
Don Gaspar de Villarroel no es menos significativa que donosa: "Co-
nocí a un fraile de mi Orden que con la balumba de consideraciones
morales vino a ahogar la sustancia de su libro".

Al publicarse este primer tomo, el Padre Calancha recibió del
Claustro de la Universidad de San Marcos el encargo de redactar la
historia de la Universidad, que pedía el Rey de España para la His-
toria Eclesiástica de Tamayo. A ella dedicó los ocho años siguientes
(1638-1646).

Continuaba reuniendo materiales para el segundo tomo de su
Crónica que había concebido dividido en cinco libros. Pero, al comen-
zar la redacción, sintiendo que le faltaban las fuerzas y dado el gran
interés que tenía en historiar la fundación del Monasterio del Prado,
después de haber narrado en el primer libro la historia del Santuario
de Copabana, en Bolivia, de donde era natural el P. Calancha, al
llegar al capítulo X del libro II, donde estaba narrando las fundacio-
nes en Chile, cortó bruscamente el relato y pasó al libro quinto, de-
dicado al Monasterio de la Virgen del Prado. Esta es la versión del
Maestro Torres, quien consideró este tomo como un paréntesis y que
le cita sencillamente como la *Copacabana* del Maestro Calancha. An-
te la escasez de ejemplares y por no haber reparado en esta noticia
de su continuador, algunos estudiosos del P. Calancha, dejándose lle-
var de sus fobias anti-inquisitoriales, le han inventado un proceso in-
quisitorial o poco menos. Recientemente todavía, el P. Avencio, des-
orientado por semejantes referencias, no ha reparado en afirmar que
"la edición debió ser decomisada por el Tribunal del Santo Oficio o
por la misma Provincia" (*Los Agustinos...*, p. 263). Pero la escasez de
ejemplares no prueba nada; lo eran ya en 1656 los del primer tomo,
por lo que el P. Torres se vio precisado a hacer un Compendio. Los
errores de la paginación y los diversos pies de imprenta confirman
la versión del P. Torres, tal vez hasta se editaron por separado po-
cos ejemplares.

En cuanto continuación de la del P. Calancha, la Crónica del
P. Torres comprende desde 1594 hasta fines de mayo de 1657. En

realidad el P. Torres no fue más que el redactor —el Sirac, dice el P. Valverde en la aprobación de la obra— del copioso material reunido por el P. Calancha². Así se explica que la escribiera en el breve espacio de tres años. La sobriedad castellana del vallisoletano P. Torres desembarazó a la Crónica de toda extraña disquisición y exornamentación moralizadora. Su estilo, como advierte don José de la Riva Agüero en su excelente tesis doctoral sobre la *Historia en el Perú* (p. 258), “es la perfecta anátesis del de Calancha; ajeno por completo al culteranismo y al equivoquismo, exento de toda especie de afectación, aunque no falto de algunas arengas retóricas (para seguir sin duda el ejemplo de los historiadores clásicos), claro, llano, de excelente sabor castizo, de simplicidad robusta; pero lento y pesado, absolutamente desprovisto de viveza, de relieve y de color”.

La Continuación de la Crónica por el P. Juan Teodoro Vásquez hasta el 1721 permanece inédita todavía. En 1908, el P. Ignacio Monasterio recopiló la obra de los tres primeros Cronistas y, a base de las Actas Capitulares y otros documentos del Archivo del Convento de San Agustín, la continuó hasta 1826 en una monografía que publicó con ocasión de la reapertura al culto de la Iglesia de San Agustín de Lima, después de la reconstrucción y transformación de principios de siglo³. En medio de sus recargadas ocupaciones como Superior Mayor y como primer Director del Colegio redactó en un estilo fluido y castizo las biografías de los varones ilustres y, con una modestia que le honra a este historiador por vocación, concluía su ágil estudio monográfico con la siguiente advertencia: “La presente monografía de la Provincia Agustiniiana de Perú es sólo un esbozo mal hecho del grandioso cuadro que podrá trazar pluma más experta que la nuestra”⁴.

2. B. TORRES, O.S.A., *Crónica de la Provincia peruana del Orden de San Agustín*. Lima, Imp. Julián Santos Saldaña 1,657.

Tenemos referencias de que se halla ya en prensa una segunda edición de la Crónica del P. Torres y de su Compendio del P. Calancha. Esta circunstancia actualiza la publicación de la presente nota crítica.

3. I. MONASTERIO, *Datos para la Historia de los Agustinos en el Perú*, en *Recuerdo de la Inauguración del Templo de San Agustín de Lima*. Imp. Moreno, Lima, 1908, pp. 133-284.

4. El texto acotado, p. 284. En las pp. 254-278 publica un interesante manuscrito rotulado: SUMARIO DE LAS COSAS NOTABLES TOCANTES A RELIGION Y DE LOS VARONES ILUSTRES DE LA PROVINCIA DEL PERÙ DEL ORDEN DE LOS ERMITAÑOS DE N.P. S. AGUSTIN... Pensaba el P. Monasterio que tal vez se tratase del libro, *De los Varones ilustres de la Orden*, atribuido al P. Calancha

Una carátula con la portada más representativa del barroco churrigueresco de Lima, la de la iglesia de San Agustín, al frente, y un mapa de la Provincia Agustiniense del Perú durante la época colonial, al dorso, es ya algo incitante para iniciar la lectura del libro del P. Avencio Villarejo⁵, aunque no sea más que por la esperanza de hallar en él algo del grandioso cuadro que ilusionaba al P. Monasterio.

En el libro, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia*, se nos ofrece la historia de la Provincia Peruana dividida en dos partes: en la primera (p. 1-362), bajo la metáfora astral del *Orto, rutilante ascensión, culminación o cenit, declinación y ocaso*, relata las diversas etapas históricas de la Provincia hasta el 1900, en capítulos exactamente coincidentes con la metáfora y con los siglos historiados. En la segunda (pp. 363-460), bajo el rótulo común de "*Nuevo Amanecer*", la actividad apostólica de los Agustinos en ambas Repúblicas desde 1900 hasta 1965.

No es del caso entrar a discutir si la división adoptada por el autor para los cinco primeros capítulos está debidamente adecuada al curso de los acontecimientos. Sabido es que toda división vertical de la historia, aunque apta para las exigencias didácticas, tiene mucho de arbitraria, porque la historia de las instituciones, como la de los individuos, es proceso continuo. Pero eso de acostarse en 1700 en la plenitud vital para amanecer en 1701 con inequívocos síntomas de decadencia en todas las manifestaciones de la vida corporativa, es ya como para que el lector se ponga alerta ante el sentido histórico que informa la narración. La de la primera parte está basada principalmente en las obras *in-folio* de los Cronistas, en la del P. Monasterio y en los apuntes que la constancia erudita del P. Graciano Montes fue recopilando durante varios lustros. Estos estudios, manifiesta el autor en el Prólogo, "aparte de facilitarme el trabajo, me han ahorrado meses, quizás años, de investigación".

por varios bibliógrafos desde Antonio Nicolás. En realidad se trata de una relación escrita en 1614 para enviársela al Arzobispo Meneses y conocida por ambos cronistas, como se puede ver por las notas marginales del original (*Memoria de las Capellanías y Cargos Perpetuos...* fols. 104-108. Pero el mismo Calancha dice claramente "Haber hallado en el archivo del convento copia de lo que se llevó al insigne arzobispo de Braga" (*Crónica*, p. 664 y 825).

5. A. VILLAREJO, O.S.A., *Los Agustinos en el Perú y Bolivia* (1548-1965. Ed. Auxonia, Lima, 1965.

Innecesario parece advertir que los Cronistas escribieron sus Crónicas, siguiendo el método de los analistas: referida la elección y las definiciones jurídicas del correspondiente Capítulo Provincial, pasan a narrar los acontecimientos principales que tuvieron lugar entre Capítulo y Capítulo. Los acontecimientos más frecuentes son las nuevas fundaciones y las biografías de los religiosos ilustres fallecidos durante el período. El P. Villarejo ha abandonado, en parte, este método: "Seguiremos su trayectoria a través de los Capítulos Provinciales para una mejor y más sintética visión de los acontecimientos, cronologados, no por temas, sino por fechas para establecer su ilación en el tiempo". A pesar de la precedente declaración, cada capítulo aparece dividido indefectiblemente en cuatro secciones —Gobierno y Administración, Vida religiosa, Fundaciones, Biografías— y estas secciones subdivididas a su vez en otros apartados que confieren al libro un aspecto escolar... Siete páginas de *Índices Analíticos* ayudan al lector a encontrar el dato buscado en este repertorio de noticias; otras cinco de Bibliografía citada o consultada, a individualizar la obra, citada con el desagradable o. c. desde la primera nota del libro; finalmente, las siglas de catorce archivos nos obligan a un buen ejercicio de la memoria, nos deslumbran y nos hacen pensar en esa "ingente cantidad de artículos, crónicas, biografías e informaciones existentes en archivos, revistas y periódicos", recopiladas, según se advierte en el Prólogo, antes del presente trabajo.

A medida que avanza la lectura, el lector comienza a sentir la impresión, cada vez más inquietante, de que esa ingente cantidad de documentación se vuelve anárquica al intentar encasillarla. Por la manera de citarla y, sobre todo, por la de interpretarla, el autor no se muestra muy familiarizado con ella. En las *Visiones Panorámicas* y en la sección *Vida Religiosa* —la más desafortunada de todas— se repiten rípidamente las concisas y cada vez más monótonas noticias. Ya el Cronista, P. Juan Teodoro Vásquez, se lamentaba de que para las biografías había tenido que "suplir con empeños de la elocuencia la inopia de las noticias". Si esto sucedía al Cronista que escribía vidas de varones ilustres, a muchos de los cuales había alcanzado en vida, ¿qué no acontecerá a quien siglos después, con los archivos dispersos o destruidos por obra de la Revolución, se proponga escribir la historia de una institución, evadiendo la ingrata

tarca de buscar los testimonios e interpretarlos con la más severa hermenéutica?

“Empeños de la elocuencia”, vagas generalizaciones o ideas preconcebidas, nunca resultado de los hechos conocidos o testimonios aducidos, parecen también esas *Visiones Panorámicas*, en las que, para que la imagen del pasado encuadre en el plan prestablecido y machaconamente repetido de ascensión, cenit, declinación y ocaso, se emplean criterios ambiguos. Así los 1.500 ó 2.000 religiosos que, dice, repletaban los conventos, los centenares de graduados en San Marcos o en San Ildefonso, y las muchas doctrinas, especialmente en Bolivia, constituyen para el autor “el cenit de la gloria” a que llegó la Provincia en el siglo XVII (p. 190). Por el contrario para el siglo XVIII, el hecho de que las clases eran dictadas principalmente por Lectores, el número extraordinario de los que solicitaban el Magisterio y la dedicación a los estudios y cátedras son síntomas y causa de decadencia, hasta en los estudios(!). ¿A qué obedece semejante disparidad de criterios?

Puestos a señalar una por una las inexactitudes de esas visiones panorámicas, tendríamos que extendernos mucho más de los límites señalados a esta nota. Veamos solamente, por vía de ejemplo, las referentes al número de los religiosos y al de los graduados de lectores y Maestros, aducidas por el autor como síntomas de esplendor o de decadencia para los siglos XVII y XVIII.

En primer lugar, esos cálculos de más de 1.000 religiosos para fines del siglo XVI, y los 1.500 a 2.000 para el siglo XVII (pp. 49 y 85) en contraste con el escaso número del siglo XVIII (p. 282), resultan, por decir lo menos, poco conformes con la realidad. Por la Relación al arzobispo Meneses del año 1614 sabemos que entonces los religiosos eran poco más de cuatrocientos, y que por este número y por sus 29 conventos “ha venido a aumentar la Orden de suerte que está en tan aventajado puesto como las que más lo están en este Reino”⁶.

6. *Sumario de las cosas notables...* etc. párrafo 4: I. MONASTERIO, *Recuerdo de la Inauguración*, p. 258. Debido a una errata de imprenta en la enumeración de los conventos falta el de Trujillo, que figura en el original. Que la Relación haya sido escrita el año 1614 —el mismo año que vino destinado el P. Calancha desde Bolivia al Colegio de San Ildefonso consta por la conclusión del párrafo dedicado a la biografía del P. Mtr. Gabriel de Saona: “Murió a 6 de Enero, el mismo día de la Epifanía, este año de 1614”. (Párrafo 7: MONASTERIO, p. 264).

En esta estadística se consideraban incluidos los tres conventos de Chile —Santiago, Coquimbo, N. Sra. del VALLE— y sus religiosos que, por no llegar a 80, no habían formado Provincia independiente todavía. Relacionado este dato de 1614 con el de la Relación del Visitador P. La Raya de 1779, según la cual había entonces 447 agustinos en 22 casas del Perú y Bolivia ⁷, y considerando que este número de religiosos parecía excesivo a los proyectos reformistas de los *golillas* del Rey Carlos III, la conclusión lógica es que, después de la gran expansión numérica y territorial de la segunda mitad del siglo XVI, el número de conventos y de religiosos en los siglos siguientes se mantuvo más o menos estable. Esta es nuestra opinión, mientras nuevas evidencias no nos hagan cambiar de parecer. Aún en los tiempos de mayor dedicación a las doctrinas, el número de misioneros dedicados a la conversión de los indios fue siempre considerablemente inferior al de los que vivían en los conventos, consagrados a la observancia y al cuidado espiritual de los negros y españoles. En el convento de Lima solamente había tantos Predicadores como Misioneros en toda la provincia ⁸. Los Superiores vieron siempre con cierto recelo la vida solitaria en las doctrinas como poco favorecedora de la observancia religiosa. Cuando el Ilmo. P. Luis López, siendo Provincial la segunda vez (1583-87), se decidió a entregar a los señores Obispos las doctrinas de las cuatro provincias más ricas, lo hizo para que los clérigos seculares no anduviesen desacomodados y, principalmente, “porque los religiosos observasen mejor su instituto en la clausura de los conventos, cumpliendo con los votos a que están obligados que no distraídos y hechos propietarios con manejo de hacienda y extrañamiento de las costumbres religiosas” ⁹.

7. De la Visita del P. Juan de la Raya se conservan dos ejemplares en el Archivo del Convento de San Agustín de Lima: Uno en Arm. I, c. 1.^o, y otro en arm. II, c. 3.^o.

8. “Y hoy están ocupados (en las doctrinas) treinta y más religiosos, sin otros muchos más que predicán a los españoles y negros, entresacados de cuatrocientos y más religiosos, que tiene esta Provincia. ...Y baste decir que en sólo este convento de los Reyes hay más de treinta predicadores de españoles” (*Sumario*, 9: MONASTERIO, p. 266). Una mano posterior —probablemente la del Mtro. Torres, a juzgar por la escritura— añadió a este párrafo: “Hoy hay doscientos religiosos, y todos los sacerdotes son predicadores y pasan de noventa, aunque no todos prediquen por su indisposición” (Ib.). En el capítulo provincial celebrado ese mismo año, al designar de qué convento debía depender cada doctrina, se enumeran solamente veintidós doctrinas. Vd. *Libro II del Becerro*, fol. 34v.

9. *Memorial al Virrey*, citado por el Maestro Torres, quien añade es-

Esas Universidades de San Ildefonso (*intra claustra*) y de San Marcos, de las que egresaban “centenares de Lectores y Maestros”, se parecen más a las Universidades del siglo XX de las que egresan nutridas promociones de Licenciados y Doctores, que a las Facultades Teológicas de los siglos XVII y XVIII. La promoción a los grados académicos en la Orden Agustiniense, y más particularmente en las Provincias de España y sus Indias durante esos siglos era mucho más compleja. Según las Constituciones entonces vigentes en la Orden, los Lectores pasaban al grado de Bachiller después de dos años de lectura o profesorado; los Bachilleres, después de otros dos, podían solicitar al Rmo. ser promovidos al Magisterio. El grado de Maestro en Sagrada Teología no se concedía “*nisi ei qui Regentis munere fungi vel publice S. Scripturae lectionem legere dignus atque idoneus, et integritate vitae et morum gravitate ornatus fuerit*”. Los Bachilleres antes del examen de magisterio y de recibir las insignias doctorales, se llamaban Licenciados o Presentados al Magisterio, al cual eran promovidos por el Prior General, si tenía potestad para ello, o lo recibían con el permiso del General “*in probata aliqua Doctorum Theologorum facultate*”¹⁰.

Pero, como la quinta parte de las Constituciones del 1625 referente a los estudios no se aceptó nunca en las Provincias de la Asistencia española —cuatro provincias en España y siete en las Indias—,¹¹ la promoción al Magisterio en Sagrada Teología, término de los grados académicos en la Orden estaba regulada por constituciones apostólicas y por los decretos de los capítulos provinciales y generales, que exigían condiciones más rigurosas que las Constituciones de la Orden y limitaban el número de Maestros para cada Provincia. Así, el tiempo de profesorado para ser declarados Presenta-

te comentario: “Y la experiencia ha mostrado cuán prudente resolución fue la de aquel insigne Prelado”. *Crónica*, p. 130.

10. *Constitutiones O.E.S.A.*, Romae, apud Haeredem Bartholomaei Zannetti, 1625, Pars V, cap. IV, nn. 11-12.

11. En el Capítulo General celebrado en Roma el año 1679, “*postulatum fuit quod capita quintae partis nostrarum Constitutionum in quibus tractatur de forma promovendis ad gradus Magisterii et Praesentatorum... mandentur servari, vel incorporentur in tertiam partem, eo quod huiusmodi quinta pars in praedictis Hispaniarum et Indiarum Provinciis non fuit hucusque recepta*” (AnAu., XI, 1925-26, p. 396 y 390). Cuando se publicó la siguiente edición de las Constituciones (Romae, apud Haeredem Corbellotti, 1686) la organización de los Estudios en las Provincias españolas sirvió de modelo para otras provincias ultramontanas.

dos era de doce años ¹² y nadie de las Provincias de España y sus Indias podía presentarse al examen de Doctorado en Teología en alguna Universidad, sin haber sido examinado rigurosamente y aprobado antes en la Orden por los examinadores nombrados por el Rmo. en el Capitulo General ¹³. Después de los doce años de profesorado muchos Presentados no podían optar al grado de Maestro por ser éstos *de número* y no poder verificarse sin que hubiere vacante.

Para evitar los inconvenientes de la muchedumbre de Maestros y Privilegiados, la Constitución Apostólica del Papa Clemente VIII, *Admonet Nos*, del 13 de septiembre de 1600 limitaba y reducía a seis el número de Maestros que podían disfrutar de los privilegios magisteriales en las provincias Bética, Mejicana, de Mechoacán, del Perú de Quito y del Nuevo Reino. Estando completo el número de seis Maestros, nadie podía ser promovido al magisterio, y si lo fuere, no gozaría de los privilegios y exenciones ¹⁴. El Breve de Urbano VIII, *Cupientes*, del 13 de mayo de 1625, facultaba al Rmo. P. General, Jerónimo de Ghettis, para conferir el Magisterio, *per modum actus*, a algunos religiosos que fueran hallados idóneos mediante un riguroso examen previo; pero con la restricción de que en cada Provincia de España, de las Indias y de Filipinas no se excediese el número de seis ¹⁵. Los deseos de ampliar los Maestros de número en proporción al aumento de religiosos y de Lectores de las Provincias tropezaron durante muchos años con la dificultad de estas dos Constituciones Apostólicas. Cuando en el Capitulo General del 1679 se pidió insistentemente que se ampliase a doce el número de Maestros, la respuesta fue: "*nihil super hac re esse innovandum ob reverentiam debitam Constitutionibus Clementis VIII et Urbani VIII*" ¹⁶.

12. AnAu, XII, 49.

13. Breve de Urbano VIII, *Romanus Pontifex*, del 25 de abril de 1625, en *Bullarium Romanum*, Taurinensis ed., XIII, 320-21; L. EMPOLI, *Bullarium O.E.S.A., Romae*, 1628, p. 74-76. En los considerados del Breve se advierte que algunos acudían a doctorarse a las Universidades de estudios Generales, "*in quibus ad gradus huiusmodi suscipiendos levissima sunt examina*". En los Capítulos Generales solía nombrarse como examinadores a los tres Maestros más antiguos de la Provincia.

14. *Bullarium Ordinis*, p. 74-76.

15. Analecta Augustiniana XI, 61 in nota.

16. Esta fue la resolución del día 12 de junio, el 28 volvió a insistir en la petición el Definidor de Filipinas, P. M. Francisco Montano, y entonces "*resolutum fuit quod de caetero numerus Magistrorum in Provinciis Castellae, Bethicae, Mexicanae, del Perú, Quito, Novi Regni et Mechio-*

Entretanto, la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares urgía a la Provincia Peruana el cumplimiento de la constitución de Clemente VIII, *Admonet Nos*, aboliendo el grado de Presentado *ex gratia* y otros privilegios similares y recomendaba que en el próximo Capitulo General del 1685 se tratase de la ampliación del número de Maestros. Entonces el Capítulo decretó que en adelante en la Provincia del Perú serían doce Maestros de número, distribuyéndose nueve para los nacidos en el Perú que eran muchos más, y tres para los nacidos en España, que eran muchos menos. Y este decreto fue confirmado por el Papa Inocencio IX, el 22 de enero de 1688¹⁷. Durante las dos últimas décadas del siglo XVII y las dos primeras del siglo XVIII la Provincia experimentó un rapidísimo crecimiento de religiosos y de Lectores. Las tres cuartas partes de los religiosos eran ya nativos del Perú y seguían aumentando. En las cuatro casas de estudios de la provincia había más de ciento cincuenta estudiantes de Artes y Teología; en el Colegio de San Ildefonso enseñaban un Maestro, un Regente y seis Lectores a unos ochenta estudiantes de Artes y Teología; en el del Cuzco, un Regente y cuatro Lectores a cerca de cincuenta estudiantes; en el de Chuquisaca o La Plata, cuatro Lectores a unos treinta, y en el Convento de Lima, cuyo número de alumnos se desconoce, enseñaban tres Lectores de Teología por San Marcos, tres o cuatro de los cuales eran Catedráticos de dos Lectores Jubilados de la Provincia que habían cumplido ya los doce años de profesorado, y unos veinte Doctores o Maestros en Teología por S. Marcos tres o cuatro de los cuales eran Catedráticos de la Universidad y los restantes se preparaban para las oposiciones a las posibles cátedras vacantes. Esta era a grandes rasgos la situación de los estudios en la Provincia, cuando el año 1712, solicitó a la Santa Sede elevar de doce a veinticuatro los Magisterios de número. El Papa Clemente XI por el Breve *Exponi nuper* del 26 de febrero de 1712 lo elevó a dieciocho¹⁸.

cani sit duodenarius hac tamen conditione, quod sex qui superaddentur accipiendi sint ex magistris supernumerariis gradu Magisterii antiquioribus... Si tamen decursu temporis forte acciderit quod nullus Magister supernumerarius existat, tunc solummodo sex magistri de numero manere debent ad praescriptum Constitutionis Clementis VIII, emanatae anno 1600 incipiente *Admonet Nos*. Vd. An Au. XI, 395-96.

17. AnAu., XII, 55; Breve, *Pastoralis officio*, en *Bullarium* Rom. XIX, 782-84.

El número de religiosos continuaba aumentando, los conventos estaban bastante ricos y en 1720 se pidió ampliar el número de dieciocho a cincuenta que había aptos para el Magisterio después del último examen. El 7 de octubre la Santa Sede lo amplió a veinticuatro mandando pedir el parecer del próximo Capítulo General y, después del Capítulo, celebrado en Roma junio del 1721 otro nuevo Breve, *Exponi nobis*, del 24 de abril de 1722 concedía otros seis magisterios para los Predicadores ¹⁸, llegándose así a los treinta Maestros de número, cifra que parece no se rebasó nunca. Con la institución de estos seis magisterios para los Predicadores se daba cumplimiento a la resolución del Capítulo General de 1679, pues hasta entonces en las Provincias Hispano-americanas sólo se promovía al Magisterio a los Lectores de Artes y Teología. A los Predicadores se les exigía, además del previo examen riguroso como para los Lectores, el haber predicado las cuaresmas de 16 años y otros muchos sermones, y ser propuestos por el Definitorio provincial al Rmo. P. General. En la Provincia del Perú quedaban veinticuatro magisterios para los Lectores y seis para los Predicadores.

Los Priors Generales solían tener facultades especiales para conferir el Magisterio, *intra quodlibet sexenium* cincuenta Maestros supernumerarios en las Provincias y Congregaciones de Italia y cuarenta para las de fuera de Italia siempre que fueran hallados idóneos por un riguroso examen previo y reuniesen las condiciones requeridas por las Constituciones Apostólicas, de la Orden y los usos y costumbres de cada provincia. Pero los Maestros supernumerarios no tenían derecho a los privilegios y exenciones de los de número hasta que en 1726 quedó derogado el Breve *Admonet Nos* de Clemente VII por el Breve de Benedicto XIII, *Cupientes* ²⁰. Para las Provincias de fuera

18. *Bullarium Romanum*, XXI, 479-80.

19. *IBIDEM*, XXI, 848-49; 902. Parece que hay cierta hipérbole en las peticiones del 1722 al decir que en la Provincia había entonces "*mille et amplius religiosi necnon ex his ducenti iubilati*". cuando diez años antes se dice que los lectores jubilados eran cuarenta y dos.

20. *AnAu.*, XI, 65-66. "...utque omnibus et singulis honoribus, privilegiis, favoribus, praeerogativis... quibus alii eiusdem Ordinis in Sacra Theologia Magistri etiam in publicis studiorum generalium universitatibus ad huiusmodi gradus promoti de lure, usu, consuetudine aut alias quomodolibet utuntur, potiuntur, fruuntur et gaudent"... Non obstantibus felicis recordationis Sixti V et Clementis VIII Romanorum Pontificum etiam praedecessorum nostrorum de senario Magistrorum numero...". Sixto V (1585-90) había reducido a seis los Maestros de número para la Pro-

de Italia, tanto antes como después de esta concesión, los Superiores Generales de la Orden daban licencia a los candidatos para que, previo el examen, fueran promovidos al Doctorado o Magistero en las Universidades públicas. Así se explica que los Maestros de la Provincia Peruana lo fueran por la Universidad de San Marcos.

Por todo esto, nada más natural que en el siglo XVIII las clases fueran dictadas principalmente por Lectores, sin que ello significara un síntoma alarmante de decadencia en los estudios; así había sido siempre en la Orden desde la época de Egidio Romano. Lo que no puede menos de extrañar es que, para describir "el cenit y la plenitud" del siglo XVII, se recurra a esas hipérboles: "De 1.500 a 2.000 religiosos repletaban los conventos; centenares de graduados en San Ildefonso o en San Marcos daban brillo en las Universidades púlpitos y tribunales civiles" (p. 190); que "tenían centenares de conventos y doctrinas esparcidos por todo el Reino (p. 192). Igualmente no puede menos de extrañar el que, sin reparar en la contradicción, se intente explicar la decadencia del siglo XVIII, porque "el número de los que solicitaban el magisterio era extraordinario —raro será el capítulo en que bajen de 40— (p. 282); y porque "la dedicación de los religiosos exclusivamente a los estudios y cátedras llenó los conventos de lectores, lectores jubilados, predicadores, maestros y doctores, todos ellos, quien mas y quien menos, llenos de privilegios y exenciones" (p. 285). Todo este razonamiento carece de rigor histórico; está reclamando algunas precisiones.

En cuanto al número de religiosos, conventos y doctrinas ya queda consignado en estas páginas lo que se dice en la Relación del 1614 enviada al arzobispo Meneses ²¹. A mediados del siglo XVII, la Provincia tenía treinta y seis conventos priorales, unas cuarenta doctrinas y unos quinientos religiosos ²². Ya entonces advertía Mal-

vincia de Castilla. Un siglo después, cuando eran ya doce los Maestros de número en la Provincia, de los doctorados en Salamanca y Alcalá solamente los cuatro más antiguos de Salamanca y los tres de Alcalá podían ser Maestros de número. Y esto no desde el momento de su Doctorado, sino después de doce años de profesorado. Vid. Decreto del Capítulo General de 1685 en *AnAu*, XII, 47.

21. Vd. *supra*, nota 8.

22. JUAN MARTÍN MALDONADO, *Breue summa* (si se puede dar en lo grande) de la Provincia del Perú del Orden de Ermitaños de San Agustín, Roma, por Francisco Moneta, 1651, pp. 7-17. JUAN de la SERNA MARAVER,

donado en su Informe al Rmo. P. General que el convento de Lima, donde ordinariamente había unos 220 religiosos, él sólo “casi monta tanto como todo el resto y capacidad de la Provincia”²³. Y el número de religiosos siguió creciendo en las últimas décadas del siglo, como se hace constar en las preces para la ampliación del número de maestros. Los Doctores o Maestros en Teología por la Universidad de San Marcos eran nueve en 1614, veintidos en 1650, y unos veinte en 1712, cuando se elevó a dieciocho el número de Maestros de Provincia²⁴.

Y, por ello, se infiere que el libro del P. Avencio Villarejo es, por supuesto, un Compendio de las Crónicas, de la obra del Padre Monasterio, de los apuntes compilados durante muchos lustros por el P. Montes y de esa historia “amplia y completa”, escrita previamente por el autor. ¿Es también una síntesis histórica de la Provincia Agustíniana del Perú? En otros términos: ¿Hay en esta ingente colección de noticias la esperada concatenación de los sucesos entre sí para explicar la génesis y las consecuencias, y con los acontecimientos contemporáneos —políticos, sociales, religiosos y culturales—, en una palabra, con el ambiente político y cultural del Virreynato y de la Metrópoli, sin cuya vinculación es difícil, entender algo de una institución particular en esa época? No sé si es posible responder afirmativamente a esta pregunta. Y pienso que tal incertidumbre expresa mi más importante reparo a este repertorio de noticias e ilustraciones que es el libro, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia*.

Están ahí la serie completa de los Capítulos Provinciales, las biografías de ochenta y tres varones ilustres y, lo que considero el mejor acierto, la serie de las fundaciones ilustrada con más de cien reproducciones fotográficas, en las que se nos ofrece, con ventaja sobre cualquier descripción literaria, los ambientes de conventos, claustros, iglesias, doctrinas y algunas vistas panorámicas de los

Kalendarium perpetuum... Año de 1650 (s. l. ni nombre de impresor), en *ArAg*, 43 (1935) 37-38.

23. J. M. MALDONADO, *Breve summa*, p. 9.

24. *Sumario*, Párrafo 12: I. MONASTERIO, *Recuerdo*, p. 269. *Carta* del Provincial Juan de Rivera al Rmo. P. Filippo Visconti, del 28 de marzo de 1650, citada por el mismo Villarejo en *Los Agustinos en el Perú*, p. 206. J. M. MALDONADO, *Breve summa*, p. 8 con la advertencia referente al número senario de Maestros: “en quienes se ve claro el exceso sobre el número”.

antiguos pueblos y ciudades del Perú, donde se desarrolló o continúa desarrollándose la actividad religiosa de los Agustinos. Sin embargo, uno concluye la lectura del libro con la impresión de que la obra ha sido escrita apresuradamente, que la empresa fuera más fuerte que autor, que no quedó bien ligada y, en definitiva, dada la ambigüedad de criterios, muchas noticias y apreciaciones parecen sorprendentes, acríticas y controvertibles.

Sorprendentes, por no mencionar más que algunas, la de que el nuevo Convento de San Agustín de Lima, emplazado a dos cuadras de la Plaza de Armas, en el cuadrilátero que trazara Pizarro, donde cada manzana queda aislada por anchas calles, "llegó a ocupar casi cuatro cuadras o manzanas" (p. 19 y 24); y que, al abandonar los Agustinos el convento viejo (1573), "se instalaron las monjas de la Trinidad, y allí estuvieron hasta que se trasladaron a su monasterio actual en 1607, porque los Agustinos vendieron en 3.000 pesos el antiguo convento al Doctor Marcos Lucio, Rector de la Universidad de San Marcos, para que se trasladase este centro de estudios desde Santo Domingo. Si bien, según Calancha, la Universidad se trasladó de Santo Domingo a 3 de octubre de 1577..." (p. 18). ¡Cuánto desliz en estas pocas líneas! En realidad, el convento viejo fue vendido a la Universidad el 23 de diciembre de 1574, siendo Rector Juan de Herrera, y allí se trasladó entonces la Universidad desde Santo Domingo. El Dr. Marcos de Lucio, que firma el contrato como fiador, dijo al día siguiente en el Cabildo de Lima "que la dicha Universidad tenía comprada la casa que fue de sancto Agustín junto a san Marcelo, y que se ha de pagar de aquí a seis meses, tomada posesión de ella y hecho el claustro en que está acordado que se lea desde Pascua de los Reyes, cánones y Leyes, y Teología y Artes, y Filosofía, y la Esfera"²⁵. Era Rector dos años después, cuando a petición suya lo mandó vender el Virrey don Francisco de Toledo, para trasladar nuevamente la Universidad, el 3 de octubre de 1576, a lo que actualmente es el Palacio Legislativo²⁶.

25. *Cabildos de Lima*, Libro VII, sesión 24-XII-1574. El documento de venta puede verse en Luis A. EGUIGUREN, *Alma Mater*, p. 291.

26. Para lo referente a los períodos rectorales en San Marcos, vd. EGUIGUREN, *Diccionario, hist. cronol.*, pp. 87, 120 y 124. A este traslado de la Universidad al Palacio Legislativo se refiere el P. Calancha en la *Crónica* (p. 690), donde parece desconocer el traslado anterior al antiguo con-

Ya desde la Dedicatoria (se repite después en las pp. 182 y 206) no puede menos de extrañar esa forma afrancesada de "Philippe de Bisconde" en que se transforma el nombre y apellido del milanés Rmo. P. Filippo Visconti.

Acrítico completamente, como en Calancha, nos parece eso de atribuir a un milagro la muerte del Maestro Fray Luis de León a los pocos días de haber sido elegido Provincial, sólo para que viniera a Lima la copia del Cristo de Burgos; a lo que se añade el suponerle ya Provincial antes del Capítulo: "Fueron interceptados por un emisario mandado por el Provincial de Castilla Fray Luis de León" (p. 20).

QUIRINO FERNANDEZ.

vento de San Agustín. Pero años después, el mismo Calancha, mejor documentado en los Archivos de la Universidad, no puede ser más explícito: "escogiose por eminente sitio para fundar los estudios y la Universidad (al salir de Santo Domingo), el que dejaba entonces la Orden de San Agustín, a seis cuadras de la plaza, donde después se fundó el monasterio de monjas de la Santísima Trinidad y la parroquia de San Marcelo". Vd. *Relación Histórica de la Universidad de San Márcos por el P. Mtro. Antonio de la Calancha*, reimpresa por EGUIGUREN en su *Dicc. hist. cronol.*, pp. 1-30. El párrafo acotado se encuentra en la p. 4.

LIBROS

Sagrada Escritura

BARTH, H.- STECK, O. H., *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971, 20 x 21, 108 p.

Este folleto *pro manuscripto* es un manual práctico que pretende servir de guía en los estudios exegéticos del A.T. Presenta el hilo conductor que ha de seguir el estudiante, tanto en las clases de seminarios como en los trabajos escritos. De aquí que tenga también utilidad para el profesor. En primer lugar se ofrece un punto de vista general sobre las etapas del estudio exegético.

Luego cada una de estas etapas son tratadas por separado: Crítica textual, literaria, historia de la Tradición, historia de la redacción, historia de las formas y de los temas. También se ofrece una selecta bibliografía, preferentemente alemana. En esta segunda edición se han añadido dos apéndices. En el primero se incluyen algunas observaciones sobre determinados puntos y en el segundo se expone el método expuesto por W. Richter en su libro "Exegese als Literaturwissenschaft".- C. MIELGO.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. *Liber Ezechiel* prep. K. Elliger. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971, 24 x 16, 95 p.

Desde hace ya cuatro años viene apareciendo la nueva edición de la Biblia hebraica de Kittel. Para no confundirla con la anterior se llamará *Biblia hebraica Stuttgartensia* (=BHS). Los editores confían poder publicar dos o tres fascículos por año. Ya han aparecido varios. Con respecto a la anterior tiene varias novedades, de tal manera que está justificado el nuevo título que se le ha dado. Los caracteres tipográficos son distintos. El samek y el mem final se diferencian mejor. Esta mejoría no se nota, por el contrario, entre el ghimel y el nun, que siguen siendo muy parecidos. Los caracteres se han separado más, y así resultan más claros. La masora parva ha sufrido una profunda revisión, que se debe a G. E. Well. Se piensa publicar en un tomo aparte la masora magna. Finalmente cabe señalar que hay sólo un aparato crítico y no dos, como en la de Kittel. Como, por otra parte, los estudios lingüísticos han progresado, y se conocen mejor las versiones antiguas, es natural que esta edición haya suscitado tanto interés, ya que responde a una necesidad hondamente sentida.— C. MIELGO.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Sigueme, Salamanca 1972, 21,5 x 14, 591 p.

La edición castellana de esta obra será recibida con alegría por los escrituristas. Sin duda alguna, es la obra más famosa del autor, muerto el año pasado. Ciertamente es la teología del A.T. más conocida. Prueba de ello son las numerosas ediciones en alemán y las versiones inglesa y francesa. Sus méritos y defectos son de sobra conocidos por los habituados a manejarla. Entre los primeros cabe señalar su enfoque nuevo, que consiste en estudiar las expresiones que la fe de Israel recibe a través de la historia, en las tradiciones vivas que se transmiten. Los segundos son puntos que admiten discusión, como por ejemplo, la falta de crítica literaria, la insistencia en la anfictionía, la separación del Sinaí de la Salida de Egipto, etc. La versión ha sido preparada bajo la dirección de L. Alonso Schökel, quien con F. Pastor ha fijado por delante los términos alemanes especialmente importantes. La traducción es obra de V. Martín Sánchez, a quien en las últimas 100 páginas le han ayudado diversos compañeros.

La traducción, en general, es buena e inteligible. Han dividido frases que en la lengua alemana son más largas. Así el estilo es más fluido. Se hacen más puntos a parte que en el original, con lo que la lectura es más agradable que en el original. No obstante, cabe señalar algunos defectos. En cuanto a los términos hebreos podía haberse seguido una línea uniforme, o vocalizar siempre (como en alemán) o nunca. Ignoramos qué regla se ha seguido. Se vocalizan las "matres lectionis", pero también otras letras sin saber por qué. El *Daleth* lleva frecuentemente un punto, que afea la impresión. A veces se imprime el *dagesh* lene y otras no (p. 232, línea 1). También se notan errores en la escritura hebrea (p. 204, línea 10; p. 173, línea 22). A veces la traducción de términos importantes no es uniforme. En la p. 31, línea 11, terror de Isaac (no Israel, como tiene, la versión) fuerte de Jacob, debieran escribirse en mayúscula y, además debieran traducirse como se ha hecho en la p. 30 "Terrible de Israel" "Campeón de Jacob". Finalmente digamos que las erratas son numerosas, tanto en los términos extranjeros como en las palabras españolas. Estos pequeños defectos, que un entendido sabrá corregir no impiden que la traducción sea considerada como buena.— C. MIELGO.

GRELOT, P., *De la Mort à la vie éternelle. Etudes de théologie biblique*. Du Cerf, Paris 1971, 21,5 x 13,5, 276 p.

En este volumen de la colección "lectio divina" recoge el fecundo escriturista diez artículos publicados anteriormente en diversas revistas, casi todos de la década de los 60. No todos tienen el mismo carácter, los hay técnicos, mientras que otros son más sencillos. Y aunque tratan de temas diferentes, el título del libro refleja bastante bien el contenido de todos ellos: la progresiva participación del hombre a la vida divina. Los temas son estudiados tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como, por ejemplo en los artículos sobre la *Teología bíblica del pecado; el hombre ante la muerte y riqueza y pobreza en la Escritura*. Otros tratan temas más especiales de la retribución, como la *Revelación de la Bienaventuranza en el A.T.*, *los bienes prometidos por Dios a Israel, presencia de Dios y comunión con Dios en el A.T.*, *la promesa de la resurrección y la vida eterna* (trata de la doctrina de Daniel), *la Escatología de la Sabiduría y los Apocalipsis judíos* (aquí da una interpretación muy discutida), *la promesa de Cristo al buen ladrón*. Finalmente, un poco ajeno a los demás temas se recoge un artículo sobre *la fe en el cuarto Evangelio*. Hay

que agradecer al autor y a la editorial esta colección de artículos, muchos de ellos de difícil acceso.— C. MIELGO.

HAAG, H., *Vom alten zum neuen Pascha*. Geschichte und Theologie des Osterfestes. (Stuttgarter Bibelstudien, 49). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971, 20.5 x 13.5, 142 p.

Hace más de diez años, Haag publicó el artículo "Páque" en el *Dictionnaire de la Bible. Suppl.* (VI, 1960, 1120-1149). Ahora vuelve otra vez sobre el tema y presenta un estudio sobre la Pascua, que es un poco diferente del anterior. Se han aligerado algunas cosas, mientras que otras se han desarrollado más. Naturalmente, la materia ha sido puesta al día. Tras una breve introducción, que recoge diversos textos del Vaticano II sobre la Pascua, habla en el cap I del nombre de Pascua y su etimología. Seguidamente presenta las fuentes bíblicas y extrabíblicas. Esta parte es nueva respecto del artículo. En el capítulo III trata del origen de la Pascua, que, como es común hoy día, el autor cree que es una fiesta de pastores seminómadas. Luego estudia la Pascua en las diversas épocas históricas: antes del Deuteronomio, en la reforma cáltica de este movimiento, en el pos-exilio, en el judaísmo, en Qumrán y en el cristianismo.

Aunque el autor no dirige su obra a los especialistas, sin embargo estos apreciarán la claridad, la exposición ordenada, así como la rica información que ofrece. Desde luego es mejor que el artículo publicado en el Diccionario. Notemos que aquí ya no recurre al calendario de Qumrán para explicar la Cena Pascual.— C. MIELGO.

SCHMID, H. H., *Shalom. "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament*. (Stuttgarter Bibelstudien, 51), Stuttgart 1971, 20.5 x 13.5, 123 p.

Interesado por los problemas de la paz, el autor —conocido escriturista, a cuya pluma se deben varias monografías de temas veterotestamentarios—, intenta en este librito exponer lo que es el concepto de paz en el Antiguo Oriente y en el Viejo Testamento, y contribuir así a las discusiones modernas acerca de este tema importante. Su estudio no se limita al término *Shalom*, sino también a otras ideas y expresiones afines. En tres partes divide la materia: concepto de paz en el A. Oriente (Egipto y Mesopotamia), en el A.T. y la idea de *Shalom*-paz y las discusiones modernas. *Shalom* es el bienestar del hombre, que también incluye a la naturaleza y al mundo animal. El concepto de paz, como contrario a la guerra ocurre en pocos textos y más bien tardíos. Importante es señalar el uso de *Shalom* en la profecía escatológica, donde ya equivale a un tiempo de salvación que trasciende la historia. Sobre el uso de la teología de la paz del A. Testamento, el autor añade ciertas reflexiones que tienden a relativizar el problema; esto no quiere decir que el cristiano deje de trabajar por la paz, pero no se debe olvidar que la paz del mundo no necesariamente es idéntica con la paz de Dios.— C. MIELGO

BERNHARDT, K. H., *Schalôm. Studien zu Glaube und Geschichte Israels*. A. Jepsen zum 70. Geburtstag. Calwer, Stuttgart 1971, 22.5 x 15.5, 96 p.

Con ocasión de cumplirse los 70 años de A. Jepsen, sus colegas y discípulos le han dedicado este pequeño volumen-homenaje.

Las colaboraciones tratan todas del A.T. Generalmente son breves, ya que, como es ordinario en estos volúmenes, se tocan temas muy concretos.

En total son 11 y provienen de plumas conocidas en el campo del A.T. como Bernhardt, Pálfy, von Rad, Ringgren, Rost, Rudolph, Schunck, Wächter, Wagner, Westermann y Zimmerli.— C. MIELGO.

WOLF, H. W., (Ed.) *Probleme Biblischer Theologie, Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. Chr. Kaiser, München 1971, 23'5 x 15'5 689 p.

G. von Rad pudo tener en sus manos antes de morir este grueso volumen-homenaje que le dedicaron sus discípulos y colegas con ocasión del septuagésimo cumpleaños. Pocos escrituristas han dejado una huella tan profunda y han formado tantos alumnos, como von Rad en su larga vida universitaria. Su influencia se nota fuera de las fronteras alemanas, a través de sus publicaciones, que son traducidas a numerosas lenguas. El editor ha tenido que seleccionar las colaboraciones, ya que eran muchos más los que deseaban expresar su reconocimiento al que había sido su mentor. En las Revistas aparecerán más trabajos que no han podido ser recogidos aquí. El volumen, excelente en cuanto a su presentación, contiene unos cuarenta artículos, en su mayoría de autores alemanes, aunque no faltan extranjeros. Los argumentos tratados son tanto del A. como del N. Testamento, si bien predominan los primeros. Ante la imposibilidad de enumerarles todos, el lector es vivamente invitado a tener conocimiento directo del volumen. C. MIELGO.

VAWTER, B., *Paso a paso por el Génesis*. Verbo Divino, Estella 1971 19 x 12, 488 p.

Con un estilo chispeante y suelto el P. Vawter presenta un comentario sencillito del Génesis, capítulo por capítulo, que será leído por un vasto público, sin necesidad de estudios especiales. Con finas observaciones va conduciendo al lector, para que penetre en la mentalidad de los autores bíblicos y perciba sus intenciones, así como el modelo de vida religiosa que de estos relatos se desprende. Con obras como ésta se salva el abismo existente entre las investigaciones de los sabios y la comprensión de los fieles. Y si este intento de mediación se hace con un estilo recreativo y ameno, tanto mejor conseguirá su objetivo. La traducción está bien hecha y respeta el estilo vivo del autor.— C. MIELGO.

PAURITSCH, K., *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)*. Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht. (Analecta Biblica, 47). Biblical Institute Press, Rom 1971, 24 x 17, XVI-289 p.

Se trata de una tesis de Teología, presentada en la Universidad de Graz y, como el subtítulo lo indica, es un estudio crítico, formal y redaccional del Tritoisaias. En una larga introducción valora todo lo escrito anteriormente sobre estos capítulos, cuya autenticidad, unidad de autor, tiempo de composición han sido temas de constante discusión. La primera parte es un estudio de las diversas pericopas, que él distingue y son éstas: 56, 1-8; 56, 9-57, 13; 57, 14-21; 58, 1-14; 59, 1-21; 60-62; 63, 1-6; 63, 7-64, 11; 65; 66. Cada pericopa es estudiada literaria y formalmente, así como su género literario. Así puede concluir a la forma primitiva y su función primera. En la segunda parte trata de la teología de estas unidades, su origen y composición. Según el autor no hay unidad literaria:

varios autores han escrito estas pericopas entre 521-510 a. C. Solamente 63, 7-64, 11 es anterior y escrito poco después del 587. Estas unidades fueron reunidas por un redactor y formó un libro dirigido a una comunidad de yahvistas en Babilonia, a quienes se les promete su salud en la comunidad posexilica de Jerusalén. Al mismo tiempo es una interpretación del mensaje deuteroisayano, que ya conocen los lectores. La tesis está bien probada y los análisis son profundos, aunque nos parece un libro difícil de leer. A veces las repeticiones cansan al lector. Lástima que el autor no dé una traducción seguida del libro. Por fin notemos que los errores de impresión no son pocos.— C. MIELGO.

VETTER, D. *Jahwes Mit-Sein ein Ausdruck des Segens*. Calwer, Stuttgart 1971, 22,5 x 15,5, 45 p.

Es muy frecuente en el A.T. la fórmula que asegura la asistencia divina al fiel: "Yo (Yahvé) estoy contigo". No está claro su significado. Algunos limitan el significado a intervenciones concretas e históricas, mientras que otros le dan un valor permanente y continuo. El análisis que hace el autor le inclina a pensar que es más frecuente el segundo sentido. Es notable que el estudio está realizado teniendo en cuenta la fecha de los textos aducidos, y así le es posible observar que en el transcurso del tiempo, la fórmula adquirió diversos matices.— C. MIELGO.

DAVIDHEISER, B., *Science and the Bible*. Baker Book House, Gran Rapids 1971, 20 x 14, 121 p.

El autor toca diversos temas que atañen a la oposición entre la Biblia y la Ciencia, cuestión tan debatida en tiempos pasados. La explicación racional de los acontecimientos no impide la fe, la ciencia no convierte en superflua la creencia religiosa. Esta es la tesis del autor, que ilustra con varios ejemplos. El modo de tratar los temas es sencillo y el libro está dirigido a un vasto público. Quizá no a todos agrada la tendencia fundamentalista que se observa en muchas páginas.— C. MIELGO.

BROWN, R. E.- FITZMYER, J. H. MURPHY, R. E., *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, T. I y T. II: Antiguo Testamento. Cristiandad, Madrid 1971, 24 x 16, 386 p. y 763 p.

Una empresa gigantesca realizaron los escrituristas americanos (y canadienses) componiendo esta obra hace un par de años. No era tarea fácil componer un comentario de toda la Biblia, escrito por 50 especialistas, que se reparten 80 colaboraciones y obtener un resultado coherente en cuanto al método y las opciones principales. Los editores, quienes cargaron con el trabajo principal, han querido hacer un comentario crítico de la Escritura, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II, que en este punto depende en gran parte de la doctrina de Pío XII, cuya labor en pro de la Escritura es expuesta por el Cardenal Bea en la presentación de la obra. A este Pontífice dedican los autores el comentario. Es de notar que todos los autores son católicos, y han querido así demostrar que el estudio de la Escritura, de una manera crítica, es patrimonio de la Iglesia, y no de autores o grupos supuestamente liberales.

La obra constará en castellano de cinco volúmenes. Hasta ahora han aparecido solamente dos: los correspondientes al Antiguo Testamento;

otros dos tratarán del Nuevo y, por fin, el quinto presentará las materias introductorias (Inspiración, Texto, Canon, Hermenéutica) y estudios de temas particulares. Las colaboraciones son de dos clases: artículos de comentarios y estudios sistemáticos. Los primeros comentan todos los libros de la Escritura, explicando los versículos difíciles y oscuros, capítulo por capítulo. Como es natural, las colaboraciones son desiguales. Si el Deuteronomio, comentado por Blenkinsopp es un modelo de concisión y acierto, no lo es, en cambio, según creemos, el comentario del Exodo de Huesman, excesivamente dependiente de las opiniones de Albright (por ejemplo, en la explicación del nombre de Yahvé o en la fecha de Ex 15,1-18). Excesivamente breve es la introducción del Pentateuco, largo, por el contrario es la introducción a la literatura profética, debida a la pluma de Vawter, que inexplicablemente no dice nada de los textos de Marí. En general, los autores siguen una vía media. Así, por ejemplo, para Morlarty el Emmanuel sería Ezequías, pero se apresura a añadir, que dada la importancia que da Isaías a este signo, su visión no se para aquí. A veces, se encuentran opiniones, en cierto modo raras. Así Tkacik, defiende el doble ministerio de Ezequiel, teoría cada vez más abandonada. Mayor sorpresa nos depara Wood, fechando el libro de Rut en los comienzos de la Monarquía.

Los autores buscan un público no especializado, concretamente piensan en los estudiantes de teología, en los sacerdotes y laicos instruidos. Bajo este aspecto, cabe decir, que si alguna obra de Escritura debe figurar en las bibliotecas del sacerdote, debe ser ésta, ya que en cinco volúmenes le ofrece un conocimiento amplio de la exégesis total de los libros, amén de las cuestiones introductorias y artículos de teología bíblica.

La Editorial Cristiandad merece toda alabanza por la presentación exquisita y elegante y la encuadernación fuerte, dado que se trata de libros, usados continuamente. La traducción es buena y bien cuidada y no es fácil encontrar errores.— C. MIELGO.

BEYSE, K.-M., *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*. Eine historische und traditions-geschichtliche Untersuchung. Calwer, Stuttgart 1972, 23 x 15,5, 108 p.

El libro es el resumen de una tesis defendida en la Universidad de Halle. El tema es Zorobabel y la reedificación del templo de Jerusalén después del destierro. Sobre todo, son objeto de atención las esperanzas "mesiánicas" depositadas en él por los profetas Ageo y Zacarías. El trabajo tiene dos partes: la primera es histórica y trata de Zorobabel y su tiempo, exponiendo los acontecimientos de la época. La segunda es teológica y estudia las esperanzas de los demás profetas citados. Se investigan, sobre todo, Ag 2,20-23; Zac 4,1-14; 6,9-15 y 3,8-10, teniendo en cuenta los comentaristas anteriores. Nota las diferencias entre los dos profetas: Ageo espera un solo jefe, mientras que Zacarías, dos. Las notas comunes son numerosas. El tono guerrero, político y militar de los antiguos oráculos han perdido su valor. Los dos profetas son hombres de transición entre las ideas del antiguo Israel y la comunidad posexilica. La bibliografía es amplia.— C. MIELGO.

KESSLER, W., *Gottes Mitarbeiter am Wiederaufbau*. Die Propheten Esra und Nehemia. (Die Botschaft des Alten Testaments, 12, IV), Calwer, Stuttgart 1971, 22 x 14, 143 p.

La Editorial Calwer viene editando una serie de comentarios de di-

vulgación sobre los libros del A.T., bajo el título de "Mensaje del A.T.". W. Kessler traduce y comenta los libros de Esdras y Nehemías. La disposición de este volumen es semejante a los demás de la misma serie: traducción alemana por capítulos, seguida de un comentario exegético y teológico, no muy amplio, pero sí suficiente para un vasto público. No faltan tampoco algunos "excursus" que tratan de las cuestiones particularmente difíciles. Finalmente se estudian las oraciones de Nehemías a la luz de las demás plegarias del A. T. La editorial le ha dado una presentación óptima.— C. MIELGO.

FOSTER, R. S., *The Restoration of Israel. A Study in Exile and Return.* Darton, Longman and Todd, London 1970, 22 x 14,5, XI-239 p.

El libro pretende aportar una información clara sobre el destierro de Babilonia y la vuelta del Exilio. Para ello examina los datos de las fuentes: libros históricos (Reyes, Esdras, Nehemías y Crónicas) y los escritos proféticos contemporáneos. La exposición es sencilla y sintética, quizá excesivamente. Impresionado por las ideas de Torrey, que el autor no sigue, el autor quiere contestar a la pregunta siguiente: qué es lo que realmente sucedió y hasta qué punto el Cronista impuso una visión parcial de la historia de los siglos V y VI. La respuesta es, en general, aceptable. No obstante, se encuentran opiniones, bastante discutibles. El doble ministerio de Ezequiel es una tesis, cada vez más abandonada; atribuir Isa 56-66 al mismo Deuterocanónico, quizá satisfaga a muy pocos. La información que ofrece el autor nos parece escasa. No hemos visto citada la conocida obra de E. Janssen, *Juda in der Exilzeit* (Göttingen 1956), que, sin embargo, sigue un método mejor, ya que primeramente examina el valor de las fuentes.— C. MIELGO.

JANSSEN, E., *Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im Palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi.* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971, 23,5 x 15,5, 218 p.

No se trata de una historia de Israel, aunque el título lo pudiera sugerir. E. Janssen investiga lo que se pensaba acerca de la historia en los escritos judíos desde Ben-Sira hasta Jehuda ha-Nasi, esto es, desde el año 200 a. C. hasta el 200 d. C. Qué es la historia para ellos equivale a decir cómo "valoraban la historia" y en esta valoración evidentemente se supone una comprensión propia del pueblo de Israel en tal época. El autor recorre sucesivamente Ben-Sira, el primer libro de los Macabeos, los apocalipsis (Daniel, Enoch etíopico, el apocalipsis de Abraham, el IV Esdras y el libro siríaco de Baruch). Luego estudia dos libros representantes de un determinado grupo o secta (la Asunción de Moisés y el Documento de Damasco). Finalmente persigue el mismo tema en los escritos rabínicos. Encuentra tres modos fundamentales de considerar la historia. El primero está presente en Ben-Sira y es un modo lineal de considerar la historia desde el principio hasta su tiempo. En Simón, Sumo Sacerdote de su tiempo, se cumplen las esperanzas del pueblo. La salvación está ya presente. En esta visión Israel se entiende como un pueblo sacerdotal en medio de las demás naciones. El primer libro de los Macabeos representa otro modo de concebir la historia. Para éste lo principal es la tierra que debe ser liberada de los extranjeros. Los tiempos de los gentiles son tiempos de cólera. Predomina aquí una visión estatal de Israel: éste se considera un estado entre tantos. Los Apocalipsis tienen, por su parte, una visión general de

la historia desde el principio hasta el final del mundo. Israel tenía el dominio sobre el mundo, que le fue quitado con la destrucción de Jerusalén. Desde entonces dominan los imperios del mundo (Babilonios, Medos, Persas y Griegos). El segundo templo no lo han aceptado plenamente. La salvación es futura y ocurrirá en la tercera época. Ahora el pueblo se considera oprimido y humillado. Entretanto la comunidad de Qumrán se considera el verdadero Israel. Desde el año 587 sucede el juicio de Dios sobre Israel. La salvación es presente y se realiza en la comunidad. La comprensión de la historia es muy parecida a Ben-Sira. Finalmente los Rabinos condenarán los extremismos y se atenderán a una postura ecléctica. El resumen de las conclusiones del autor no agotan la riqueza de detalles del libro, a cuya lectura es vivamente invitado el lector.— C. MIELGO.

POTIN, J., *La Fête juive de la Pentecôte. Etude des Textes Liturgiques.* (Lectio divina, 65ab). Du Cerf, Paris 1971, T. I., 328 p. T. II, 79 p.

La Liturgia es la expresión mejor de la vida religiosa de una comunidad, y por lo mismo sirve excelentemente para conocer la comprensión que tal comunidad tiene de la Biblia. La Liturgia judía no ha atraído excesivamente la atención de los estudiosos. Sin embargo, el interés suscitado últimamente por la literatura targúmica hace esperar un florecimiento de los estudios litúrgicos. Los Targum son versiones arameas destinadas para el uso sinagogal. El libro que presentamos es un estudio de la liturgia de la fiesta de Pentecostés, es decir, una exposición de las ideas que se tenían en tiempo de Cristo acerca de la Teofanía del Sinaí y del don de la Ley. La obra se compone de dos tomos. El segundo ofrece el texto en arameo de los Targum, algunos de ellos inéditos, referentes a esta fiesta. El primero es un comentario extenso de los textos litúrgicos. Primeramente se trata de los Targum sobre Ex 19-20, no sin antes ofrecer una síntesis de los estudios modernos sobre la literatura targúmica. La segunda parte trata de los textos litúrgicos, usados en esta fiesta. Finalmente en la parte tercera se analiza la teología de los Targum. Es evidente que esta parte es la más importante, para un estudioso del N.T., ya que aquí se exponen los métodos de interpretación rabinica, métodos, usados por los autores del N.T. Además, —y éste es el último capítulo del libro— la teología judía de esta fiesta permite conocer especialmente el sentido del relato de los Hechos sobre Pentecostés.— C. MIELGO.

FITZMYER, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A. Commentary* (Biblica et Orientalia 18A). Biblical Institute Press, Rome 1971, 24 x 20, XVI-260 p.

He aquí la segunda edición de esta obra notable, que, cuando apareció por vez primera en 1966, fue acogida con general aplauso. El Génesis Apócrifo de la Cueva I de Qumrán fue publicado por vez primera en 1956 por N. Avigad y Y. Yadin. Esta fue una edición preliminar, ya que se limitaron a dar las fotografías, el texto y la traducción de cinco columnas, las mejores conservadas. Diez años después, el P. Fitzmyer presentaba este comentario a toda la obra. En una larga introducción, el autor expone las conclusiones acerca del género literario, fecha y lengua del libro. El manuscrito parece ser del siglo I a. C. o de la primera mitad del s. I d. C. El libro, en cambio, sería del primer siglo a.C. Incluso no se excluye que tengamos el original. Aparte del Texto y su traducción inglesa, el autor comenta el libro extensamente, haciendo numerosas referencias a

los restantes libros de Qumrán, a los Apócrifos y a los escritos rabínicos. Notable es el apéndice en el que se presenta un bosquejo del arameo de Qumran, que será de gran utilidad para estudiar los otros textos arameos. Lo mismo debe decirse del Glosario que se añade.

Esta segunda edición se encuentra muy corregida. El autor ha tenido en cuenta las críticas y observaciones que se hicieron a la primera edición. Tanto en las cuestiones introductorias como en el comentario se nota la profunda revisión a que ha sometido su obra el autor.— C. MIELGO.

BELLNER, W., *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*. Styria, Graz 1971, 19 x 10, 68 p.

El librito es una conferencia pronunciada por el autor en Graz en 1970. Y como el título lo indica trata de la tan debatida cuestión del Cristo histórico y del Cristo de la fe. El folleto es informativo y ofrece preciosos puntos de vista sobre la historicidad de los Evangelios.— C. MIELGO.

LOHSE, E., *Umwelt des Neuen Testaments*. (Grundrisse z. N. Testament, 1). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, 24 x 16, 228 p.

Para interpretar el N.T., es importante conocer el ambiente político, las condiciones sociales, las corrientes ideológicas de la época. A esto está consagrado el presente volumen, que no se dirige, como los demás volúmenes de la serie, a un público especializado; pero que, sin duda, éste sabrá apreciar. El autor divide aptamente la materia en dos partes. En la primera trata del judaísmo en tiempos del NT: la historia política de la Palestina desde el destierro hasta Bar Kokbeba, los movimientos religiosos de la época (los apocalípticos, las sectas y el judaísmo de la Diáspora), y la vida y la fe judía en tiempo del NT. En la segunda parte estudia el ambiente helenístico-romano: la historia política del imperio romano desde César hasta Marco Aurelio, los movimientos religiosos y las corrientes ideológicas de la época y, por fin, la Gnosis.

Como se ve por los temas tratados, se manejan todos los medios para conocer las condiciones religiosas, ideológicas y sociales de la época. La síntesis está muy bien hecha. Quizá dedique demasiado espacio a la secta de Qumrán, mientras que las condiciones sociales de la Palestina no reciben el trato merecido. Con especial interés debe leerse el capítulo dedicado a la Gnosis, en el que Lohse manifiesta serenidad de juicio, digna de alabar, ya que se trata de materia discutida. La bibliografía es alemana o traducida al alemán, ya que a éste público se dirige.—C. MIELGO.

Zum Thema Jungfrauengeburt. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21 x 13, 158 p.

Este libro es el primer número de una serie de estudios que tratan problemas actuales y discutidos de la Teología actual. El presente, obra escrita en colaboración, está consagrada al nacimiento virginal de Cristo. R. Killian analiza Isa 7,14 y da una interpretación de este pasaje, que, creemos, convencerá a muy pocos. Según él, Isaías, en definitiva, no habría entendido las palabras que dijo. Subyace aquí una concepción del profeta, que dista mucho de ser compartida. Los dos siguientes trabajos tratan del nacimiento virginal en el N.T. O. Knoch estudia Mt 1 y G. Latke, el evangelio de la infancia de Luc. Ambos concluyen que la concepción virginal no es una afirmación biológica, sino una conclusión teológica. Es un modo de resaltar la filiación divina de Jesús. K. Suso Frank investiga la tradición de la Iglesia en los primeros siglos, mientras que K.

Rahner trata del mismo tema en el magisterio y en la fe de la Iglesia. Es la colaboración más matizada y más aguda.— C. MIELGO.

LOHFINK, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas*. Kösel, München 1971, 25 x 17, 315 p.

He aquí una amplia y documentada monografía sobre los relatos de Luc acerca de la Ascensión del Señor. El tema merece ser tratado, ya que es sabido que estos relatos presentan un problema grave de teología y de historia de la tradición. La presentación que hace Luc no es la única que existe en el N.T. Ya desde hace tiempo se ha observado que existe otra tradición paralela que no habla de la Ascensión del Señor como de un *hecho visible*, después de 40 días y ante testigos, sino que supone que la Ascensión es simplemente la exaltación de Cristo en el mismo momento de la resurrección. La presente tesis informa ampliamente de las diversas explicaciones dadas anteriormente por los autores. Luego acomete el trabajo propio. En primer lugar trata de los paralelos que la historia de las religiones presenta (A.T., judaísmo, mundo greco-romano) y constata que el relato de Lc no depende literariamente de ninguno de ellos. Sin embargo, hay un tipo de ascensiones en la antigüedad, que siguen un esquema fundamental, que puede llamarse "rpto". Optimamente el relato de Luc se encuadra en este esquema. Seguidamente observa que en los demás escritos del N.T. no hay ningún indicio de rpto de Cristo, de Ascensión visible, de intervalo entre resurrección y Ascensión. Todos ellos hablan de la exaltación de Cristo, como hecho invisible, coincidente con la resurrección. Tampoco en los Padres Apostólicos aparece la tradición acerca del rpto visible de Cristo. Solamente y en una etapa posterior, S. Justino y S. Ireneo siguen la tradición de Luc, y lo hacen para combatir la Gnosis (sobre todo el último). Seguidamente somete a un examen formal-crítico tanto los términos como los temas de los relatos de Luc 24 y Hech 1, para determinar si son una composición lucaniana o dependen de una tradición anterior. Constata que literariamente la redacción es lucaniana, al igual que los temas, a excepción de muy pocos (la mención del monte de los Olivos), pero este tema no da pie para concluir a la existencia de una tradición anterior. En el capítulo siguiente estudia los demás textos de Luc que hablan de la Ascensión y observa que Luc ha adaptado el esquema de la exaltación primitivo a su propia presentación de la Ascensión, como rpto. Llegado a este punto, el autor se pregunta por qué Luc, sin depender de una tradición anterior, ha adoptado y presentado la Ascensión como un rpto visible. La respuesta es clara: Luc ha querido insistir en la continuidad entre Cristo y la Iglesia, de ahí la presencia de los discípulos como testigos visibles. Esto lo hace para combatir la Gnosis. Por otra parte intenta presentar el tiempo entre Cristo y su parusía final, como un tiempo distinto: la edad de la Iglesia.

La disertación es brillante, y las pruebas que aduce son fuertes. No obstante, el autor, varias veces insiste, que él mismo dudaba con frecuencia, en el curso de la elaboración, de algunos indicios. Lo cual es un indicio de la seriedad del trabajo.— C. MIELGO.

OLSEN, V. N., *The New Testament Logia on Divorce. A Study of their Interpretation from Erasmus to Milton*. (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese. J. C. B., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971 23.5 x 16, 161 p.

El autor examina la interpretación que recibieron los textos del N.T.

que tratan del divorcio durante el periodo de la Reforma. Es, pues, una obra de historia de exégesis. Aptamente divide la materia en cuatro partes. Primeramente expone la interpretación de Erasmo y la reacción católica que provocaron sus ideas, no sin antes recoger en síntesis la doctrina medieval sobre el matrimonio como sacramento, principalmente en su representante insigne, S. Tomás de Aquino. En la segunda parte expone la interpretación de Martín Lutero y otros reformadores como Melancthon y Brenz. Seguidamente son estudiados los teólogos reformados: Zwingli, Bullinger, Bucer, Pedro Mártir, Calvino y Beza. Finalmente, en la cuarta parte trata de los autores ingleses: Tyndale, Cranmer, Hooper y Milton, así como la influencia de los teólogos continentales en el mundo inglés.

El autor no sólo examina lo que dicen, sino que busca también las razones que les movieron a hacer determinadas afirmaciones o presupuestos en que se apoyaban. Al mismo tiempo sorprende las diferencias, así como la mutua dependencia entre ellos. Es inútil observar que el autor maneja las obras originales de los reformadores con gran maestría y habilidad. Cada una de las ramas del cristianismo tiene sus motivaciones, exegéticas o patristicas. Como el divorcio sigue siendo una cuestión actual que enfrenta a las iglesias, el libro puede ser una buena contribución ecuménica, para que en el futuro el diálogo permita limar diferencias tan vistosas.— C. MIELGO.

SCHNIDER, F. - STENGER, W., *Johannes und die Synoptiker*. Kösel München 1971, 22.5 x 14, 182 p.

En esta obra sus autores, profesores adjuntos de Teología Bíblica en la Universidad de Regensburg, nos brindan un estudio comparativo de algunos relatos o pericopas comunes a los cuatro evangelios, cuales son la purificación del templo, la curación del siervo del centurión o del hijo del funcionario real de Cafarnaum y la multiplicación de los panes. A través de un minucioso examen redaccional, constatan de común acuerdo cómo todos los evangelios se remontan a una tradición idéntica en su origen, pero enmarcada por cada evangelista dentro de sus propias preocupaciones o motivaciones doctrinales. El libro es recomendable no sólo por su consistencia y contenido, sino también por su gran utilidad práctica desde el punto de vista catequético.— C. MATEOS.

BRUNER, F. D., *A Theology of the Holy Spirit*. W. B. Eerdmans Publisher. Grand Rapids (Michigan) 1970, 23.5 x 16, 390 p.

Uno de los movimientos espirituales actuales en boga entre los protestantes es el "pentecostalismo". Eminentemente "pneumático" y con amplios horizontes ecuménicos, el "pentecostalismo" centra su teología y su valoración en la experiencia del Espíritu Santo. F.D. Bruner, ministro presbiteriano y profesor de Teología ofrece en la primera parte de esta obra (pp. 19-148) un amplio reportaje de su nacimiento, evolución y actividades, mientras en la segunda nos brinda un cuadro completo del contenido de los textos "pneumáticos" neotestamentarios, insistiendo obsesivamente en la importancia del bautismo como único medio de recepción del Espíritu. La obra, perfectamente documentada —contiene la más amplia y selecta bibliografía en este aspecto— representa una gran aportación al conocimiento de tan apasionante y actual movimiento. Su buena presentación e índices diversos hacen más fáciles su manejo y lectura.— C. MATEOS.

GUTBROD, K., *Die "Weihnachtsgeschichten" des Neuen Testaments*. Calwer Stuttgart 1971, 23 x 15, 92 p.

K. Gutbrod ofrece en este opúsculo una exposición sintética y diáfana de los aspectos doctrinales y de la problemática histórica en torno a los relatos de la Infancia en Mateo y Lucas. Su finalidad es facilitar al profesor de Religión los conocimientos bíblicos adecuados para salir airoso en sus enseñanzas catequéticas, dirigidas preferentemente a niños y adolescentes. Es de alabar su discreción expositiva al deslindar lo esencial y doctrinal de las modalidades narrativas, fruto maduro de su experiencia pastoral y docente entre la juventud.— C. MATEOS.

GALOT, J., *Etre né de Dieu, Jean 1,13*. Institut Biblique Pontifical, Rome 1969, 24 x 17, 136 p.

La presente obra representa un esfuerzo plausible, serio y laborioso, en la solución del problema crítico de la puntuación y lectura de Jn 1,13, tema constante de controversia entre los comentarios del cuarto evangelio. ¿Se debe leer en plural, "los cuales... de Dios han nacido", o mejor en singular, "el cual... nació de Dios"? La primera lectura hace referencia al nacimiento espiritual de los hijos de Dios o cristianos, uno de los temas predilectos de la literatura joánica; la segunda haría referencia al Verbo, bien en su generación eterna o en su nacimiento virginal de María. J. Galot se esfuerza por defender la lectura en singular y explica que el cambio ha tenido lugar por influencia valentiniana. De ahí que prefiera, a pesar del número de códices y versiones que favorecen la lectura en plural, considerar como auténtica la puntuación en singular, apoyado principalmente en los argumentos de crítica interna. Tal vez éstos no sean plenamente convincentes para quienes, investigando en el problema, han apuntado ya su posición; de todos modos se trata realmente de un estudio útil y bien fundamentado, que concluye con respectivos índices bíblico y onomástico. La presentación es nitida y pulcra, como corresponde a las publicaciones del Pontificio Instituto Bíblico.— C. MATEOS.

TAYLOR, V., *La Personne du Christ dans le Nouveau Testament*. Du Cerf, Paris 1969, 21.5 x 13.5, 306 p.

Publicada originariamente en lengua inglesa, la presente obra es el fruto maduro de las explicaciones de V. Taylor en Oxford durante los años 1951-1956. Este dato puede ayudar a valorar su contenido y la posible superación de algunas de sus soluciones exegéticas. Se trata de un tratado de Cristología neotestamentaria, dividido en dos partes, una exegética y otra teológica. La primera recorre analíticamente todos los documentos del N. Testamento, extrayendo de cada uno sus enseñanzas. La segunda, más sistemática, descuellla por sus estudios particulares entre los que merece destacar el tema de la filiación de Jesús y su conciencia de ella, el de la kenosis y la evolución histórica y teológica de la Cristología de las comunidades cristianas primitivas. En general, la obra representa una contribución meritisima al estudio y clarificación de los problemas cristológicos. La presentación tipográfica es excelente, como corresponde a la colección "Lectio Divina".— C. MATEOS.

GALOT, J., *La conscience de Jésus*. Duculot-Lethielleux, Gembloux 1971, 18.5 x 12.5, 256 p.

En la presente obra se aborda el delicado problema de la conciencia

de Jesús sobre su Divinidad. Como es natural, su autor recoge en la primera parte todos los datos neotestamentarios que avaloran las declaraciones de Jesús en este aspecto, el título de Hijo del Hombre y todos los elementos evangélicos relativos a su conciencia filial. Esta doctrina bíblica sirve de soporte a la explicación psicológica y teológica (segunda parte). Su pensamiento puede resumirse en la afirmación de la existencia de un solo "yo" en Jesús, concebido como conciencia del único "yo" divino mediante la naturaleza humana; ahora bien, como la conciencia responde al sujeto, Jesús no tiene conciencia de ser "Dios", sino de ser "el Hijo". En la tercera parte explica a la luz del testimonio bíblico, el desarrollo de la conciencia de Jesús. En su elaboración J. Galot hace patente su gran capacidad sintética; tal vez su único defecto es mostrarse demasiado benevolente en la problemática histórica de algunos pasajes. La inmejorable y limpia presentación del libro favorecen su lectura.— C. MATEOS.

WAGNER, G., *La Résurrection signe du monde nouveau*. Du Cerf, Paris 1970, 16 x 13.5, 150 p.

A la abundante bibliografía sobre el tema, viene a añadirse este opusculo, cuyo contenido abarca el doble aspecto del acontecimiento de la resurrección y de su mensaje. En un alarde de sistematización, bastante bien lograda, G. Wagner ofrece en sus breves páginas una visión de conjunto sobre la problemática y conclusiones críticas actuales en torno a las confesiones y relatos pascuales. Los temas del modo corporal del Resucitado, el sepulcro abierto y la esencia y mensaje del acontecimiento paschal se verifican conforme a las referencias bíblicas. En un tema en el que tanto se escribe hoy y desgraciadamente no siempre con claridad, el autor sabe poner una nota de equilibrio y apertura mesurada a sus ideas.— C. MATEOS.

ITALA, *Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*. Band I: *Matthäus-Evangelium*. Walter de Gruyter, Berlín 1972, 31 x 22, 216 p.

En el vol. 5, 1970, p. 703 de nuestra Revista tuvimos anteriormente la satisfacción de presentar los valores y el contenido de esta colección. Dejamos allí anotado que se trata de la edición mejor documentada del texto bíblico —en este caso del evangelio de Mateo— conforme ha sido transmitido por las antiguas versiones latinas prejeronimianas. Como el volumen correspondiente al evangelio de Marcos, también éste se basa en los trabajos de crítica textual realizados por Adolf Jülicher y Walter Matzkow y el alma de la edición es el renombrado K. Aland. Las anotaciones y reconstrucciones del texto —en la revisión destaca el uso de los códices Vercellensis, Veronensis, Colberlinus...— se verifican según el método Klammer. La presentación del volumen es inmejorable. Lo recomendamos sin ambages especialmente a los especialistas crítico-textuales y felicitamos cordialmente a la Edit. Walter de Gruyter y a sus autores por esta eficaz contribución al mejor conocimiento del texto bíblico.— C. MATEOS.

GNILKA, J., *Der Epheserbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: X/2. Herder, Freiburg im Br. 1971, 24 x 15.5, 328 p.

En diferentes números de nuestra Revista hemos encomiado ya el intento de superación de la Editorial Herder en su colección de comentarios

teológicos a todos los libros del N. Testamento y las cualidades que adornan a cada uno de sus volúmenes. En el presente J. Gnllka nos ofrece una exposición magistral de la epístola a los Efesios, orientadora y segura, salpicada de excursos y con documentación copiosa y selecta. El método seguido es el normal en esta clase de obras: explicación progresiva de cada perícopa, examinada a la luz del contexto y de los lugares paralelos, incluso con la literatura judaica y helenística, destacando principalmente su proyección teológica. Precedido de una extensa y completísima bibliografía (pp. V-XVIII), se extiende en las cuestiones introductorias en las que son tratados todos los temas posibles: destinatarios estructura y estilo, autenticidad... Sobre estos puntos en concreto J. Gnllka es categórico en afirmar que su autor no es Pablo, sino un personaje anónimo, judío-cristiano de la escuela paulina ((pp. 17-18), y que el fondo o sustrato histórico religioso de la epístola más que en la interpretación gnóstica del mito del primer hombre-salvador debe buscarse en el ambiente ideológico judeo-helenístico, tal como aparece especialmente en Filón de Alejandría. Los amantes de los estudios bíblicos pueden conocer en esta obra todas las tendencias y corrientes de última hora, que son juzgadas con serenidad, sin pasión, pero dentro de una perspectiva personal. Se trata, pues, de una obra de consulta indispensable en toda biblioteca de fondo bíblico, recomendable sin reservas.— C. MATEOS.

BORNKAMM, G., *Paul Apôtre de Jésus-Christ*. Labor et Fides, Genève 1971, 21 x 13,5, 340 p.

El libro que presentamos es un estudio biográfico sobre la persona del apóstol de los gentiles, aparecido originariamente en lengua alemana. Fundamentalmente se ocupa de la vida y obra de Pablo así como de su doctrina en general, sin olvidar algunas facetas particulares, conexas con el tema general. Sin embargo, a pesar de tratarse de un libro aparentemente pequeño, no es una biografía cualquiera sobre San Pablo. Su contenido es exuberante, enjuiciando con libertad y valentía los problemas histórico-teológicos, originados por las diversas noticias que sobre el apóstol nos han transmitido las fuentes neotestamentarias. Por eso a veces sus afirmaciones son excesivamente "dogmáticas" en aquellos temas abiertos de por sí a la discusión y a la conjetura (v. gr., conflicto entre Pablo y Bernabé a causa de Marcos, primer viaje misionero...). Pero quien haya manejado la producción literaria de G. Bornkamm, autor de acrisolada competencia y mentalidad personal, no se extrañará de estas características, sino que recogerá con entusiasmo sus orientaciones completamente nuevas y marcadamente doctrinales para reflexionar sobre la posibilidad crítica de sus conclusiones. Recomendamos vivamente a nuestros lectores esta obra y confiamos que muy pronto su lectura sea también asequible al gran público de habla española. La presentación está muy bien lograda, como corresponde a la Ed. Labor et Fides.— C. MATEOS.

BOUTTIER, M., *Del Cristo de la historia al Jesús de los evangelios*. Studium, Madrid 1971, 18,5 x 11, 100 p.

El presente opúsculo, aparecido inicialmente en francés, invita al lector a ponerse al corriente y reflexionar sobre el debate actual en torno al problema del Jesús histórico. Como obra de divulgación, resume magistralmente las posturas de los renombrados exégetas R. Bultmann, J. Jeremías y E. Käsemann sobre la significación del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, esbozando diligentemente los anillos o corrientes que fun-

dan la continuidad histórica entre ambos: el Cristo es Jesús. Se trata de un librito sumamente instructivo y orientador.— C. MATEOS.

CABA, J., *De los Evangelios al Jesús histórico*. B.A.C., Madrid 1971, 20 x 13, 434 p.

Pertenece a la colección "Historia Salutis", serie de monografías sobre Teología Dogmática. En ella J. Caba, en un alarde de erudición bíblica presenta un compendiado tratado de Introducción a la Cristología, en el que los temas fundamentales responden a la temática del origen, formación e historicidad de los Evangelios y al problema del Jesús histórico. Con un método crítico y científicamente sano, según la trayectoria de los recientes documentos eclesiales, pone especial esmero en el tema de la historicidad de los Evangelios, señala el marco ambiental en que se mueve la comunidad primitiva cristiana, penetra en la personalidad teológica de cada evangelista, anota la estructuración o arquitectura de cada evangelio y supera los impedimentos que pudieran dificultar al cristiano moderno su encuentro con el Jesús de la historia. Su obra puede considerarse en todos estos aspectos como la mejor aportación en lengua española. Por ello merece todos los plácemes; su contenido y las virtudes expositivas que la adornan la hacen acreedora de una cariñosa acogida, especialmente por parte de los teólogos y escrituristas.— C. MATEOS.

Foi et Salut selon S. Paul. Biblical Institute Press, Roma 1970, 24 x 16,5, 288 p.

Se trata de una obra de colaboración en la que se reúnen nueve conferencias con sus discusiones, habidas en el coloquio ecuménico de teología paulina, celebrado en Roma en 1968. Sus autores son personajes de gran talla científico y los temas de gran actualidad: Ch. BUTLER (*Pablo, teólogo o pastor?*), C. K. BARRET (*No me avergüenzo del Evangelio*), J. JEREMIAS (*Concepto de fe en Rom 4*), J. DUPONT (*La conversión de Pablo y su influencia en su pensamiento de salvación por la fe*), B. RIGAUX (*La anticipación de la salvación escatológica por el Espíritu*), M. BARTH (*La justificación*), S. LYONNET (*Fe y caridad en S. Pablo*), J. GNILKA (*Ministerio sagrado y comunidad en Pablo*), Ph. H. MENOUD (*La salvación por la fe en los Actos*). Todos responden al interés en buscar el verdadero camino que conduzca al ecumenismo. Sin embargo, a juzgar por las vivas discusiones suscitadas, son del mayor interés las aportaciones de B. Rigaux y J. Gnilka. Felicitamos cordialmente a los responsables y colaboradores de esta publicación, que representa una contribución felicísima para el mayor conocimiento de la mente ecuménica del gran apóstol de los gentiles.— C. MATEOS.

STRATHMANN, H., *L'Épître aux Hébreux*. Labor et Fides, Genève 1971, 21 x 15, 144 p.

Se trata de una traducción francesa del original alemán, correspondiente a la colección "Das Neue Testament Deutsch". Tras una brevísima introducción (pp. 7-15), H. Strathmann analiza este escrito neotestamentario, esforzándose en resaltar su profundo contenido cristológico. En la explicación sigue el método común a esta clase de Comentarios: explicación progresiva de cada pericopa a la luz de su contexto y de los lugares

paralelos. Dignos de mención es su empeño en poner de relieve las características de Cristo sacerdote, en contraposición principalmente con los sacerdotes de la antigua Ley. 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 este Comentario tan sugestivo. La excelente impresión y presentación, como corresponde a las publicaciones de la Edit. Labor et Fides, la hace aún más merecedora de una acogida cordial y masiva.— C. MATEOS

QUESNELL, Q., *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52*. Pontifical Biblical Institute, Roma 1969, 24 x 16, 5, 328 p.

La Editorial del Pontificio Instituto Bíblico viene en estos últimos años engarzando en su colección "Analecta Bíblica" numerosos eslabones de monografías bíblicas que la acreditan y hacen merecedora de todo encomio. Entre éstas debe destacarse este estudio de Q. Quesnell en torno a la sentencia marciana "pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada" (6,52). Se trata de un pensamiento clave en la perspectiva redaccional y teológica de toda la sección marciana de los panes. De ahí que nuestro autor no escatime esfuerzos en orden a detectar el nexo que la vincula con el material evangélico de Marcos a partir del contenido de las parábolas hasta la confesión de Pedro sobre la mesianidad de Jesús. La exposición es amplia y crítica, con gran alarde de erudición y desfile de comentaristas, si bien abusa excesivamente de los detalles y subdivisiones. En conjunto la obra es estupenda, compuesta con criterio sano y objetivo. Extraordinarios índices, que ocupan muchas páginas y facilitan su manejo y consulta, cierran con broche de oro toda la exposición. La presentación está bien lograda; su contenido sirve de gran ayuda para comprender mejor la arquitectura estructural y la teología de estos difíciles pasajes marcianos de la "sección de los panes".— C. MATEOS.

JOHNSTON, G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*. Cambridge University Press, Cambridge 1970, 22 x 15, 192 p.

La Editorial de la Universidad de Cambridge, tan benemérita en el campo de los estudios bíblicos, ha querido incorporar esta monografía a su colección "Society for New Testament Studies". Es un estudio preferentemente exegético-teológico en el que G. Johnston nos ofrece una realización actualísima sobre la doctrina "pneumática" joanea. Consta de dos partes: a) contenido general impersonal del vocablo "espíritu", equivalente a energía o poder divino, como actuación de Dios en la obra salvífica de la creación y de la redención; b) El Espíritu Paráclito o Espíritu de verdad, representativo de Dios o de Cristo. Partiendo de esta investigación exegética, el autor fija especialmente su atención en la corrección del pensamiento joaneo y el qumránico, sugiriendo que Juan, insistiendo en la misión del Espíritu Paráclito, tiende a combatir ciertas ideas heréticas que pululaban en el ambiente. La obra se concluye con varios índices, precedidos de dos apéndices sobre la estructura del cuarto evangelio y el análisis literario de Jn 13-17. Es un libro provechoso y recomendable para quienes desean adentrarse en los estudios teológicos "pneumáticos".— C. MATEOS.

- CAMPENHAUSEN, H. von, *La formation de la Bible chrétienne*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 23 x 15, 220 p.
- MOULE, C.F.D., *La genèse du Nouveau Testament*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 23 x 15, 220 p.

Ambos volúmenes vienen a completar, a modo de Introducción, la colección de Comentarios a la Sagrada Escritura publicados por la Ed. Delachaux et Niestlé. Su contenido, sin embargo, queda restringido a la temática del "canon" bíblico. H. Von Campenhausen expone las dificultades, tensiones y conflictos religiosos durante los dos primeros siglos del cristianismo, desde Cristo hasta Orígenes, período en el que el "canon" de la Escritura, tras ardorosas y apasionantes discusiones, quedó plasmado en la Iglesia. C. F. D. Moule presenta la Biblia neotestamentaria en su nacimiento, o mejor en su estado prenatal, y recoge los diferentes ángulos de visión de la Iglesia naciente, en la que se concretiza la predicación del mensaje cristiano y las diferentes circunstancias que motivaron la reunión en una unidad de los libros neotestamentarios.

La Biblia cristiana ha nacido y adquirido su autoridad y estructuración en cuanto "libro de Cristo". Ambos Testamentos dan testimonio de Cristo, ya profética ya históricamente, esto es, transmiten fielmente los anuncios proféticos sobre Jesucristo y el testimonio proferido por los apóstoles acerca de Jesús. Los libros veterotestamentarios le han sido dados a la Iglesia en su nacimiento; los neotestamentarios se consolidan paulatinamente por el uso que en las iglesias se hace de la literatura cristiana primitiva, con la participación crítica y el control de sus jefes espirituales. Es obligatorio reconocer en ambos volúmenes una impostación original del problema del "canon", marcadamente doctrinal y teológica. En esta versión francesa se leen, además, con agrado.— C. MATEOS

- SAND, A., *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*. Fr. Pustet, Regensburg 1967, 23 x 15,5, 338 p.
- SCHROEGER, Fr., *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*. Fr. Pustet, Regensburg 1968, 23 x 15,5, 360 p.

La Editorial Fr. Pustet de Ratisbona nos brinda en su colección "Biblische Untersuchungen" estas excelentes y abultadas monografías sobre la antropología paulina y la capacidad evocadora o la familiaridad del autor de la Epístola a los Hebreos con el A. Testamento. La amplitud y el desarrollo alcanzados por los estudios bíblicos imponen la necesidad de estudios semejantes.

La obra de A. Sand consta de cuatro partes. La primera (pp. 3-121) es un recorrido histórico de las diferentes interpretaciones y posiciones, especialmente entre los estudiosos alemanes, en torno al concepto paulino de "carne". Cada contribución particular es ampliamente expuesta y críticamente juzgada. Esta perspectiva general facilita la comprensión de las partes subsiguientes. La segunda está consagrada al concepto "carne" en las principales cartas paulinas (prácticamente queda excluido el contenido de Efesios, Colosenses y Timoteo), que ofrecen abundante bagaje antropológico. Toda ella está estructurada en torno a tres tipos de textos: los que se relacionan con el A. Testamento, los que se refieren a la existencia terrestre del hombre y los que le designan como pecador. La tercera recoge y contrasta las concepciones veterotestamentaria, judaica y helenística de la "carne" en su relación al hombre entero. La cuarta representa una síntesis o visión general en la que A. Sand confronta el pensamiento paulino con el del mundo ambiental. Sus conclusiones excluyen

en Pablo todo dualismo antropológico al estilo del helenismo, al mismo tiempo que suponen por parte del apóstol una superación del concepto judaico de salvación por medio de la Ley.

El estudio de F. Schröger está dividido en seis partes en las que progresivamente va agotando las citas y motivos veterotestamentarios que recorren la Epístola a los Hebreos (partes primera y segunda), los métodos de interpretación que, imitando la tendencia mesiánica de los LXX y el midrash pesher y haggádico de los rabinos y qumránicos, aparecen en este escrito neotestamentario (partes tercera y cuarta) así como sus relaciones con el método alegórico de la escuela alejandrina, representada por Filón (quinta parte). La carta magna del "Sacerdocio" de Cristo, que establece la autenticidad y transcendencia del Sumo Pontificado de Cristo, partiendo y en contraposición a los caracteres más salientes del sacerdocio levítico, se presenta así como una filigrana veterotestamentaria y un mosaico de formas interpretacionistas familiares en el ambiente del autor.

Ambas obras, presentadas como disertación en la Facultad Teológica en la Universidad de München en 1964 y 1966 respectivamente, se concluyen con abundante y selecta bibliografía e índices concretos. Representan una contribución meritisima al estudio y clarificación de estos temas bíblicos, desarrollados con claridad, competencia y criterio objetivo.—

C. MATEOS

SCHELKLE, K. H., *Das Neue Testament. Eine Einführung.* Butzon und Bercker, Kevelaer 1970, 19,5 x 13, 280 p.

Se trata de una Introducción general al Nuevo Testamento, obra bien pensada y orientadora, cuya materia está distribuida en dos partes. Tras un preámbulo o estudio histórico de la interpretación neotestamentaria, en la primera parte se tratan los temas introductorios a los evangelios en general y a cada libro neotestamentario en particular: autor, destinatarios, estructura y teología, aspecto literario... La segunda está consagrada a la historia de los libros neotestamentarios y de sus colecciones hasta formar el "canon" actual. A lo largo de sus páginas deja ver K. H. Schelkle su profundo conocimiento de la literatura y tendencias actuales, destacando los elementos esenciales en una gran visión sintética de conjunto, como conviene a una obra de divulgación. Tal nos parece ser la finalidad de nuestro autor, dada la sencillez y parvedad en la exposición, acomodándose bien a la inteligencia y comprensión de cualquier clase de lectores.

C. MATEOS.

FRIES, H., *Ein Glaube, eine Taufe - getrennt beim Abendmahl?* Styria Graz 1971, 20,5 x 13, 104 p.

Se sigue buscando con insistencia la realidad de la unión de todos los cristianos. La presente obra, fruto maduro de la reflexión personal del autor y de las conversaciones y discusiones mantenidas en el Instituto Ecuménico de la Universidad de München en el primer semestre de 1970-71, busca despertar ese interés en aras de una pronta realización. Su conclusión es impaciente: la hora presente es fundamental en favor de tal unión ecuménica. Dejarlo para más adelante, podría resultar fatal. La obra resulta interesante, con buena y cuidada presentación.—

MORET, J., *Ce qui manque à la Passion du Christ.* Saint Paul, Paris 1971, 18,5 x 12, 72 p.

Se trata de una serie de reflexiones y experiencias personales sobre

los misterios de la pasión y resurrección de Cristo, cuyo fin es engendrar en el lector la vivencia y actualización del valor soteriológico de los momentos cumbres de la vida de Jesús.— C. MATEOS

Calwer Predigthilfen. Band 10: Neutestamentliche Texte der sechsten Reihe. Calwer, Stuttgart 1971, 22x14, 340 p.

En su esfuerzo por poner al alcance de los pastores y catequistas evangelistas un extenso repertorio de estudios bíblico-pastorales, la Edit. Calwer ofrece este décimo volumen de la serie correspondiente al Nuevo Testamento. Dirigido y preparado, como otros anteriores, por H. Breit y L. Goppelt, contiene breves y preciosos comentarios de las pericopas bíblicas que deberán recitarse al pueblo durante las festividades y domingos del año litúrgico 1972. Las aportaciones —27 colaboradores— están escritas con una erudición y criterio excelentes.— C. MATEOS.

Ciencias Teológicas

RATZINGER, J., *Teología e historia*. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe. Sígueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 178 p.

El carácter de historicidad que posee la existencia humana y que ha sido potenciado a partir de Hegel y Marx, ha entrado a tomar carta de ciudadanía en la reflexión cristiana, si no se quiere permanecer al margen de situaciones conflictivas causadas por el encuentro de diversas orientaciones ideológicas. El mensaje cristiano no puede permanecer ajeno a tal orientación y de aquí la necesidad de repensar todo el edificio doctrinal traduciéndolo para el hombre de nuestro mundo. Ratzinger en estos pensamientos no quiere hacer otra cosa que concienciar al cristiano que reflexiona su fe, sobre la imperativa necesidad de aplicar la historicidad a la teología. Estudia el problema en la nueva orientación de una teología de la historia de la salvación y escatología, pasando después a ver la dinámica en el estudio de la historia de los dogmas con las implicaciones en las diversas orientaciones de la teología tanto católica como protestante y aplicación ya en concreto al estudio de tal historicidad dogmática en la teología de los primeros siglos. Estudio interesante, sobre todo, para fundamentar una teología en consonancia con el hacer y pensar del hombre que debe vivir el mensaje cristiano en las actuales circunstancias. C. MORAN.

METZ, J.B., *Antropocentrismo cristiano*. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino. Sígueme, Salamanca 1972, 19 x 12, 167 p.

Hoy ya suena a tópico el hablar del teólogo Metz como el autor del calificativo a la teología de política. Y bien entendida la base de fondo que estatuye a la misma está sin duda en esta visión antropocéntrica de la misma. El "philum" judeo-cristiano con su carácter netamente histórico-personalista, abre brecha en medio de una filosofía que trataba de acaparar a la teología convirtiéndola en ideología. Por esto para Metz,

Tomás significa ya un preanuncio de la época moderna colocando al hombre en el centro de la consideración histórica del mundo. El carácter histórico ocupa una de las fundamentales facetas sin la cual no se puede hablar del hombre cristiano. Es la fundamentación teológica de Metz en esta obra inicial de su carrera científica la que le caracteriza más de cerca como discípulo de K. Rahner. Y de aquí que trate de ser fiel hasta una cierta medida, sabiendo permanecer no obstante a distancia cuando la lógica de su pensamiento no le permita tal fidelidad al Maestro. Tenemos pues en traducción española este estudio clásico para la comprensión de la teología posterior del teólogo de Münster. Agradecemos a la editorial Sígueme su incansable labor al poner al público de habla castellana lo mejor de la teología contemporánea.— C. MORAN.

RODRIGUEZ MEDINA, J. J., *Pedagogía de la fe. Situación y contenido de la catequesis hoy*. Sígueme, Salamanca 1972, 21 x 13, 475 p.

En un mundo donde el pluralismo en todos los niveles se va imponiendo y donde los cambios de todo género inundan la esfera humana, se ve la necesidad de una pedagogía de la religión venir por sí misma. El autor del libro que hoy presentamos al público es consciente de todos estos factores para la auténtica presentación del mensaje cristiano. A través de su estudio, fruto de muchos años de preparación y didáctica, nos ofrece los elementos integrantes de una teología pastoral con perspectivas de futuro. A una parte técnica, sigue una exposición del mensaje de la historia de salvación conforme a las exigencias más elementales de una teología actual. Presenta a continuación las leyes que han de regir una catequesis que llegue a hacer tomar contacto al hombre con el misterio salvífico. Estudio llevado a cabo con una objetividad científica, digna de un teólogo catequista sistemático con dominio del problema. Responde sin duda a lo que debería ser una preparación para los futuros catequistas sacerdotes o no, e imprescindible para el predicador del Evangelio preparado en otras orientaciones de tiempos pasados. Presentación muy buena como lo sabe hacer ediciones Sígueme.— C. MORAN.

JORDAN, P., *La dimensión divina*, Herder, Barcelona 1972, 21.5 x 14.5 262 p.

Poco a poco la filosofía de las religiones va haciendo sus conquistas. *La dimensión divina* es una aportación más a la antropología intradivina. Dios, el Dios-cristiano-universal es más interior al hombre y le trasciende de forma que él no puede pensar. Esto da pie al autor para examinar el pensamiento occidental religioso trascendente desde sus comienzos (presocráticos) hasta la actualidad (Camus, Whitehead y Sartre). Paralela a esta primera parte está la segunda: la riqueza del pensamiento israelita del A.T. sobre esa misma transcendencia divina, desembocando en una tercera parte sobre el N.T.: La letra y el espíritu. Todo ello tiene una conclusión clara en la cuarta parte: el diálogo de las religiones. Quizás sea lo más logrado del libro aunque nos da la impresión de ser poco original. La quinta y última parte es una confrontación de Oriente con Occidente para analizar sus conquistas con referencias a esa inmanencia y transcendencia de Dios. Todo culmina en el epílogo: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios busca realizar esa imagen y semejanza en la fe. Para finalizar diremos que es una obra muy documentada, que da un paso adelante en el análisis de la dimensión religiosa humana, que, si bien

ha preocupado siempre, todavía no ha sido estudiado con debida atención. La obra no puede considerarse como un estudio completo del problema. No obstante, presenta muy buenas perspectivas.— C. MORAN

HÄRING, B., *Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt*. Otto Müller Verlag, Salzburg 1971, 20,5 x 13,5, 178 p.

La conciencia de crisis dentro de la Iglesia está tomando proporciones alarmantes y la mayor desgracia sería el hacernos sordos a tal situación como si nada nuevo tuviera lugar. La protesta no es la enfermedad, pero, sin duda, es la fiebre que exterioriza tal enfermedad, dice Häring en el estudio que presentamos. Fruto de un diálogo sincero con todos los estamentos sociales y eclesiásticos, desde la juventud hasta la madurez, estudia el autor la realidad de la esencial actitud de crítica que debe caracterizar al cristiano si quiere ser fiel al Evangelio, y al teólogo desde el momento que intenta enfrentarse con una historia interpretada desde la fe y en la fe. La terapia a seguir en tal síntoma de enfermedad para poder dar con ella y remediarla, la coloca Häring en la fidelidad al carácter profético que caracteriza al cristiano y en la esperanza como catalizador fiel y vital de la protesta que invade toda la sociedad y la Iglesia. Reflexiones de un teólogo alejado de la política eclesiástica por su fidelidad al Espíritu del Evangelio y realista en extremo al diagnosticar la enfermedad y sus remedios en la vida de la Iglesia. Obra de lectura fácil por la lucidez del pensamiento que caracteriza al autor.— C. MORAN.

DIRKS, W. STAMMLER E. *Warum bleibe ich in der Kirche?* Manz Verlag, München 1971, 21 x 13,5 176 p.

Las cuestiones puestas por la situación actual del hombre en nuestro mundo, han llegado a una situación clave donde el compromiso personal queda al descubierto en horizontes tan extensos que inquietan al ser religioso en sus fundamentos más profundos. El libro que presentamos plantea la problemática religiosa con un realismo a veces tan brutal que raya en la esperanza casi desesperada. Un conjunto de personajes desfilan por el mismo, aportando sus motivaciones de persistencia en la Iglesia a pesar de todo. Hombres de una fe vivida en plenitud con todas las consecuencias, hombres tachados a veces de indolencia y radicalidad excesiva ante situaciones límite, frutos de una preparación teológica nada común, nombres que sin duda dejarán una huella profunda en la vivencia del mensaje cristiano y su plastificación en producciones literarias. ¿"Por qué permanezco yo en la Iglesia?" es un libro para meditarlo en profundidad, dialogando con vidas de hoy que interpelan a sus conciudadanos del mundo y de la Iglesia.— C. MORAN.

KONIJN, S. *Der alte und der neue Glaube*. Grünewald Verlag, Mainz 1972, 20 x 12, 127 p.

Los males que hoy padecemos dentro de nuestra Iglesia tiene su raíz profunda en el desarraigo que ésta sufre, en su dimensión institucional, de la realidad mundana. Son muchas las manifestaciones de este hecho, pero podemos verlo profundamente acusado en todos aquellos cristianos que, comprometidos en medio del mundo, se afanan por encontrar una nueva comprensión de la fe, que fecunde y dé sentido a sus aspiraciones. Ello no deja de crear una inseguridad, fruto precisamente de la crisis: ¿esta nueva comprensión de la fe tiene relación con la antigua? ¿viene a

identificarse? Nuestro autor delata el problema y, a partir de su experiencia vivida, trata de ayudar precisamente a estos cristianos inseguros. Comienza abriéndonos a un nuevo planteamiento de la realidad de la fe como conquista a través de una experiencia diaria; luego se plantea el problema de la secularización como búsqueda de una autonomía del mundo. En los capítulos siguientes nos habla del fenómeno Cristo como plenitud humano-divina, de la Iglesia abierta hacia fuera y no cerrada en sí misma, de los sacramentos, de una nueva comprensión de los ministerios en la Iglesia a partir de un personalismo, de una moral existencial a partir de la autonomía de la conciencia y del sentido de la muerte y de la escatología. No es un libro para especialistas, pero profundo, y que ya en Holanda levantó su polvareda: realmente representa un laudable esfuerzo por lograr una nueva y más profunda vivencia del evangelio en un mundo adulto.— C. MORAN.

FURGER, F. VORGRIMLER H. *Sollte man nicht doch bleiben?* Zur Diskussion um die Amtsaufgabe von Priestern. Rex-Verlag, Luzern 1970, 19 x 11, 208 p.

El sacerdote sigue siendo el protagonista de un conjunto de inquietudes y disensiones en medio de la Iglesia y del mundo ¿Encontrará su identidad, o será el hombre que quizás tenga que renunciar a ser lo que es? El estudio en colaboración que tenemos en nuestras manos es respuesta a otro estudio con el título "Por qué me voy" de G. Bonnet. Los autores tratan de presentar a partir de una reflexión existencial sobre la situación del sacerdote y estudio de fundamentos escriturísticos y teológicos, la posibilidad de permanencia a pesar de todo, aunque con una visión más abierta de la realidad sacerdotal en sus facetas más fundamentales. Reflexiones que pueden ayudar a una renovación de los valores auténticos del sacerdocio, dejando a un lado cuestiones accidentales que no interesan tanto, sino que se limitan a ser proyecciones de una orientación jurídica infundada de la teología del sacerdote. Diálogo abierto en el cual toman también parte en su juicio sobre el sacerdote laicos preocupados de la preparación y autenticidad de sus ministros. Los autores creen todavía en la significación plena del sacerdocio y tratan de poner de manifiesto su vivencia cristiana en profundidad.— C. MORAN.

CARRANZA B., *Comentarios sobre el "Catechismo Cristiano"*, 2 t. Ed. crítica e introducción histórica por J. I. Tellechea: BAC *Maior* 1-2, Madrid 1972, 23 x 14, XIV + 559 y VIII + 559 p.

Es para congratularse de que la *Biblioteca de Autores Cristianos* haya tenido la feliz idea de editar esta obra del arzobispo Carranza como contribución al Año Internacional del Libro. Porque, en realidad de verdad, era muy poco lo que se sabía de este Catecismo, tan apasionadamente discutido en su tiempo, que ocasionó el paradójico proceso inquisitorial del arzobispo, y que, prácticamente, ha estado secuestrado a la atención de los estudiosos desde hace más de cuatro siglos.

Pero ahora, gracias a esta edición con la que la BAC inicia su serie *Maior*, y lejos ya de aquellos azarosos tiempos en los que la simple analogía del lenguaje o las loas y encarecimientos de la fe y de la oración mental suscitaban fáciles inculpaciones de luteranismo o de iluminismo, sin recelo alguno de que estos temas se traten en lengua vulgar, el lector queda gratamente sorprendido al constatar que tenían razón los censores amigos de Carranza; que "es el libro de más y mejor doctrina que en su género está escrito" (Mancio de Corpore Christi); que el mismo *Catechis-*

mus ad parochos del Concilio de Trento depende en muchos pasajes del *Catecismo* de Carranza; y que, en el actual confusionismo y desconcierto que padece el pueblo de Dios, el *Catecismo* de Carranza mantiene su frescor primitivo para definir posiciones y actitudes. Por su contenido bíblico-patristico y por su enfoque particular del problema de la fe con categorías existenciales, agustinianas, este compendio del dogma y la moral católicos ofrece abundante materia de reflexión no sólo a teólogos e historiadores, sino también a los pastores de almas —párrocos, confesores y predicadores— a los profesores de religión y a cuantos, de alguna manera, están interesados en la instrucción cristiana.

La densa introducción histórica y el sobrio aparato crítico de Ignacio Tellechea, carrancista de amplia trayectoria, logran su finalidad de hacer más incitante todavía la lectura de esta joya de la espiritualidad cristiana.— Q. FERNANDEZ.

SACRAMENTUM MUNDI, *Enciclopedia teológica*, dirigida por Karl Rahner. Edición española bajo la dirección de J. Alfaro y J. M. Fondevilla. Tomo I: Absolutismo - Cooperación. Edit. Herder, Barcelona 1972, 35 x 17, 988 col.

ESTUDIO AGUSTINIANO ya presentó a sus lectores los primeros volúmenes de esta enciclopedia en su edición alemana (Cfr. vol. III, fasc. I (1968) p. 157 y vol. V, fasc. III (1970) p. 717-718) Bienvenida sea la traducción castellana de esta gran obra. La preparación para ser impresa en nuestro idioma ha llevado su tiempo, ya que exigía no sólo una traducción muy cuidada, sino también alguna acomodación de la bibliografía y una ordenación alfabética del material originario alemán.

No intentamos ahora recensionar los méritos de esta magna empresa, su seriedad científica y metodológica, la sensibilidad de los autores ante los problemas de hoy. Ya se hizo entonces. Simplemente queremos dejar constancia de la ayuda pedagógica que esta obra puede prestar a los profesores y alumnos de teología, así como a otras personas empeñadas en un cristianismo adulto. Los seis tomos en que va a aparecer en castellano, van a constituir una "vía media entre el diccionario de muchos volúmenes y el manual de uno solo" Tal como viene indicado en el prólogo de la edición española, sus autores han intentado mantener un doble punto de vista: histórico y social. *Histórico*, ya que no pierde de vista las adquisiciones de ayer y la situación del presente; y *social*, en cuanto mantiene presente la apertura ante las demás confesiones cristianas y las otras religiones del mundo. La bibliografía acumulada al final de cada artículo es precisa y escogida. Es lógico que el especialista en una materia concreta eche de menos algunas obras que juzga interesantes, pero este fenómeno es imposible de soslayar en una empresa de tal envergadura. La presentación tipográfica de Herder es todo un reto de bien hacer, de gusto, claridad y belleza. Felicitamos a la Editorial, animándola en el trabajo para que los tomos restantes vean la luz pública cuanto antes.— A. GARRIDO.

DIE KIRCHEN DER WELT. *Band VII: Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare.* Herausgegeben von Walter J. Hollenweger. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971, 21-x-15, 480 p.

Esta hermosa colección "*Die Kirchen der Welt*" nos ofrece ahora el volumen VII, dedicado a las Iglesias Pentecostales. Como todos los anteriores, es un modelo de bien hacer, con documentación difícil de conse-

guir, en el que se analiza la doctrina, la religiosidad, la historia y la situación actual de este movimiento religioso nacido ultimamente dentro del mundo de la Reforma, y que nadie sabe si llamarlo Iglesia o secta.

Al igual que el movimiento metodista de los hermanos Wesley, el Pentecostalismo representa una reacción decidida contra el quietismo religioso de las grandes iglesias protestantes: luterana y calvinista. Su proselitismo y su fuerza expansiva es caso único en la religiosidad moderna. Su carácter personalista, el afán casi fanático por la santidad, el buen ejemplo de sus adeptos, el compromiso de sus miembros en el desenvolvimiento de las comunidades locales, su ardor de conquista a pesar de la escasez de medios humanos... hacen del movimiento pentecostal un fenómeno difícil de ser comprendido. Un tanto descuidado en su organización sistemática, el trabajo de investigación sobre él resulta complicado. De ahí el esfuerzo de Hollenweger y sus colaboradores en reunir la documentación que ahora nos ofrecen.

El libro se divide en tres partes: historia de la expansión del movimiento con estudios sobre la acción pentecostal en los diversos países; religiosidad peculiar del movimiento con el examen de algunos de sus puntos doctrinales: fundamentalismo, fe y salvación, segundo bautismo (the new Birth), dones carismáticos, acción política de algunas comunidades locales...; ensayo de comprensión con las diversas iglesias, especialmente con el Consejo Ecuménico. La obra nos ofrece también un interesante apéndice (pp 349-471) que contiene direcciones, estadísticas, mapas comparativos, bibliografía etc. En resumen: hoy por hoy nos parece el mejor estudio realizado acerca de este fenómeno religioso cuya extensión llama poderosamente la atención del observador.—A. GARRIDO.

BIOGRAFIA ECUMENICA INTERNACIONAL (IOB), vol. V, 1966, Chr. Kaiser Verlag -München- y Matthias Grünewald -Mainz- 1972, 35 x 17,5, 736 p.

Los que siguen de cerca la Biografía Ecuménica a escala internacional estarán al tanto de los anteriores volúmenes publicados por estas editoriales. Como los tomos anteriores, en un alarde de precisión científica y metodológica, el presente contiene la biografía ecuménica internacional aparecida durante 1965-1966. Los idiomas en que vienen redactados tanto el prólogo como las anotaciones para su uso, así como el índice general de materias son el alemán, inglés, francés y español.

A 7307 alcanza el número de libros y artículos recogidos; todo un signo. Dado que el material bibliográfico sobre estos temas es cada día menos abarcable, el valor y la eficacia de estas publicaciones hablan por sí solas. La estructura del índice parte del supuesto de que el aspecto ecuménico se encuentra en toda la temática cristiana, especialmente en la teología, culto y vida de las diversas confesiones cristianas. Se dedican apartados especiales al Consejo Ecuménico de las Iglesias, iglesias ortodoxas, iglesias de oriente, iglesias de la Reforma, comunión anglicana, iglesia católica, colaboración y convivencia intereclesiales; pasando después a examinar la producción literaria sobre las cuestiones teológicas: Dios, Cristo, pecado-gracia, redención, escritura, fe, sacramentos, misiones, pastoral-catequesis..., concluyendo con un índice de autores y otro índice en que se indica el número y el año de las revistas examinadas. El esfuerzo y el gasto que esto supone merecen nuestro aplauso; de ahí que los teólogos, especialmente los eclesiólogos y ecumenistas se sientan complacidos, al encontrar reunidos en un volumen lo que ellos, trabajando por su cuenta, no podrían conseguir.— A. GARRIDO.

ROSMINI, A., *Die fünf Wunden der Kirche*, Ferdinand Schöninbg, Paderborn 1971, 21 x 14, 341 p.

Antonio Rosmini, filósofo, erudito, observador perspicaz de su época, y amante de la Iglesia como pocos, tuvo la valentía de usar su nada común inteligencia para desenmascarar los males de la comunidad cristiana de su época. La obra fue compuesta en 1832, retocada en diversas ocasiones y publicada en 1848. Un año después era incluida en el Índice de libros prohibidos, merced a los caciques de turno que no pueden consentir ser molestados. Acusado ante el Papa de errores doctrinales, se interceptó su correspondencia con Pío IX, quien había prometido crearle cardenal.

Rehabilitado Rosmini en la época conciliar, Clemente Riva prepara una digna edición de "Las cinco llagas de la santa Iglesia". Edición que ha servido para las traducciones a los diversos idiomas, como es el caso presente. Junto a su amor por la verdad y por la libertad de la Iglesia denunciando los abusos del poder civil, la ignorancia del clero etc., aparece el Rosmini culto, informado, conocedor de la historia y de la vida de la Iglesia primitiva. He ahí las llagas: división entre clero y pueblo en el culto público de la Iglesia; insuficiente educación del clero; desunión de los obispos; nombramiento de los obispos mediante el poder civil y la servidumbre de los bienes eclesiásticos.

La edición alemana incluye las cartas dirigidas por Rosmini al Sr. G. Gatti sobre la elección de los obispos por el clero y el pueblo, así como un interesante índice de personas. Es triste constatar cómo después de casi siglo y medio la Iglesia sigue bajo algunas de estas llagas que proféticamente denunció Rosmini. Pero hoy, como entonces, las mentes despiertas y sinceras también luchan, siempre expuestas a la revancha de los caciques empeñados en acallar las voces proféticas.— A. GARRIDO.

THILS, G., *La Infallibilidad pontificia. Fuentes - condiciones - límites*. Sal Terrae, Santander 1972, 21 x 15, 323 p.

El significado preciso de las palabras debe jugar un rol importante en los tiempos que corremos. El peligro está casi siempre en el equívoco y en la ambigüedad. Gustavo Thils, cuya autoridad en esta materia nos es bien conocida, ha dedicado un tiempo muy precioso a examinar las actas del Vaticano I, así como las otras fuentes repartidas en los archivos sobre este concilio. Esta ha sido su contribución al centenario de aquel ya famoso Concilio. Pero Thils es un teólogo a la vez que un investigador. Por eso nos ofrece un panorama conjunto de la doctrina acerca de la verdad-infallibilidad, sus presupuestos y sus consecuencias. Equilibrio, ponderación, lenguaje tranquilo y certero, abriendo cauces de solución, aunque tenga que apuntar críticas severas a ciertas concepciones desorbitadas de las cosas. No duda en reconocer que se ha abusado del dogma de la infalibilidad (p. 316), y que una situación doctrinal como la que hemos tenido en ciertas escuelas teológicas a partir de 1870 haya provocado una reacción fuerte en numerosos sectores católicos. Esta reacción es sana en sí misma, aunque a veces pueda parecer excesiva.

Thils se pregunta: ¿la idea que el católico medio de hoy se forma de la infalibilidad es la misma que tuvieron los Padres del Vaticano I? ¿No se ha sobrevalorado con frecuencia? Conviene, pues, colocar de nuevo las cosas en su sitio, presentando científicamente el sentido preciso y exacto, la función esencial propia del dogma en bien del cuerpo eclesial. De ahí su punto de partida; la Iglesia se mueve en el terreno de la verdad; el pueblo cristiano y su fe indefectible etc..., pasando después al análisis de las dimensiones del dogma, los *vota* preparatorios, observaciones de los

Padres, escritos de los teólogos que intervinieron, documentos inéditos conservados en el archivo de Saint-Sulpice de París, historia del Vaticano I... El libro, manteniéndose en la línea de la sana y honrada información, es una ayuda eficaz para completar las nuevas líneas de pensamiento que sobre este tema están surgiendo continuamente.— A. GARRIDO.

ALTIZER, Th. J. J., *El evangelio del ateísmo cristiano*, Ariel, Barcelona 1972, 19 x 14, 221 p.

Muy difícil encerrar en pocas líneas tanto el pensamiento de Altizer como nuestra opinión personal sobre el mismo. Los entendidos ya sabrán de qué se trata, a los no iniciados nuestra aportación resultará necesariamente chata. Bajo ese título, un tanto ambicioso. Altizer intenta en un esfuerzo de gigante exponernos su concepción de Dios, de la función de la teología y del porvenir de la misma en este período actual en que "el cristianismo se ve obligado a afrontar el desafío más radical con que nunca hasta ahora se le había retado" (prefacio del autor, p. 15).

Altizer pertenece al ala izquierda del movimiento americano de la "muerte de Dios" e intenta construir una teología de la historia, en un afán plausible por conseguir una "epifanía contemporánea de Cristo", transformando el lenguaje y las formas de todo el cristianismo eclesialístico. Las fuentes en que se basa son fáciles de encontrar a través del libro: pensamiento dialéctico de Hegel, escritos del poeta W. Blake, filosofía de Nietzsche, historia de las religiones (Wach y M. Eliade), especialmente el misticismo oriental. No obstante, el A. sigue gritando por una teología cristiana con misión única de hacer presente a Cristo en el mundo. Pero ¿de qué Cristo se trata? Conducido por el pensar dialéctico, no duda en afirmar la inmersión total del Dios transcendente en la inmanencia de lo profano. En Jesús "Dios renunció a su ser, se alienó en la realidad profana, dando lugar a lo que llama Hamilton "Cristología kenótica". El último capítulo "*Una apuesta*" nos crea un clima de admiración, aunque no de aceptación, hacia el Autor. Habla con una honradez personal profunda e íntima al cristiano a escoger entre "lo que para él es el mensaje evangélico auténtico y ese mismo mensaje en su interpretación tradicional". El prólogo de Victoria Camps resulta del todo necesario, ya que consigue una exposición llena de matices del pensamiento de Altizer.— A. GARRIDO.

TILLICH, P., *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*. Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19 und 20. Jahrhundert. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, 22 x 14, 208 p.

En la primavera del año 1963 Paul Tillich dio un curso en la Divinity School de la Universidad de Chicago bajo el título: "*Historia de la teología protestante en los siglos XIX-XX*". Carl Braaten recogió las lecciones en cinta magnetofónica, siendo publicadas por vez primera en 1967, dos años después de la muerte del profesor. Presentamos ahora la edición alemana de la obra original en inglés, ya recensionada en esta misma revista (Cfr. ESTUDIO AGUSTINIANO, vol. VI, 1971, p. 138). Dos motivos dignos de ser señalados sobresalen en estas lecciones de Tillich: su afán por la historia, postura necesaria para la verdadera comprensión de la teología de todos los tiempos; y su interés por hacer ver cómo, partiendo del desarrollo de la historia, hemos llegado a la situación en que actualmente nos encontramos. Para ello el A. se fija muy especialmente en las

grandes corrientes del pensamiento protestante de los dos últimos siglos, clave necesaria para entender nuestro mundo de hoy. Este segundo volumen comienza con el examen de la postura kantiana en sus diversos aspectos, pasando después a exponer la naturaleza del Idealismo romántico y las reacciones contra el mismo, para terminar con el estudio de los nuevos caminos teológicos recientes. Tillich, en plena madurez, nos ofrece una síntesis de su visión ideológica en un campo comprometido como éste. Solamente Barth y él han sido capaces de abordarlo. No en vano son los colosos del pensamiento protestante moderno.— A. GARRIDO.

VARIOS, *Paul Tillich. Su obra y su influencia*. Studium, Madrid 1971, 21 x 14, 178 p.

Victima de un infarto de miocardio, el 22 de octubre de 1965 moría Tillich en Chicago. En las Navidades de ese mismo año publicaba la Evangelisches Verlagswerk una selección de artículos necrológicos. Un año más tarde, 1966, la misma Editorial recoge en un volumen, cuya traducción presentamos ahora al público español, una selección de lo que se dijo en los diversos homenajes póstumos que su antigua patria, Alemania, dedicó al gran teólogo.

Tillich, hombre creyente y honrado, amigo fiel y cultivador de amistades a través de toda su vida, es descrito aquí, en diversas pinceladas. Sociólogos, filósofos, teólogos y discípulos han unido sus voces para ofrecer a los lectores el alma buena de este hombre bueno. A través del libro desfilan las opiniones de Max Horkheimer, Th. W. Adorno, E. Heilmann, E. Bloch, I. G. Henel etc..., cerrando la obra la última conferencia pronunciada por Tillich, pocas horas antes de producirse el infarto fatal. Una buena introducción a la lectura y comprensión humana del gran exilado alemán.— A. GARRIDO.

DE LUBAC, H., *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*. Coll. Intelligence de la foi. Aubier-Montagne, Paris 1971, 20 x 13, 254 p.

Presentar un nuevo libro del P. De Lubac es siempre una delicia. Su madurez doctrinal, su profundo humanismo, su respeto y admiración hacia lo digno, lo bello, lo sano, su amor a la Madre-Iglesia, dejan en el espíritu un tono de equilibrio y de paz difícilmente alcanzable por otros caminos. Este volumen recoge dos estudios con los siguientes títulos: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal y La Maternidad de la Iglesia*. Su finalidad: mostrar que el misterio de la fe está confiado a la Iglesia del Dios vivo. Las características fundamentales de la comunidad eclesial: acontecimiento e institución, comunión y jerarquía deben complementarse mutuamente y una debe aparecer siempre como condición de la otra. Ninguna puede campar a solas. Ello reclama un alejamiento del provincialismo y del insularismo intraeclesiales (p. 121). Al tema de la Iglesia como Madre dedica Lubac unas páginas llenas de encanto. Es una síntesis de otras publicaciones más científicas y más amplias; pero aquí deja correr su pluma impregnada de una dosis de ternura, amor y confianza en la comunidad-Iglesia como quizás nunca hemos visto en él. El libro termina con un apéndice sobre "El sacerdocio en la Escritura y en la Tradición", entrevista publicada en *France catholique*, octubre de 1971, con ocasión en que el Sínodo de Roma acometía el examen de este problema.— A. GARRIDO.

CULLMANN, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*. Studium, Madrid 1971, 21,5 x 14, 312 p.

Los trabajos aquí reunidos del profesor Cullmann mantienen una preocupación constante: mostrar que la historia de la salvación es "esencial para la fe de los primeros cristianos". Con lo cual Cullmann sale al paso, una vez más, de Bultmann y de su interpretación mitológica. El autor se esfuerza en hacer ver cómo esta historia de salvación no se desentiende del presente y del futuro, sino que encarna dentro de sí la realidad del tiempo actual, el tiempo intermedio, el tiempo del "ya pero todavía no", con lo que la comunidad cristiana y su quehacer en el tiempo adopta una postura escatológica.

Como en sus obras anteriores, Cullmann aparece como un gran especialista de la exégesis del N.T. Una exégesis orientada ahora hacia lo litúrgico y lo pastoral, alentando a la alegría, al entusiasmo, al celo misionero y al espíritu de sacrificio que "animaron a la Iglesia primitiva".— A. GARRIDO.

HOURDIN, G., *Bonhoeffer. Una Iglesia para mañana*. Studium, Madrid 1972, 21 x 14, 146 p.

Después de una especie de introducción biográfica en que aparece Bonhoeffer en su condición humana concreta, pasa el A. a exponer las grandes líneas del pensamiento del mártir de la resistencia. Todo ello encuadrado en el contexto histórico propio. Y es que "no hay un Hitler todos los días". Hourdin, en lenguaje casi periodístico, nos abre el alma de Bonhoeffer y su concepción acerca de: la libertad del cristiano; el compromiso político; la legitimidad de la violencia; el cristianismo arreligioso del campo de concentración; la misión de la Iglesia... Bonhoeffer aparece como testigo de un tiempo, como el reloj de una hora. Y es que, en verdad, no podemos pedirle otra cosa. No tuvo tiempo para investigar; su corta vida es un mensaje para vivir en cristiano, para amar al mundo y a Dios.— A. GARRIDO.

BONHOEFFER, D., *La nature de l'Eglise*. Labor et Fides, Geneve 1972, 19 x 12, 103 p.

Traducción francesa del folleto alemán *Das Wesen der Kirche*, criticado en esa misma revista (Cfr. vol. VII, fasc. I 1972, p. 191). Se trata de un curso dictado por Bonhoeffer en Berlín, 1932. El manuscrito y los esquemas del profesor deben darse por perdidos; el texto actual se debe a los apuntes de algunos de sus discípulos. La situación trágica que Bonhoeffer veía acercarse le lleva a descender con frecuencia al campo de la política eclesiástica, a la vez que mantiene un tono de altura teológica en la exposición de la función de la Iglesia en el mundo, la Iglesia-comunidad activa, sacerdocio universal, secularismo y cristianismo de la Iglesia, límites de la Iglesia: reino de Dios y Estado.— A. GARRIDO

IMAGO MUNDI. *Band III: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1972, 33,5 x 16, 344 p.

Como indica el subtítulo, este libro de *Imago mundi* intenta intuir cómo debe ser la postura del hombre, del mundo y de la ciencia en el futuro inmediato. Bajo la dirección de A. Resch, doce autores estudian la situa-

ción del hombre moderno bajo distintos aspectos: religión, psicología, ciencias naturales, medicina, esforzándose por definir las fronteras entre la "*Phisis, Bios, Psyche-Geist*". Todos ellos plantean la misma cuestión, aunque por diversos caminos: allá donde el hombre no pueda realizarse como sujeto personal individualizado, allí surgirá la rebelión o la alienación en la enfermedad para evadirse del sentimiento de la nada dentro de la masa. Esta lucha cada día más fuerte entre el más absoluto *funcionalismo* y el deseo de un *personalismo* levanta problemas hasta ahora desconocidos. Las aportaciones aquí recogidas son conferencias expuestas en dos congresos internacionales de *Imago mundi* (1968-1970), dedicados exclusivamente a hacer luz sobre este panorama un tanto misterioso.— A. GARRIDO.

DELESPESE, M., *¿Revolución evangélica?* Mensajero, Bilbao 1971, 19 x 13, 190 p.

Max Delespese es un maestro en el nuevo arte del vivir comunitario. Conocemos su libro "*Cette communauté qu'on appelle Eglise*". Ahora nos llega este otro, avalado con 10 años de experiencias comunitarias que según el autor "están llevando a cabo una revolución no sólo dentro de las estructuras de la Iglesia, sino también dentro de las estructuras sociales, políticas y económicas del mundo de hoy". En una sociedad enferma, desequilibrada y conflictiva a todos los niveles, las nuevas comunidades de cristianos —y de no cristianos— intentan apuntar una solución compartiendo lo espiritual, lo afectivo, lo cultural y lo material. Merece una llamada especial el capítulo dedicado a las "estructuras comunitarias" internas y externas, en el que plantea la necesidad de que las nuevas comunidades cristianas mantengan postura de apertura continua, de desinterés a toda prueba, un alto tono de espiritualidad evangélica y un libre ejercicio de los carismas personales en bien del cuerpo comunitario. El autor está convencido de que "la vida tiene la primacía absoluta" y de que el futuro de la Iglesia depende en gran parte del desarrollo de estas comunidades. Libro atrayente, hermoso y cautivador. Escrito con cariño y afán de servicio a la Iglesia y a los hombres.— A. GARRIDO.

LORENZO SALAS, G., *Teología e historia en desafío*. Nervios vitales de la teología moderna. Sal Terrae, Santander 1969, 21 x 15, 299 p.

El autor, profesor en la Universidad de Deusto, ha intentado exponer de manera moderna y accesible al gran público, los problemas más acuciantes esenciales de la llamada "*Teología fundamental*". De ahí que convenga delimitar el contenido del título, quizás un poco ambicioso a nuestro modesto entender. Ni que decir tiene que la historia es el caballo de batalla de nuestra teología moderna, elemento necesario como punto de partida, campo abierto que nos saca del "gheto" y nos hace escuchar los premiosos interrogantes de la especie humana. Dios mismo ha querido hacerse historia, ha hablado con el hombre, sigue hablando en eso que llamamos "signos de los tiempos".

Si quisiéramos resumir la finalidad de la obra de Salas diríamos que es un esfuerzo por relacionar la historia y la teología. El mismo índice nos lo indica: razón - fe; filosofía - teología; historia y metahistoria; sentido transcendental de la misma; talante escatológico de la historia; contrastes de opiniones sobre su sentido (Cullmann-Bultmann). Ratzinger, en la presentación del libro, nos dice que como análisis de las cuestiones capitales de la Teología fundamental "apenas es posible encontrar otro libro de tal concentración".— A. GARRIDO.

BENZO-JUBANY y otros, *La Iglesia busca caminos*. Cuadernos de Pastoral, n. 50. Comercial editora de Publicaciones, Valencia 1972, 21 x 14, 236 p.

El número 50 de la colección "Cuadernos de Pastoral", en busca de nuevos caminos en la Iglesia de Dios, es quizás el más claro signo de la aportación positiva que la mencionada colección intenta ofrecer al católico español. Al margen de triunfalismos radicales y de partidismos trasnochados, la actuación de sus dirigentes ha sido canalizada en busca de una "comunidad", con plausible afán de salvar y servir a la justicia y a la verdad.

He aquí algunas de las interesantes reflexiones que nos ofrece este volumen: Crisis actual de la religión (Benzo); Iglesia-Estado (Jubany); Información intraeclesial (Comes); Corrientes de pensamiento religioso (Hernández); Obispos-sacerdotes en la Asamblea conjunta (Martí Alanís); Magisterio eclesial (D. Fernández). De agradable lectura, huyendo de la alta investigación y de la simple vulgarización, los autores quieren aportar un poco de luz en torno a estos espinosos problemas del catolicismo del momento actual, llevando el pensamiento por la línea del equilibrio y de la apertura.— A. GARRIDO

RUTISHAUSER, J., *Die Kirche ist tot - Lebt die Kirche?* Fragende Notizen eines Afrika-Missionars. Benziger Verlag, Zürich 1972, 20 x 11, 86 p.

Un misionero de 59 años, residente en Africa durante varios lustros, habla en voz alta acerca de algunos puntos negativos existentes en el montaje eclesial. El A., fiel a su ordenación y a los principios jurídicos reguladores de las leyes eclesiásticas vigentes, se siente incómodo y somete a revisión ciertas actitudes cargadas de juridicismo e incompreensión, en un loable afán de hacer triunfar el amor y la vida que dimanan del Evangelio. Los apartados principales de su obrita son: ¿dónde actúa el Espíritu Santo?; celibato; racismo.— A. GARRIDO

HOLLIS, Ch., *Newman y el mundo moderno*. Herder, Barcelona 1972, 21,5 x 14, 284 p.

John Henry Newman escribía en cierta ocasión: "quiero ser acusado de ir demasiado lejos si impulso un poco la causa de la verdad". Por adoptar esta postura de valentía y lealtad a su conciencia y al Evangelio, Newman no se vio bien considerado en la Roma de Pío IX. Pero su mente privilegiada, matizada de tamiz profético, previó la situación que se avecinaba, la nuestra de hoy. Por eso el libro de Hollis merece ser bien recibido, ya que intenta descubrir "cuál fue la cualidad del alma de Newman que la hace tan especialmente a propósito para el mundo moderno y la hará probablemente cada vez más oportuna para el mundo de la próxima generación" (p. 15).

Ch. Hollis es un conocido publicista inglés, convertido al catolicismo. Su libro no intenta ser una biografía, ni un juicio crítico sobre la obra erudita de Newman, sino que quiere ser un ensayo en que comenta los momentos más sobresalientes de la vida de Newman, haciendo relación histórica a la situación nuestra postconciliar. Es decir: Newman hoy. La lectura es fácil y agradable, sugestiva y aleccionadora. Nos dibuja un Newman como piedra de escándalo para sus adversarios, generalmente eclesiásticos, un Newman que sabe sufrir, amar y seguir luchando por la verdad. La vida no le sonrió demasiado, pero su mensaje de "saber estar"

sigue ejerciendo una influencia cada día mayor entre los cristianos de las diversas confesiones.— A. GARRIDO

VARIOS, *Zukunft der Theologie. Theologie der Zukunft*. Herder, Wien 1971, 20,5 x 14, 224 p.

La bibliografía en torno al porvenir de la teología y a la teología del porvenir va siendo ya casi explosiva en estos últimos años. Los nombres de Van der Pol, Waldenfels, Ratzinger, Boros, Ducoc etc., responden a otros tantos libros publicados sobre el tema. Asimismo grandes congresos han afrontado la problemática con honda preocupación: congreso internacional de Bruselas, la Paulus Gesellschaft en Bad Reichenhall y las reuniones de Salzburg han intentado formular de una u otra forma esta misma temática.

El libro que ahora presentamos a nuestros lectores es una obra de colaboración en la que intervienen, entre otros, los nombres de R. Panikkar, J. Cardonnel, Böhm, A. Seeber, M. Schmaus, Blank, Betz... Todos ellos, analizando el presente y sin perder de vista el pasado, pretenden intuir el porvenir. Este porvenir que se presenta con fórmulas e interrogantes, como ¿tiene la teología, la Iglesia y la misma fe cristiana un futuro sólido? ¿Están los teólogos en el camino recto? El resultado de estas preguntas lo constituyen los 12 apartados de la obra.— A. GARRIDO

WEIBEL, R., *Christus und die Kirche. Das ökumenische Gespräch über die Kirche*. Benziger Verlag, Zürich 1972, 21 x 14, 176 p.

El camino de la unidad parte de la consideración de las fuentes bíblicas en torno a la idea de Iglesia-Reino de Dios. Tanto es así que en la ya célebre Conferencia de Montreal (1963) se siente la necesidad, por parte del Consejo Ecuménico de las Iglesias, de promover intercambios con las otras confesiones cristianas. Dentro de este contexto es donde cabe integrar el presente trabajo realizado en confrontación con la Iglesia católica. El autor reflexiona sobre el informe de Montreal en su relación con las fuentes bíblicas y los documentos del concilio Vaticano II, con el fin de contemplar de cerca las dificultades y posibilidades de una mutua comprensión. La presencia católica en Uppsala (1968) así como el interés demostrado por las confesiones protestantes en el Vat. II, abren nuevos caminos de diálogo en la búsqueda de la unidad cristiana. La obra que presentamos quiere recoger este ambiente en un estudio certero y plausible. Está dividida en cuatro partes: Cristo y la Iglesia; El Espíritu Santo y la Iglesia; el Ministerio de la Iglesia y los Ministerios en la Iglesia.— A. GARRIDO.

MARTINEZ BENEYTEZ, L., *Leer la Biblia. Tomo I; Dios es siempre mayor*, Marova, Madrid 1970, 21 x 18, 339 p.

Con la seriedad propia de la Editorial Marova, Luis M. Beneytez nos ofrece ahora una auténtica "catequesis bíblica", cuyo mérito principal estriba en haber conseguido una "síntesis difícilmente alcanzable: literaria, pedagógica, sólidamente exegética y fotográficamente artística" (del prólogo de J.M. González Ruiz). La obra está concebida en tres volúmenes. Este que presentamos es el primero de ellos e intenta describir el diálogo de Dios con el pueblo de Israel, orientando todo hacia la aparición del gran Mensajero: Jesús de Nazaret. La inmensa mayoría de texto

está tomado de la Biblia, aunque a veces aparecen introducciones y comentarios del autor con el fin de esclarecer la riqueza de los textos sagrados. El libro viene adornado con un buen número de fotografías de elevado nivel artístico. A. GARRIDO

HOFMEIER, J., *Síntesis de la fe cristiana*, Herder, Barcelona 1972, 21,5 x 14, 264 p.

Bienvenidos sean estos esfuerzos por buscar, de manera sencilla y al alcance del católico medio, un centro integrador de la fe cristiana. Esta es la finalidad y la ilusión de J. Hofmeier. El A., consciente del relativismo a que está expuesto nuestro mundo en materia religiosa, quiere ofrecer al pueblo católico una catequesis en la que lo particular esté referido al todo y el todo se refleje en lo particular. Para conseguirlo parte de la fórmula ya clásica: Dios en el mundo-La salvación del mundo. El mensaje cristiano viene expuesto en tres puntos que forman las tres partes que componen la obra: Dios presente que gobierna la historia; acción de Dios en Cristo y salvación del mundo mediante la obra de Dios en Cristo. Todo ello bajo un punto de vista teológico-pastoral-ascético, intentando hacer ver cómo la doctrina y la vida deben llevar a una integración que haga más fecunda la fe cristiana.— A. GARRIDO

MARCEL, G., *Incredulidad y fe*. Guadarrama, Madrid 1971. Colección: Punto Omega, 18 x 11, 178 p.

Bajo este título se recogen diversos trabajos de Marcel: *Consideraciones sobre la incredulidad contemporánea* (pp. 11-43) en el que analiza la actitud del espíritu que considera la cuestión religiosa como algo ya superado; *reflexiones sobre la fe* (pp. 43-63) desde su punto de vista de filósofo cristiano; *La piedad según Peter Wust*; *La vida y lo sagrado*; *El ateísmo filosófico*; *Filosofía, teología negativa, ateísmo*. Todos estos ensayos están marcados por la impronta itinerante de Marcel: el hombre, eterno viajero de destinos, conquistándose en cada momento, nunca satisfecho. Su mensaje va dirigido a aquellos de sus contemporáneos que han "perdido hasta la creencia en la posibilidad de conferir un sentido a la palabra destino". Marcel quiere hacerles ver el Dios que él descubrió: un Dios persona que interpela y exige y no un objeto de fría metafísica.— A. GARRIDO

TURRADO, A., *Dios en el hombre*. BAC, Madrid 1971, 20 x 12, 317 p.

El libro trata dos problemas profundos, el de la Inhabitación divina y el de la Imagen de Dios. Según el P. Turrado, carecen de fundamento las opiniones de Petau y de sus seguidores, al buscar en S. Agustín el concepto de una "misión personal" del Espíritu Santo al alma del justo. Se trata de una operación *ad extra* y para Agustín queda firme el principio de que tales operaciones son comunes a las Personas divinas. Se tratará, pues, de un problema de "presencia divina". Tal presencia ha de ser especial y se concreta en la teoría de la "participación". Esta puede ser neoplatónica en su concepto elemental, pero es aplicada dentro de una teoría de la creación. Tal participación del hombre en Dios es la semejanza que Dios produce en el hombre con su presencia creadora especial. Así, aunque la participación anuncia homogeneidad, la acción divina creadora ahonda la diferencia entre Dios y el hombre.

Inhabitación es, pues, la presencia creadora de Dios, que, en este caso, produce efectos especiales. Dios es inmutable y por ende una nueva relación con el justo no es un cambio de Dios, sino un cambio en el justo. Dios es inmutable, pero origina el movimiento: no es estático, sino dinámico. Quizá algún lector estime que se discute aquí un problema filosófico y concretamente plotiniano. Eso sería abusar del libro y también de S. Agustín, como se hace a veces: la participación ha de entenderse no como emanación, sino creación, tal como Turrado lo repite. Otra dificultad, que puede hallar en este libro un "aristotélico" es la terminología acerca del ser y de la acción, de la sustancia del alma y de los accidentes o potencias.

El P. Turrado se mantiene, pues, dentro de los límites del campo teológico, sin entrar en las determinaciones específicas de los estudios bíblicos actuales. Es posible, pues, que el lenguaje bíblico, según los críticos actuales, abra una dimensión misteriosa, al hablar del consorcio con la naturaleza divina, con el linaje de Dios, etc. Tales problemas técnicos quedan al margen; es muy problemático decir que por participar Cristo en la naturaleza humana, o por participar nosotros en la relación hipostática de Jesús hombre con el Verbo, establecemos ya una relación hipostática con el Espíritu Santo. Si S. Lucas pretende presentar al Espíritu Santo como *Arche* de la Iglesia, o si S. Pablo vacila en sus fórmulas de presentación del mismo Espíritu Santo, son problemas aparte; estamos ante un misterio, y es natural que algunas tendencias actuales hacia una "teología de los PP. Orientales", invite a ver la obra específica del Espíritu Santo. Pero se tratará siempre de operaciones *ad extra*. No sería, pues, lícito pensar que Turrado se crea dificultades, por mantenerse rigurosamente en el neoplatonismo.

En cuanto al problema de la Imagen, Turrado distingue claramente entre la imagen natural y la sobrenatural. Es cierto que Agustín no lo vio tan claro desde el principio, ya que la tradición era muy confusa. Pero las discusiones le hicieron ver que Adán no perdió nunca la imagen natural y, en cambio, perdió la sobrenatural. Las ulteriores discusiones con Pelagio hacen ver que no era nada fácil entonces hablar de un específico "orden sobrenatural", ya que faltaba un vocabulario apropiado y una discusión precisa para plantear los problemas. Por tales dificultades muchos se han engañado al leer a S. Agustín. Tal confusión venía de la misma tradición, ya que, por un lado, era necesario ver dos imágenes, una natural y otra sobrenatural, y en cuanto a la semejanza, varias especies de semejanza. La claridad comenzó a hacerse precisamente partiendo de Agustín. Sabidas son las dificultades que los luteranos modernos experimentan, al conceder que el hombre, después del pecado, es responsable e inexcusable, ya que conservó la conciencia, el conocimiento natural, etc., y Dios no cortó el diálogo con él y lo hizo todavía objeto de su amor.

Se trata de un problema muy profundo y Turrado trata de ponerlo de relieve, estudiando a Lutero con una profundidad no corriente. ¿Pueden reunirse los dos problemas, el de la inhabitación y el de la imagen sobrenatural? Parece que sí, tal como Turrado nos presenta la gracia justificante. Pero, si se habla de la imagen natural o de la imagen en general, se utiliza el término "restaurar". Y entonces se dice que la gracia justificante restaura nuestra imagen divina. Turrado se acerca a la postura del P. Lubac, pero cuidando más el lenguaje, para evitar confusiones. Cabe, sin embargo, que los partidarios de la intervención "personal" del Espíritu Santo estimen que en Agustín hay elementos tomados de la tradición, que van más allá de las posturas filosóficas y personales del mismo Agustín. Sería, sin embargo, harto discutible ese tema. Es evidente que Agustín ha de ser considerado ante todo como Padre de la Iglesia, y no como genio o

como filósofo de grandes teorías; pero no es lícito decir eso, para luego imponer a Agustín teorías de algún Padre griego, con la disculpa de que estaban en la Tradición, si es que realmente estaban. Precisamente en eso insiste también Turrado, al profundizar en S. Agustín como Padre, como teólogo tradicional, en cuanto cabe.

Turrado, en oposición a otros, que llaman Agustín a Hugo de S. Víctor o a S. Buenaventura, acude a las fuentes y las cita con profusión. No es fácil, pues, desmentirle. Agustín y Agustinismo son cosas diferentes, como todos saben, y es preciso andar con cautela. Turrado, como especialista, plantea y resuelve correctamente los problemas. Hay siempre frente a S. Agustín un recelo difícil de disimular, precisamente a causa del "agustinismo" de un Agustín medieval. Este es un gran mérito del libro de Turrado.

El tema se presta a mil discusiones, y Turrado nos hace ver su postura dialógica. Sin embargo, hace ver asimismo la diferencia entre los que parten de una Antropología, y los que parten de una Cosmología. Eso es precisamente lo que separa a Agustín de casi todos los otros Padres, especialmente los griegos. Por eso es Agustín un hombre moderno, y no griego ni antiguo. Dos apéndices muy importantes, uno sobre la evolución del concepto de la imagen de Dios en Agustín, y otro sobre Lutero como intérprete de Agustín en la doctrina del pecado original, redondean el tema. En su conjunto, Turrado presenta una visión agustiniana de lo que anuncia el tema. Esta visión está tan distante del Neoplatonismo (*Unum in nobis*) como de un cierto escolasticismo cosmológico, para el que el hombre es un continente y Dios un contenido, como un cántaro lleno de agua. Ya Agustín se preguntó: ¿Está Dios en el hombre, o está el hombre en Dios? Y optó por adoptar ambas fórmulas: *etiam sic*. Se trata siempre de un lenguaje humano, es decir, metafórico, analógico y antropomórfico. Lo difícil es mantener un lenguaje científico y cosmológico, al estilo aristotélico. El libro de Turrado es, pues, una contribución magnífica al estudio objetivo del tema, y, además y concretamente, es una visión auténtica del pensamiento agustiniano, difícil de hallar hoy.— L. CILLERUELO.

Kirche im Werden einer Dienstgruppe, Calwer, Stuttgart, 1970, 23 x 15, 258 p.

Se trata de un informe sobre una experiencia religiosa singular. Respondiendo a las exigencias actuales, unos buenos cristianos se reúnen para hacer obra cristiana. Pero el programa exige, ante todo, una idea directriz, una postura y un consentimiento de los que han de formar el equipo. Luego se comprueba que muchos no valen para la tarea, y es preciso despedirlos, para que la obra siga adelante. Los teólogos dan la idea, pero tienen luego que someterse a los ejecutores. Los problemas que esta situación plantea son hoy del mayor interés, ya que pronto habrá que plantearse este problema de un modo universal. Este volumen servirá para reflexionar, para entender los posibles problemas, a los que hay que hacer frente, para calcular si vale o no vale la pena de asociarse. Una información tan detallada y exhaustiva es un tesoro para todos aquellos que hoy están ya pensando lo mismo: "¿Cómo nos organizaremos mañana?" Todo tiene interés, tanto los éxitos, como los fracasos, ya que es estúpido caer siempre en los mismos defectos por falta de información. ¿Qué es un equipo, que vive para los otros, y que tiene sus propios métodos y medios para ser eficaz en esta sociedad industrial de consumo? Libro raro y precioso para todos aquellos que tienen todavía esperanza de socialización religiosa.— L. CILLERUELO.

PLAGNIEUX, J., *S. Grégoire de Nazianze, Théologien*. Editions Franciscaïnes, Paris, 1952, 25 x 16, 472 p.

Libro magistral, auténtico modelo de exposición de un gran Teólogo como lo es S. Gregorio Nacianceno. La importancia del Santo invitaba a multiplicar los estudios concretos sobre temas interesantes, pero lo más importante quedaba siempre sin hacer: una gran Introducción. Quizá no interesan tanto las conclusiones, como las premisas y el método o postura, que un gran autor ha seguido para llegar a tales conclusiones. Tenemos ya aquí la Introducción deseada, que va mucho más allá de S. Gregorio, pues puede servir de Introducción a toda teología. Bastará que citemos algunos títulos de los capítulos: Helenismo y Cristianismo en Gregorio, Fuentes de la Teología, Condición del Teólogo y del Auditorio, objeto de la Teología, Espíritu de la misma, Harmonia de la verdad, Fe y Razón, Influencia de S. Gregorio Nacianceno. 14 apartes tocan puntos del mayor interés, y los índices correspondientes redondean la obra. Se trata siempre de una gran Exposición, y por ende campea la exactitud, sin pretensiones de exhaustividad. La misma exposición obliga a una continua crítica comparativa, no ya sólo con otros autores griegos y latinos, sino también con nuestro modo actual de ver la teología y sus temas. Verdadero libro de oro para el teólogo.— L. CILLERUELO.

S. Buenaventura, *La Triple Voie*. Ed. Franciscaïnes, Paris. 1942, 18 x 11, 208 p.

Se nos ofrece aquí el texto de la Edición de Quaracchi sobre el hermoso tratado de S. Buenaventura *De triplici Via*, en traducción francesa. Es muy importante la Introducción: Este librito de S. Buenaventura corresponde exactamente a los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola en la época moderna. Pero aparece como *Teocentrista*, frente al *Antropocentrismo* de S. Ignacio. Es un librito muy interesante. Se nos da el texto latino, la traducción francesa, y un Comentario escrito por sabios y entendidos. De ese modo, en pocas páginas, el lector puede entrar de lleno en el espíritu de S. Buenaventura.— L. CILLERUELO.

DHONT, R-Ch., *Le Problème de la préparation a la grace. Debuts de l'école franciscaine*, Editions Franciscaïnes, Paris 1946, 25 x 16, 334 p.

El afán de garantizar la gratuidad de la justificación llevó a los protestantes a negar al hombre toda cooperación en la recepción de la fe. El Concilio de Trento estimó que eso era una exageración, y que el concepto de "gracia preveniente y ayudante" respeta al mismo tiempo la gratuidad de la justificación y una aceptación "activa", una auténtica "recepción", por parte del hombre. En este libro magnífico nos ofrece el A. la postura de los primeros Doctores franciscanos frente a ese problema. El A. se lamenta de que su obra quede un poco fragmentaria, por no poder consultar algunos autores de la primitiva escuela franciscana; pero, en realidad, el libro es completo por esa parte: Alejandro de Hales, Eudes Rigauld, Buenaventura, Guillermo de la Mare, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Middleton y Escoto, frente a la Escuela Tomista, son más que suficientes para hacer escuela y fijar una postura, aunque, quizá, otros autores franciscanos pudieran señalar matices de interés. El interés del libro va más allá de su título, ya que nos plantea el problema del "curso" y el problema del "mérito" humano. Aceptado el optimismo agus-

tiniano fundamental, la escuela franciscana propone un "mérito de con-gruo", aunque no se utiliza ese término.— L. CILLERUELO.

BALTHASAR, U. von., *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'Uomo*, Jaca Book, Milan 1970, 24 x 17. 268 p.

El conocido libro de Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, es ofrecido aquí al público italiano. Quien no conozca a fondo la obra constructiva del gran teólogo de Basilea, hallará sus delicias en este libro, que le va presentando en formas sintéticas unas panorámicas inagotables sobre el hombre religioso de hoy. Todos los temas fundamentales y *Quodlibetos* van desfilando ante el lector, presentados por un hombre, a quien hoy consideran todos como el teólogo de mayor cultura religiosa de nuestro tiempo. El libro contiene cuatro partes: la dispersión en el tiempo, la perfectibilidad del hombre, la perfectibilidad de la historia y la síntesis de la palabra. De ese modo, queda iniciada una nueva "teología de la palabra". Quiere señalar Balthasar dos formas tradicionales de titanismo, la Era Constantiniense, en la que el poder político se pone al servicio del Reino de Dios, y que hoy queda desacreditada y descartada, y la Era Técnica, en la que el progreso se vincula al Reino de Dios. El primer titanismo o integrismo es reaccionario y clerical; el segundo es progresista y laico; pero coinciden en su tendencia, de mezclar el reino divino con el reino humano. Lo externo se convierte en símbolo, lo interno se convierte en fuente de energía. La traducción es excelente y la impresión limpia.— L. CILLERUELO.

PANNENBERG, W., *What is Man?*, Fortress Press, Philadelphia, 1970, 19 x 13 150 p.

Pannenberg, discípulo de Bultmann, es hoy bien conocido por haberse opuesto al maestro en defensa de la historia propiamente dicha, y por haber reunido en torno suyo un grupo de colaboradores. El grupo, que al principio logró éxitos resonantes, ha ido decayendo, pero mantiene su postura neta y clara, apoyada en una gran confianza en la historia. En este librito, Pannenberg nos da una visión al mismo tiempo panorámica y sintética de los fundamentos antropológicos de su postura. Como libro de iniciación, no puede ser más interesante ni más sobrio. Ya que todas las disciplinas actuales van a desembocar en la Antropología, o parten ya de la Antropología, es preciso que el teólogo se haga cargo de la situación actual, y se atenga a esta realidad inevitable. Si el hombre se encierra en sí mismo (humanismo total) sólo puede esperar su autoaniquilación. Si se considera abierto a la realidad objetiva, puede ser el representante de Dios en su Creación. El dualismo congénito del hombre halla su solución y su esperanza en Jesucristo, en el cual el individuo se reconcilia con la Sociedad. Quizá el mayor éxito de este librito es ofrecernos el pensamiento amplísimo de su autor en una síntesis fácil y breve. El libro fue publicado en 1962 y reeditado en 1964. La traducción inglesa es muy buena y fluida.— L. CILLERUELO.

HARDON, J.-A., *Gott in den Religionen der Welt*, Rex, Luzern 1967, 23 x 15, 532 p.

Es una presentación clara y sintética de las principales religiones del mundo: Hinduismo, Budismo, Jainismo, Confucianismo, Taoísmo, Zara-

thustrismo, Shintoísmo, Sikhismo, Judaísmo, Cristianismo e Islam. Cumple bien su misión informativa con claridad y objetividad. Como obra de un técnico, sobrepasa la función informativa, y las notas críticas hacen el libro útil aun para los profesores y profesionales de teología, historia y filosofía de la Religión. Por su actualidad, corrige a veces los puntos de vista de los manuales tradicionales. Esto es muy importante, ya que muchas de las religiones mencionadas protestan hoy de haber sido tergiversadas, mal interpretadas o deficientemente presentadas. También es muy interesante el estudio de las confesiones cristianas, incluidos los "viejos católicos", a la luz de los documentos conciliares y postconciliares. Esta actualización es de la mayor importancia hoy; es preciso hacer frente a un nuevo modo de enfocar el estudio de las religiones. La buena mano en la exposición, y la limpieza y claridad de estilo, hacen un libro que se lee con deleite. Excelente presentación editorial.— L. CILLERUELO.

HAUG, M., *Christsein ohne Kirche?*

METZ, W., *Kirche und Religion in den Illustrierten.*

HENGEL, M., *Gewalt und Gewaltlosigkeit*, Calwer, Stuttgart 1971.

Los *Calwer Hefte* o Cuadernos de Calwer, continúan su marcha ininterrumpida. Cada año aparecen de 6 a 10 Cuadernos, que significan la regularidad de una Revista. Pero tiene la ventaja de enfocar en cada cuaderno un tema de actualidad, presentado por un técnico en la materia. Estos tres cuadernos que aquí presentamos, son una hermosa muestra de la utilidad de este método. ¿Es que se puede ser cristiano sin pertenecer a una Iglesia? ¿Qué significa entonces Iglesia, libertad humana, gracia, comunidad de fe, servicio? ¿Pero, dónde está la auténtica Iglesia? El segundo cuaderno nos plantea el problema de la nueva situación en una época de masificación. ¿Por qué los cristianos no se dan cuenta del tremendo Decreto del Vaticano II sobre los Medios de comunicación? Basta ver un par de Kioscos en una gran ciudad, para darse cuenta de que los cristianos viven en la luna. ¿Por qué no se adaptan al mundo moderno y lo salvan? El tercer cuaderno se enfrenta con una "teología política en el N. T." ¿Es posible? No basta utilizar el tópico de la "era constantiniana": es preciso saber de qué se trata, y cómo puede resolverse el problema. Los cuadernos son sencillos populares, pero escritos por entendidos, y con un aval crítico suficiente.— L. CILLERUELO.

BENKO, St., *Protestanten, Katholiken und Maria*, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1972, 23 x 15, 136 p.

Se trata de un problema especialmente delicado. La Mariología Católica había tomado tales vueltos de independencia, que el Vaticano II se vio forzado a reducirla a ser teología y no proyección sentimental. Tal firmeza ha logrado ya dos éxitos: construir una Mariología en serio e interesar en ella a los teólogos protestantes. Así la Mariología no es ya un problema de guerra, sino un suave problema de discusiones sensatas y religiosas. Y quizá sea Benko el autor protestante que mejor haya presentado la Mariología Católica, manteniéndose siempre en el terreno bíblico y teológico. Bastará mencionar los títulos de los capítulos del libro que aquí presentamos: María en el N. T., Dogmas católico-romanos sobre María, Tesis marianas (Corredentora, Mediadora, Dispensadora Universal, Reina del Cielo, Tipo de la Iglesia, Relación con Cristo, Vaticano II, Figura de la Iglesia. La Kenosis como tema de una nueva Mariología). Se

añade, además un excelente capítulo informativo sobre la Josefología. El libro abre nuevos horizontes a los protestantes y obliga a los católicos a mantenerse sobrios y dignos. De este modo se fomenta un ecumenismo saludable, sin perjudicar en lo más mínimo a la gloria de María, antes bien, abriendo nuevos horizontes de gloria.— L. CILLERUELO.

RAHNER, K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg 1971, 18 x 11 192 p.

En este librito había pretendido Rahner oponerse a la visión estrecha de los científicos, que reducen al hombre a datos científicos y sociológicos. Por el contrario, el hombre es un "oyente", alguien que escucha una palabra interior, una palabra de Dios en la Biblia y una Palabra que se hizo carne en Jesucristo. J.- B. Mez nos presenta hoy remozado y puesto al día este libro, que se publicó en 1963. El libro era ya interesante por su carácter existencialista en el problema de la "vocación" y por la preponderancia que cobra cada día el tema antropológico. Pero tal como se presenta ahora cobra un nuevo valor ecuménico, ya que todas las confesiones se van acercando cada día más a la Palabra de Dios y allí se encontrarán al fin. K. Rahner va siempre a las raíces. Por ende, nadie lee sus libros sin manifiesto beneficio.— L. CILLERUELO.

SCHMIDT, Ch - D., *Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit?*, O. Lembeck, Frankfurt, 1972, 20 x 13, 88 p.

Este librito nos presenta la ideología y escatología de los Adventistas del día Séptimo, que constituyen una Confesión activa, misionera y diaconal. Sin embargo, los problemas tocados afectan a todos los cristianos. En efecto, mientras el sistema "apocalíptico" está hoy desacreditado por su fanatismo, queda en pie el problema de la Escatología que el Adventismo cultiva y ofrece continuamente a la consideración de todos los cristianos. Esto tiene hoy más interés, pues todas las confesiones cristianas intensifican el carácter escatológico de su postura cristiana frente a un mundo, que nunca coincide con la Iglesia.— L. CILLERUELO.

Gottesreich und Menschenreich. Pustet, Regensburg 1971, 19 x 11, 148 p.

En este librito se recogen cinco Ensayos o Ponencias que la Academia Evangélica y la Academia Católica presentaron en Munich, abril de 1970, en un Congreso. Se trataba de relacionar la Historia con la Actualidad, dentro del interés que los amigos de Pannenberg han despertado. Por eso, el Editor añade el subtítulo: "Tensión entre la Historia y la Actualidad"

Los autores son todos conocidos: Klein, Iserlob, Pannenberg, Metz y Hertz. El tema general es la realización de un Reino de Dios en la tierra; pero ese tema lleva consigo las acostumbradas discusiones sobre Iglesia, Autoridad, Libertad, Teología Política, Escatología y Utopía. Los estudios son sintéticos, con ligeras anotaciones críticas esenciales. Es una magnífica información y orientación sobre ese tema candente.— L. CILLERUELO.

GREINACHER N. - RISSE, H. T., *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Grünewald, Mainz 1966, 21 x 14, 512 p.

Cada día es más claro que el entrar en una nueva Era significa "em-

pezar". Al principio se aprecian sólo las "reformas" centrales, pero poco a poco la mirada se tiende hacia los detalles y centros peculiares. Las preguntas críticas se acumulan: ¿Está realizando el Catolicismo la esperanza que se depositaba en él? ¿Ha reconocido los signos de los tiempos, y aprovechado esta su oportunidad? ¿Han sido útiles las experiencias de estos últimos veinte años, en que el Concilio nos urgía a ensayar? En esta situación el "Balance" es muy interesante. Son 19 estudios concretos. La primera Parte se dedica a "La Iglesia y sus Instituciones". La Segunda se dedica a los "Católicos, como miembros de la Sociedad". Y la Tercera queda a cargo de K. Rahner, para plantear una "Mirada al futuro". Quizá algún lector, al leer esta última Parte se diga: "K. Rahner no es capaz de decir lo que yo cenaré mañana; ergo, todo este aparato crítico y científico es inútil". Los hombres sensatos, preocupados por el problema real, acogerán este libro con agradecimiento y sin desahogos inútiles. Son 19 estudios, elaborados por 19 hombres técnicos, honrados, sabios. Se trata de Alemania. Pero el argumento es universal: lo que vale para Alemania, vale para el mundo entero.— L. CILLERUELO.

DIERKES, K - M., *Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied.*

HUGHES, J - J., *Absolut, Null und Nichtig.*

PUETS, A., *Interkommunion und Einheit. Documente aus England.* Paulinus, Trier 1969, 1970 y 1971, 21 x 14; 346, 432 y 314 p.

El Instituto Anglicano de la Abadía Benedictina de S. Matias, de Tréveris, nos ofrece esta hermosa Colección de Estudios en tres volúmenes. En el primero se sigue la norma: *regula orandi est regula credendi*. Se examina el gran tesoro de himnos anglicanos para penetrar en el alma piadosa y singular de Inglaterra, tanto dentro de la tradición católica como protestante. El tono del libro es ecuménico, no polémico.

En el segundo volumen se estudia el espinoso problema de la Jerarquía anglicana, especialmente en su origen y en la revisión de 1896. El A. atiende al problema histórico, y construye un libro del mayor interés. En cuanto al problema jurídico, que pertenece a las autoridades, hace ver hasta qué punto las distinciones jurídicas dependen de circunstancias históricas. El volumen se lee con el interés de una gran novela.

El tercer volumen nos presenta el problema actual del Anglicanismo. El carácter isleño de Inglaterra y la historia de la misma, han contribuido a dar al cristianismo inglés un acusado carácter nacionalista, libre y práctico. Esto es importante en este momento de ecumenismo, ya que los ingleses mantienen su lema: "la unidad comienza en casa" "*Unity begins at Home*". Así se nos ofrece una documentación copiosa y fehaciente sobre el ecumenismo actual y sobre el problema de la Intercomunió n concretamente.

Dado el carácter preferentemente histórico y documental de los tres volúmenes, sirven para todo el mundo. Como no es frecuente hallar una información fehaciente y garantizada acerca de la Iglesia de Inglaterra, estos tres volúmenes cumplen una función necesaria.— L. CILLERUELO

ASTIUS, Fr., *Lexicon Platonicum, sive vocum platoniarum Index*, 3 vols., Burt Franklin, New York 1969. 22 x 14; 880, 502, 594 p.

El *Lexicon Platónico* fue publicado por vez primera en 1835. A nadie

se le oculta la inmensa utilidad del Diccionario, teniendo en cuenta la importancia de Platón y la dificultad de hallar los pasajes apropiados a cada tema, los lugares paralelos, la diferencia de tiempo o de obra, y además la ayuda que ofrecen los escritos supuestos de Platón. Astius se abstiene de comentarios y críticas, para no exagerar la extensión del Diccionario. Lo ha reducido al minimum, a una suerte de Concordancias; pero las concordancias suponen ya estudios críticos, y se hacen sobre una edición crítica de Platón.

Cualquiera que haya trabajado en los temas platónicos sabe muy bien la utilidad elemental de este Diccionario. Es de absoluta necesidad para toda Biblioteca bien hecha, para todos los especialistas, filósofos, teólogos, eruditos, pensadores y críticos de la cultura.

Felicitemos, pues, a Burt Franklin por este esfuerzo de reeditarnos un libro imposible de encontrar hoy, poniendo a nuestra disposición lo que en realidad es un *Thesaurus*, un tesoro de cultura y de trabajo.— L. CILLERUELO

SUSONE, E., *Opere Spirituali*, Ed. Paoline, 1971, 19 x 13, 1044 p.

El año 1966 se celebró el Centenario VI de la muerte del B. Enrique Susón. Con este motivo, se ideó una traducción al italiano de las obras espirituales del Beato, una edición completa, que superara las ediciones anticuadas y parciales. Se publican, así, la Autobiografía, el Libro de la Eterna Sabiduría, el Libro de la Verdad, y el Libro de las Epístolas. El P. Blasio nos ofrece además una serie de escritos discutidos, cuya autenticidad él defiende: Gran Libro de las Epístolas, Gran Libro de los Sermones, Libro del Amor, Libro de las Nueve Rocas, Reloj de la Sabiduría. Contiene además, un Índice de materias, fácil de consultar.

La importancia del B. Susón colocado entre Eckkart y Taulero, pero reconocido ya por la Iglesia, es hoy apreciada por todos. El gran poeta y el hombre de una sinceridad cordial nos enfrenta con una situación sorprendente, pero realísima. La traducción se ha hecho sobre la edición crítica de Bihlmeyer (Stuttgart, 1907, reedición anastática en 1961). La traducción técnica de los términos más importantes se ha hecho también críticamente siguiendo a Bihlmeyer; creemos que es exacta y fluida. En suma, Ediciones Paulinas prestan un buen servicio a la espiritualidad de lengua italiana.— L. CILLERUELO

JÜNGEL, E., *Tod*, Kreuz, Stuttgart, 1971, 19 x 11, 176 p.

Después del Existencialismo, todo gran autor se enfrenta con el problema de la Muerte, para aquilatar el sentido de la vida. Jüngel analiza los puntos de vista de la medicina, filosofía y sociología, para concluir que el llamado "enigma" de la muerte, es sólo el "misterio" de la muerte. Es necesaria la fe para comprenderlo, ya que la Cruz de Cristo ha sido la victoria sobre la muerte, "la muerte de la muerte". El A. es profesor de Teología Sistemática de Tubinga. Profundiza todo lo posible el misterio de la muerte, desarraigando toda concepción fatal o ilusoria de la misma. No se trata de soñar la Inmortalidad, sino de afirmar que la persona humana, mortal y perecedera, está escondida en Dios, y no puede perderse en Dios. El A. conoce bien la literatura moderna sobre el tema, como aparece en los diferentes capítulos: la propia muerte, la muerte de los otros, muerte de Sócrates, muerte del pecador, muerte de Cristo, muerte de la muerte. Es párroco de la Iglesia Evangélica, y coloca la postura de Cullmann en nuestra actual situación. Es un hermoso libro para poner de relieve el tema ante la consideración de un cristiano.— L. CILLERUELO.

HEGEL, Fr., *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*. Laterza, Bari, 1970
18 x 11, 262 p.

Este librito es el conocido curso de Hegel de 1829. El pretendía desarrollar más tarde esas 16 lecciones, pero no pudo hacerlo. Eso ha valido al volumen el que sea considerado como obra aparte, índice muy bueno para comprender el pensamiento inmenso y laborioso de Hegel. La postura de Hegel es conocida: desde su infancia hasta su muerte se preocupó de las pruebas de la existencia de Dios. Estima que, en su forma, son discutibles; pero en el fondo todas parten de un elemento indiscutible, que es el mismo corazón y cerebro del hombre. El texto adoptado por la edición italiana es el de Lasson y se añaden en apéndice los apuntes de Werner. Comparando esta traducción italiana con la de otras naciones, es mucho mejor la italiana. Ha tenido en cuenta todos los estudios modernos, y nos ofrece un texto magnífico y crítico, casi necesario para estudios científicos.— L. CILLERUELO

MÜLLER, G., *Ursprung und Aufbruch. Theologische Information für die Gemeinde*. Calwer, Stuttgart 1971, 22 x 14, 204 p.

La actual situación de las comunidades cristianas es crítica. Unos pretenden rechazar todo lo nuevo, vivir en un anacronismo, olvidando que Dios se atribuye la novedad: "he aquí que yo lo hago todo nuevo". Otros pretenden vivir de novedades, que en realidad son recaídas en el hombre viejo. Crece la tensión entre los letrados y los iletrados; crece también entre los sabios y los seudosabios. Esta situación llevó al A. a publicar un libro que obtuvo un éxito manifiesto (*Botschaft und Situation*, Mensaje y Situación). El éxito le ha animado a completar su mensaje en este otro volumen de informaciones. Este segundo volumen añade, al fin de cada capítulo, una serie de preguntas didácticas, y nos ofrece unos cuantos libros de consulta para poder ampliar, discutir y verificar la doctrina. Esto es muy bueno; obliga a los sabios a mantenerse dentro de la comunidad eclesial y dentro de la realidad tradicional. Los temas son todos interesantes, pero se centran en la fe, y en los problemas que la misma fe plantea a la realidad terrestre y actual. Puesto que no rehuye los puntos más delicados del Credo, ni los temas actuales (la ciencia, el mal, la herencia, el mérito personal, la sexualidad, la norma, etc.) y, por otra parte, trata los temas con claridad didáctica, es un libro que merece un estudio sincero.— L. CILLERUELO

MANFREDINI, T., *L' Estética religiosa in S. Agostino*. Zanichelli, Bologna 1969, 21 x 15, 160 p.

Este tema es siempre sugestivo, y son ya muchos los ensayos que se han hecho sobre él. Ya no se trata de mayor o menor erudición, sino únicamente de plantear y resolver bien el problema de los fundamentos de la Estética en S. Agustín. Ante todo, conviene preguntar ¿Es la belleza un valor? Parece que la Autora lo concede fácilmente. Pero entonces hay que colocarse en un punto de vista antropológico en un *quoad nos*. Tiene, pues, mucha razón Tina, al declarar: "la determinación axiológica, que interesa a Agustín más que las otras, es la de la verdad, entendida no gnoseológica, sino ontológicamente" (p. 11). Pero entonces, no vemos un método fácil, sino un método ambiguo. Se comienza afirmando que la belleza es un "atributo" divino; se desvirtúa el sentido para reducirlo a "racionalidad"; se plantea el problema de la evolución interna del pensa-

miento agustiniano; se vuelve ahora sobre la concepción instrumental del "sentir", etc. ¿No hubiera sido más sencillo, natural y lógico plantear el problema de la belleza como "problema de valor" y continuar luego estudiándolo como debe estudiarse cualquier valor, es decir, como "fenómeno estético"? Nos parece, pues, que Tina ha logrado mejorar las posiciones y hacer avanzar el problema. Pero no ha conseguido aún una "Estética". Casi sin darse cuenta de ello, vuelve a resbalar hacia la Ontología, hacia la Lógica, hacia el Escolasticismo, mostrando así que, no le interesa el fenómeno estético, sino el fenómeno teológico, filosófico, u ontológico de la belleza. De este modo, recurre a las *Retractationes* y al *De Trinitate*, en lugar de analizar y meditar largamente el *De Musica*, aunque este libro sea luego completado con textos religiosos, teológicos y filosóficos. Se llega a la conclusión de que para buscar una estética agustiniana es preciso llegar hasta S. Buenaventura. Y no se advierte que la "estética agustiniana de S. Buenaventura" no es estética ni es agustiniana, sino sólo "mística franciscana", iluminada con teologías agustinianas. No se podía esperar otra cosa, cuando se declara taxativamente: "verdad, belleza y bondad son calificaciones supremas del Ser; constituyen los trascendentales, etc" (p. 89). ¿Cómo podrá hacerse una Estética, si la belleza es, no un valor irreductible, sino sólo un trascendental del ser? La Estética no existe: es un mero capítulo de la Ontología. De este modo, el libro de Tina, a pesar de sus grandes valores, entra a engrosar el número de los ensayos fracasados por ese empeño espiritualista, religioso, filosófico, teológico, que suele atribuirse a Agustín. Todos somos víctimas del pretendido "platonismo de Agustín". Por eso, muchos se desaniman, y abandonan el estudio del gran genio africano.— L. CILLERUELO

GLASER K., *Der Spielraum des Glaubens. Orientierungen zur Wiederentdeckung der Transzendenz in der säkularen Gesellschaft.* Calwer, Stuttgart 1971, 19 x 12, 108 p.

¿Trascendencia? "El tañido de la campana, nos dice el ruso Solschenyzin, nos impide convertirnos en cuadrúpedos". El tema es muy profundo y este librito que aquí presentamos no tiene la pretensión de agotarlo. Pero es sintético, vivo, incisivo, y se lee con deleite. Es como una hermosa flor de nuestra actual cultura, dentro del campo cristiano. Y nos hace ver que, por muy desgraciado que sea un cristiano, tiene al fin y al cabo la luz, mientras los demás gritan en las tinieblas, con razón o sin ella. Unos pequeños textos bíblicos bastan al A. para ofrecernos un puñado de reflexiones brillantes y entusiastas.— L. CILLERUELO

COUTURIER, M.-A., *Die Freiheit des Christen. Gespräche mit Braque-Matisse-Picasso.* Grünewald, Mainz 1964, 19 x 12, 204 p.

Presentamos la traducción alemana del conocido libro de Couturier *Se garder libre*, Mantenerse libre. Es una suerte de Diario cultural y religioso del célebre dominico, redactor de la Revista *Art Sacré*, que nos ha conservado algunos detalles reveladores de Matisse, Picasso y de los mejores artistas franceses. Se lee con tanta delicia en alemán como en francés. Es un libro que completa las narraciones oficiales de la Escuela de París, y del alma artística de los artistas: una preciosidad.— L. CILLERUELO

SCHINLE, G., *Christus-Begegnung*. Ars Sacra, München, 1971, 18 x 12, 192 p.

Meditaciones sobre textos del Ev. de S. Mateo. Su característica es el encuentro personal con el Señor. La oración ha de significar la unión con el Señor para comprender bien la vida y la doctrina de Cristo. Cuando una persona se llena de Cristo es cuando su oración es realmente un acto de servicio a la Iglesia y al Mundo.— L. CILLERUELO

OTT, H., *Gott. Kreuz*, Stuttgart 1971, 19 x 11, 174 p.

Dios, en sentido moderno, significa siempre Persona. Sólo así se plantea bien el problema de Dios. Ese planteamiento, sin embargo, implica todas las dificultades posibles, y Otto trata de superarlas frente a los teólogos y ateos que admiten polémica, y dentro del polígono representado esquemáticamente por Bonhoeffer, Buber y Rahner. La exposición es clara y sintética pero actual, es decir, plantea el problema de Dios con actualidad, sin supercherías ni escolasticismos, sino pura y sencillamente como problema fundamental del hombre y especialmente del cristiano. Las "nuevas teologías" han despejado el horizonte teológico; pero ahora es preciso avanzar por esos caminos dudosos que se nos abren. Es un bonito libro fundamental para orientarse bien en el llamado "problema de Dios".— L. CILLERUELO

NOLLER, G. (Ed.), *Heidegger und die Theologie*. Beginn und Fortgang der Diskussion. Chr. Kaiser, München 1967, 21 x 14 344 p.

Este volumen es el número 38 de la hermosa colección *Theologische Bücherei*, que nos va reimprimiendo los textos y documentos, difíciles de hallar hoy. Y se dedica al "hecho" Heidegger. Este gran filósofo no es un problema, sino un "hecho", como Platón o como Hegel; y la influencia que ha ejercido sobre los cristianos merece una seria consideración. Han pasado 40 años desde la publicación de *Sein und Zeit* y hoy es maravilloso ver cómo los cristianos de hace cuarenta años se enfrentaron con Heidegger y dieron sus puntos de vista. Estos cristianos eran Bultmann, Heim, Löwith, Brunner, Fuchs, Link, Barth, Luck, Franz, Noller, Jonas, es decir, las estrellas de nuestro cielo teológico actual, al menos en el campo protestante. El volumen es de un enorme interés. Hay todavía muchos que están esperando que el "existencialismo" sea una moda, y pase como una moda: les duele tener que ser hombres y preferirían ser "objetos"; quisieran hacerse la ilusión de que el existencialismo ha pasado como la moda, y ya no tienen que preocuparse, y pueden seguir siendo "objetos". Por desgracia, no es así. Este volumen demuestra que las tesis del Existencialismo pueden pasar, pero el existencialismo como tal nunca puede pasar, ya que se identifica con el Cristianismo y con la "realidad". Aunque es hermoso soñar, es más hermoso vivir.— L. CILLERUELO.

NIEMOELLER, W., *Wort und Tat im Kirchenkampf*. Chr. Kaiser, München. 1969, 21 x 14 404 p.

La Colección *Theologische Bücherei* nos ofrece ahora un volumen dedicado a Niemöller. Le tocó vivir en el régimen de Hitler se vio obligado a padecer persecución, y por ende difamación, calumnia y mentira; pe-

ro él luchaba por Cristo y por la Iglesia, no para triunfar personalmente. Es natural que este volumen se lea hoy con emoción y entusiasmo, como las actas de los mártires antiguos. El Nacionalsocialismo tenía siempre un argumento en la punta de la lengua: "eso es sabotaje". Era el medio infame y diabólico para destruir al hombre honrado. Cuando todo ha pasado, y hoy podemos ver sin pasión quién era cada uno de los contrincantes, nos asombramos. Pero como la historia sigue, conviene que cada cual aprenda a orientarse y a juzgar, no al estilo del Nacionalsocialismo, que todavía tiene tantos partidarios, sino al estilo cristiano, que siempre tiene pocos partidarios. La lucha de Niemöeller tiene un alto interés simbólico. Por eso la reproducción de sus estudios y polémicas levanta el ánimo de los cristianos.— L. CILLERUELO.

SCHLATTER, A., *Zur Theologie des N. T. und zur Dogmatik. Kleine Schriften*. Chr. Kaiser, München 1969, 21 x 14, 272 p.

Esta estupenda Colección (Theologische Bücherei) continúa reimprimiendo y ofreciéndonos los documentos más importantes de la actual renovación del mundo religioso. En este volumen le toca la vez a Adolfo Schlatter. Como es obvio, se nos ofrece la biografía espiritual de Schlatter, y se recogen luego los artículos y estudios esparcidos, que hoy ya nadie puede encontrar. Puesto que las Obras de Schlatter han sido publicadas con honor, este volumen completa la información y es un índice de crítica para estudiar a Schlatter. Son artículos y estudios de menor categoría, pero con frecuencia "esenciales" para comprender a un autor.— L. CILLERUELO.

SEVILLA, P-C., *God as Person in the Writings of M. Buber*. Loyola House of Studies, Manila, 1970, 23 x 15, 170 p.

Martin Buber es uno de los iniciadores del "Contacto personal", que ha contribuido a presentar la "persona" como la principal categoría del pensamiento actual. El A. ha dedicado su Tesis Doctoral a reunir, sintetizar y juzgar la serie de textos en que Buber fue presentando su preocupación personalista, para aplicarla a Dios. Presta así el A. un excelente servicio a toda una generación de teólogos, filósofos, artistas y literatos que ha sufrido el impacto del personalismo de M. Buber. El articulado de los capítulos es correcto. Se parte del proceso del conocimiento (I) para situar las relaciones con la persona (II), para estudiar a Dios como persona (III), especialmente en la Biblia (IV). Una serie de Reflexiones y comentarios (V) nos dibujan mejor la personalidad de M. Buber y su importancia para la sociedad actual.— L. CILLERUELO.

De JONG, J. M., *Die Zukunft hat Vorrang. Ueber den Glauben im technokratischen Zeitalter*. Ch. Kaiser, München 1972, 20'5 x 12 77 p.

De Jong fue un teólogo holandés, muy poco conocido fuera de su patria. Al morir en 1968, sus amigos recogieron en un volumen algunos de sus escritos. De este volumen están tomados los seis artículos que se ofrecen en su versión alemana en el libro que presentamos y que están comentados por K.-P. Jörns. La obra del teólogo holandés está orientada hacia el futuro: ¿cómo puede la teología y la Iglesia cooperar a las soluciones del futuro? Notamos la presencia de un trabajo sobre Teología y Ciber-

nética, a cuyo tema fue uno de los primeros que dedicó su atención.— L. MIELGO.

STURM W., *Religionsunterricht gestern, heute, morgen*. Calwer, Stuttgart. 1971, 22 x 14, 268 p.

La enseñanza pedagógica de la Religión fue siempre difícil. Pero hoy lo es más, ante los ataques y puntos de discusión de la Crítica. Es necesario pues un mayor acopio de elementos para hacer frente a la situación. En este libro el A. nos hace ver la historia de esa "asignatura", necesaria para poder plantear y resolver el problema actual. Es una tesis Doctoral, y viene aderezada con el método y la bibliografía, propios de estas tesis. Pero no se trata sólo de un estudio pedagógico, sociológico o histórico, sino también filosófico y teológico. Es pues una introducción completa a la Pedagógica Religiosa actual. Tanto desde el punto de vista expositivo, como crítico, el libro nos parece perfecto. Y la relación entre Iglesia y escuela, o también entre Iglesia y teología da a la Pedagogía religiosa una dignidad y una altura magnífica, que ennoblecen esa dura profesión de "Profesor de Religión".—L. CILLERUELO.

LERLE, E., *Die Einleitung der Predigt Eine homiletische Untersuchung*. Calwer, Stuttgart. 1971, 22 x 15, 60 p.

Esta investigación sobre la Homilética forma parte de una serie de trabajos anteriores sobre el mismo tema. La Homilética necesita hoy que los predicadores reciban una preparación, un método, un contacto continuo con su comunidad eclesial, a fin de que la predicación sea digna y eficaz. El A. nos ofrece en este pequeño volumen una inestimable contribución, al mismo tiempo teórica y práctica, a la homilética de hoy.— L. CILLERUELO.

VERDUIN, L., *Somewhat less than God: the biblical View of Man*. W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1970, 22 x 14, 168 p.

El primado de la Antropología actual obliga a revisar todos los temas escolásticos, y ante todo el mismo tema de la Antropología fundamental. El A. busca en este libro una revisión de los textos bíblicos, no para hacer exégesis científica, sino, más bien sintética y teológica. El hombre es el mayor problema del hombre, y todo hombre necesita ayuda para comprender su problema honestamente. La Biblia se interesa tanto por el hombre que, en realidad, es también el hombre tema preferente de la Biblia. El hombre, como criatura de Dios y como imagen de Dios, un poco menor que los *Elohim*, es la base de toda doctrina religiosa judía o cristiana. Pero el A., al presentar cómo ve la Biblia al hombre, nos ayuda con su información psicológica, sociológica, racial, antropológica, etc. La Biblia es para el hombre, y todo recibirá luz con la exposición viva de este libro. Verduin es calvinista, pastor de la iglesia reformada. Ha estudiado la historia de los reformadores y pre-reformadores, y en su situación "americana" siente con mayor profundidad la necesidad de firmeza en las ideas antropológicas.—L. CILLERUELO.

Teología de la Renovación. Sígueme, Salamanca 1972, 18'5 x 12, 341 p.

"Teología de la renovación", que más bien es renovación de la Teo-

logía, es un libro que hace pensar y que abre nuevos horizontes. En ello radica su enorme valor intrínseco. Todos conocemos la extinción lánguida de la Teología tradicional, de la que Schillebeeckx afirma que "no ofrece claramente una respuesta válida a las preguntas que hacen hoy sobre Dios la mayoría de los hombres, y puede parecer incluso que no proporciona ninguna contribución material a la plena autocomprensión del hombre moderno, en este mundo y en la historia de la humanidad" (pág. 71). La impotencia de la Teología tradicional para dar respuesta a los problemas del hombre actual, las múltiples variantes en la imagen del hombre y del mundo, que han repercutido en la misma imagen de Dios, han hecho que los teólogos de primera línea busquen nuevos caminos, a fin de que la teología siga encarnando un mensaje para el hombre actual. Teología de la renovación es fruto de esta inquietud. "Brillantes teólogos de toda procedencia geográfica disertan sobre cada uno de los aspectos de la renovación teológica, filosófica y apostólica que actualmente adquiere una gran pujanza en la Iglesia. Sus reflexiones evidencian una conciencia uniforme de las nuevas dimensiones, la nueva densidad, las sorprendentes e inexploradas posibilidades que se abren a la Teología, así como los peligros de eventuales lagunas con que tropieza a cada paso". (Introd. pág. 10).

Naturalmente que en artículos reducidos, porque esto es el libro, no se pueden dar soluciones perfectamente delimitadas. Con todo, en estas páginas encontramos datos preciosos, líneas maestras que hacen revivir una auténtica inquietud teológica. La Teología no está anquilosada. Todo lo contrario. Tiene una enorme vitalidad y está llamada a dar al hombre de hoy una dimensión que nunca debe olvidar.

"Teología de la renovación" es un libro precioso, cargado de ideas, que nos hace ver hasta qué punto debemos despojarnos de nuestros esquemas mentales ya trasnochados y conexas con la problemática de un mundo que, a impulsos de una evolución ascendente, marcha hacia su última perfección.—B DOMÍNGUEZ.

BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*. Ariel, Barcelona 1971, 22 x 14, 221 p.

Varias veces hemos presentado diversas obras de Bonhoeffer en nuestra Revista. Últimamente (IV, 1969, 175-17), sus obras completas. Ediciones Ariel, que ya ha publicado del mismo autor la obra "Resistencia y Sumisión", recoge en este volumen tres estudios del teólogo alemán: *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, *Creación y Caída* y finalmente, *Tentación*. La primera obra es un curso sobre Cristología dado por el autor 1933 en Berlín. La obra se ha reconstruido a través de los apuntes, recogidos por los alumnos. *Creación y Caída* es una obra de exégesis de Gén. 1-3, pero de una exégesis espiritual, que resulta un tanto extraña a nosotros. Esta obra es también de la misma época y tiene la peculiaridad de haber sido entregada a la imprenta por el mismo autor. *Tentación* es un curso de meditaciones dadas a sus discípulos en las críticas horas del año 1938. La traducción está muy bien hecha.— C. MIELGO.

DUGGAN, W. J., *Myth and Christian Bellef*. Fides Publishers, Notre Dame (Indiana) 1971, 20 x 13'5, VIII-141 p.

Partiendo de que la fe es una búsqueda, el autor intenta ensayar una nueva expresión de los misterios cristianos, acomodada a nuestro tiempo.

La ciencia, el progreso de la exégesis bíblica que constata las limitaciones históricas de las formulaciones de la fe, han hecho posible este nuevo repensamiento, que es absolutamente necesario. Es indudable que muchas de las verdades, hoy aceptadas por los cristianos han sido formuladas en un lenguaje mítico o simbólico: origen del mundo, del hombre, el pecado original, la descripción de la ultratumba. Con frecuencia este lenguaje simbólico se ha historicado, se ha entendido como lenguaje que describe hechos reales. Hoy esto ya no es posible. De ahí el ensayo de reformular los misterios de la fe. El libro es sencillo, escrito en un lenguaje que todos pueden entender. Al final de cada capítulo, se añaden diversas preguntas que pueden servir para discusiones en grupos. Nos parece que en algunos puntos (por ejemplo, en la eternidad de la muerte bíblica) el autor es demasiado expeditivo. Es un reparo digno de notarse.—C. MIELGO.

GEMMA, A., *Sorella nostra e madre di Dio*. Edizioni Paoline, Catania, 1971, 11'5 x 17'5 295 p.

El subtítulo del libro "Magistero mariano di Paolo VI" indica con claridad su contenido. En él ha recogido el sacerdote Andrea Gemma cuanto el Papa ha enseñado sobre la Virgen María. Enseñanza abundante, variada, cálida, sistematizada en diez apartados: La Virgen María después del Concilio, Una hermana nuestra, Su vida y ejemplos, Sus privilegios, gloria e intercesión. Los títulos más bellos, Madre de la Iglesia, Madre de los sacerdotes y de las almas consagradas, El culto de María, El rosario, Oraciones a María. Un auténtico "breviario mariano según Pablo VI", una suma popular de teología mariana, expuesta con lenguaje ágil, moderno, atractivo. El libro refresca en todos la memoria y comprensión de María, esa obra de arte del Creador, la cual, aún encontrándose tan por encima de nosotros como Madre de Dios, está a nuestro lado como madre también y hermana nuestra.—H. ANDRES.

GIBSON, A., *La fe del ateo*. Sal Terrae, Santander 1971, 241 p.

El presente libro, si hubiera sido publicado hace unos años, hubiera constituido un gran escándalo. Su mismo título explica lo que es el libro: "La fe del ateo". Porque, como diría el prof. Flórez en frase feliz, "la fe no muere, la fe se cambia". ¿En qué consiste este cambio? Gibson examinando el pensamiento de autores como J. P. Sartre, H. Miller, A. Camus, Lenin, G. Weiler, L. Dewart, etc., terminará su estupenda obra con el capítulo dedicado a la "fe en Dios". En él recoge las disyuntivas planteadas por los autores cuyo pensamiento analiza, les da un amplio margen de esperanza incunstrándoles en un Dios Redentor y esas realidades inútiles, absurdas, fracasadas y suprahominidas adquieren sentido en la historia de salvación que respeta la autonomía terrena. "Ni telismo del tipo supratrascendental, ni ateísmo del tipo restrictivo y presuntuoso salvará la tierra; sólo la nueva visión... puede lograr la contribución requerida de la humanidad a la santificación que ahora se nos ofrece" dice el autor. El mensaje es claro: nos amamos mutuamente o perecemos. En conclusión tenemos que afirmar que "La fe del ateo" constituye una gran obra y un gran esfuerzo para comprender a todos los hombres y dialogar con ellos.—C. MORAN.

RAHNER, K. — HÄRING, B., *Palabra en el mundo*, Sigueme, Salamanca 1972, 21 x 13'5 355 p.

La encadenación de la palabra de Dios que venía sufriendose por elementos extraños a la misma, aunque necesarios dada la encarnación de la misma en el proceso cultural e histórico, va quedando superada con la conciencia que el cristiano de nuestro mundo va tomando de la misma y sus condicionamientos. Es este libro una compilación de artículos dedicados a conmemorar la personalidad de uno de los principales promotores de esta renovación de la predicación: Víctor Schurr. Bajo la experta dirección de Rahner y Häring ha sido llevado a cabo tratando temas tan básicos como fundamentados en una teología que para ser tal, trata de ser fiel tanto al dato revelado en una historia como al hombre que ha de plastificar en su vida la misma Palabra. A su vez temas de metodología, catequética, pedagogía integran la obra siempre con la proyección misional como algo esencial a la predicación. Estudio que puede servir a muchos anunciadores del mensaje que buscan nuevas perspectivas, orientaciones y métodos en la práctica pastoral. Imprescindible en las bibliotecas de sacerdotes encargados directamente en la cura de almas.—C. MORAN.

Moral y Derecho

MAUSBACH, J. — ERMECKE, G., *Teología moral católica*, Eunsa,
I, Navarra 1971, 22 x 15, 476 p.
II, Navarra 1971, 22 x 15, 538 p.

Nuestra felicitación a esta versión realizada por las Ediciones de la Universidad de Navarra. Responde perfectamente a lo que creemos su mentalidad, y por otra parte merece la pena poner al alcance de los católicos españoles un manual de moral cristiana que tan bien sabe ambientarla. Creo que puede ser muy constructiva su lectura si el lector sabe fijarse en esos principios entitativos de los que dimana nuestra actividad moral. Así podrá llegar a convencerse que la vivencia cristiana no es algo impuesto desde fuera como por un señor "feudal" sino que responde al desarrollo de nuestras más íntimas y naturales inclinaciones. Su afinada precisión de términos agrada considerablemente a los lectores en estos momentos de un abuso de términos difusos y ambiguos.

Pero me cuesta comprender cómo aún en la revisión se mantiene la existencia de las leyes "meramente penales". Tal vez por mantener el pensamiento original de la obra, se ha preferido respetar esta tesis en su revisión.—Z. HERRERO.

La sexualidad. Fontanella, Barcelona 1965, 19 x 13, 389 p.

Es la traducción de un fascículo de la revista *Esprit* muy apreciado en el momento de su aparición en francés. Acertadamente presentado en su portada: *La sexualidad se conoce, se expresa, se vive*. Unos y otros lo leerán con avidez, pero el moralista se verá acosado por no pocos in-

terrogantes, por más abierto que sea y más dispuesto que esté a aceptar los datos proporcionados por las ciencias humanas. Es la opinión sostenida por unos científicos, pero no puede pretender ser la única, y por tanto sería desmesurado apropiarse la adjetivación de la visión "verdadera" de la sexualidad. Este es el interrogante fundamental del moralista. Y sin embargo le conviene leerle. Le capacitará notablemente para la comprensión de los problemas sexuales y para estar abierto a posibles soluciones e intuir en qué aspecto coinciden las ciencias humanas y en qué aspectos hay diversidad de interpretación. Además es una visión que a la hora de la actuación pastoral no puede ignorarse.—Z. HERRERO.

- RINCON, T., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX al XIII*. Eunsa, Navarra 1971, 22 x 14, 444 p.
 TEJERO, E., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV al XVI*. Eunsa, Navarra 1971, 22 x 14, 566 p.

Dos magníficos volúmenes que serán acogidos con agrado por los estudiosos de estos temas. Efectivamente sus autores merecen toda alabanza por el estudio realizado. Claro que en la selección del título y temas estudiados por ambos dejan patente su orientación. Y aquí ya no estoy tan de acuerdo. Ya sé que es un tema actual el del consentimiento matrimonial. Pero también hay otros temas que esperan un estudio tan exhaustivo como el realizado sobre el indicado en el título de esta obra enciclopédica y que tal vez hubieran respondido mejor a las necesidades actuales. Llama un poco la atención la ausencia de un amplio desarrollo sobre las doctrinas de Hugo de S. Victor, de S. Alberto Magno que tan bien habrían enlazado con el actual pensamiento expuesto por el Concilio Vaticano II. Estoy seguro de que, en medio del aprecio que esta obra merece, no seré yo solo quien note esta ausencia. Sería un buen complemento para su segunda edición, y además necesario.

Magnífica presentación, perfectos índices de autores y conceptos. También aquí, creo que favorecería a la obra un cuadro de abreviaturas utilizadas, bien en el trabajo, bien en la bibliografía.—Z. HERRERO.

- CURRAN, Ch. *¿Principios absolutos en Teología moral?* Sal Terrae, Santander 1970, 21 x 15, 315 p.

Ya se ha hablado bastante de la apodada "crisis" de la moral. En realidad se trata solamente de fricciones entre dos visiones de la moral cristiana. La una con predominio de lo permanente, la otra de lo histórico. En una época de cambios rápidos se comprende ese predominio de la visión histórica de la moral, si se quiere que ésta sea vital y orientadora de la actividad humana actual cristiana. Esto exigía un esfuerzo de renovación en la forma de presentar los valores morales. Se ha logrado una mayor conexión de la moral con la Biblia y el Dogma, pero se siente aún la necesidad de una mayor asunción de las formas de pensar actuales como medio de expresar las exigencias, o mejor, valores permanentes morales. Y ésto constituye el punto central de las reflexiones de Curran, aunque limitadas a un punto concreto: los llamados principios absolutos morales.

Es una buena reflexión, aunque pienso que habría sido más eficaz de haber tenido en cuenta ciertos estudios ya existentes sobre la historicidad de la moral en los clásicos. También en ellos se daba este aspecto, aunque, como es fácil de comprender, no tan acentuado como en nuestros

días. Igualmente habría valorizado su estudio el haber examinado su tesis a la luz de la doctrina del Concilio Vaticano II.

Me parece que ha logrado con cierto éxito el marcado acento personalista que quisiera ver reflejado en la exposición moral. Lo consigue con habilidad buscando el valor personalista existente en las fórmulas tradicionales y rechazando las interpretaciones demasiado objetivantes.

Igualmente deseo destacar la equilibrada armonía que establece entre el "situacionismo" cristiano dirigido por la conciencia adulta y responsable y la afirmación decidida, sin titubeos, de que la conciencia no es una norma "autónoma" de moralidad, sino manifestativa de unos valores impresos en el hombre por la obra creadora y redentora de Dios.—Z. HERRERO.

CHAUCHARD, P., *El progreso sexual*. Fontanella, Barcelona 18 x 12, 99 p.

CHAUCHARD, P., *El equilibrio sexual*. Fontanella, Barcelona 18 x 12 75 p.

El primero de estos pequeños volúmenes gira en torno a la tesis central de los numerosos escritos de Chauchard: el conocimiento de la realidad sexual como medio para lograr una vivencia de la misma digna del ser humano. No le gusta el sistema del disimulo o de ocultar la realidad. Habla de la realidad sexual con toda tranquilidad apoyado en la finalidad que persigue con sus escritos y en su experiencia y conocimiento científico. Y en su exposición científica puede ayudar mucho a los moralistas y, sobre todo, pastores de almas en su misión de precisar lo mejor posible en qué está el pecado, como toma de posición consciente y libre ante Dios. Así escribe: "Pero, entiéndase bien, este control reflejo-genital no es posible más que como consecuencia de un autodomínio general, imposible o difícil para las personas con nervios tensos o fatigados. El hecho de fracasar en el control genital es, por consiguiente, signo de un deficiente estado nervioso", aun que sin olvidar que esto lo dice en relación con los casados.

Es de resaltar su encomiable esfuerzo por llevar a los hombres la convicción, en cuanto científico, de la posibilidad de una vivencia humana de la sexualidad.

Del segundo volumen anotaría ciertas argumentaciones formuladas de una manera nueva, que el moralista inteligente sabrá encuadrar en sus propias reflexiones y orientaciones en un momento en que, a veces, se discute más las fundamentaciones que el contenido mismo de la moral cristiana.

Muchos sacarán provecho leyendo las páginas sobre la elección de la comparte y las motivaciones que inducen a una persona a inclinarse por el matrimonio y a escoger a éste o aquélla, excluyendo a los demás.—Z. HERRERO.

SCHOONENBERG, P., *Pecado y redención*, Herder, Barcelona 1971, 20 x 12, 207 p.

Diría que se trata de un volumen en el que se recogen una serie de intuiciones que pueden ser muy fructíferas, si se las sabe asumir en su justo significado, que, por otra parte, precisa el autor en varios lugares. Sin embargo, toda intuición es punto de partida para un estudio que lleve a la comprobación científica, cada ciencia con su método propio, de la misma. Y no digo que no puedan probarse las intuiciones de Schoonenberg. Muchas de ellas pueden ser corroboradas con textos patristicos. Pero el autor que, sin duda, conoce estas pruebas no las ha transcrito en su libro, a pesar de ser insustituibles cuando se trata de abrir nuevos caminos

Teóricamente han de tomarse en serio sus afirmaciones. Y ¿pastoralmente? Se ha de tener mucho cuidado en no hacer decir a este autor más de lo que dice. Como hombre que ha pensado seriamente el problema se mantiene en un sano equilibrio. A cuantos deseen encontrar una respuesta sobre la forma pastoral de actuar, como consecuencia de sus reflexiones, les recomendaría una lectura reposada del cap. VII, pp. 164-171.

SIMEONE, L., *Difesa di un Papa e di una Enciclica*, Città di Vita, Firenze 1970, 23 x 15, 427 p.

Realmente es un estudio amplio logrado con gran esfuerzo. Supone un conocimiento poco común de las distintas actitudes tomadas ante la discutida encíclica "Humanæ Vitæ". Podríamos concederle con justicia el calificativo de estudio "perfecto" dentro de la corriente a la que se adscribe el autor y que ya indica en el título: defensa de la Humanæ Vitæ.

Pero no logra la neutralidad, que diríamos histórica, a la hora de exponer. Es muy generoso calificando de "solemne" aquellas intervenciones de la autoridad eclesiástica que generalmente se han atribuido al "magisterio ordinario". Se encierra de forma radical en el pensamiento objetivo, olvidando más de lo conveniente las circunstancias condicionantes de las vivencias y decisiones personales. La misma moral tradicional tiene todo un apartado dedicado a las circunstancias como fuentes de moralidad. Creo que hay algunas afirmaciones, p. 199-200, que esperan una mejor demostración. Finalmente ha seleccionado con marcada intención la bibliografía.—Z. HERRERO.

HENRY, A. M., *Las dificultades de amar. Un problema de la Humanæ Vitæ*. Herder, Barcelona 1971, 20 x 12, 187 p.

Ya en la primera página nos encontramos con la carta que uno de los obispos auxiliares de París dirige al autor elogiándole por la ecuanimidad de su exposición. Y es que, de verdad, este volumen puede prestarse a varias interpretaciones. Pléase uno como pléase sobre el tema central —la actitud a tomar frente a la Humanæ Vitæ en cuanto a la procreación—, encontrará en él aportaciones e interpretaciones estupendas sobre muchos temas de moral fundamental, porque sabe reflexionar sobre un tema concreto a partir de los principios fundamentales de la moralidad. Pediría, pues, a los lectores que lo lean y estudien, sobre todo, desde ese ángulo de vista: espíritu cristiano en general como fuente de la moralidad cristiana.

Por otra parte comprendemos el elogio del obispo auxiliar de París puesto que en el fondo es una adhesión a las orientaciones pastorales dadas por el episcopado francés sobre el debatido tema de la encíclica. Tiende a la realización de un ideal, pero impulsa a él sin descuidar los condicionamientos reales de la pareja cristiana: se escala la meta paso a paso. Trata de descubrir caminos para la conquista de la cima.—Z. HERRERO.

ANCIAUX, P. — D'HOOGH, F. — CHOOS, J., *El dinamismo de la moral cristiana*. Sígueme, 21 x 14, 285 p.

Ha calado profundamente el aspecto matizador de la moral a partir del esfuerzo realizado por Häring: la moral como diálogo. Idea que, ciertamente, no es nueva. Va en lo más profundo del misterio creador-redentor cristiano pero que Häring resaltó convenientemente en su estudio.

Esta es la idea clave de los autores: la moral como respuesta a una llamada inscrita por Dios, Creador-Redentor, en lo más profundo de la naturaleza humana. Una respuesta condicionada por las realidades en que desarrolla la vida humana que "responde". Respuesta que examinan los tres escritores con el espíritu manifestado por el Concilio en la *Gaudium et Spes*: diálogo con las realidades y ciencias humanas, abierto a la aceptación de cuanto de positivo puedan ofrecer a la reflexión del cristiano.

Considero destacable también su esfuerzo por convencer al cristiano de que todo eso que tradicionalmente se han llamado leyes morales generales, son más bien valores fundamentales de la persona humana en cuya conquista encuentra ésta su verdadera madurez. Si lográramos convencer al cristiano de que su esfuerzo de vivir como cristiano no se identifica con la aceptación de un cuadro estructural, sino con la conquista de su más íntima realidad humana, le habríamos liberado de una dificultad fundamental y común en nuestros días. Para lograrlo saben distinguir perfectamente los autores entre personalismo y moral de situación, entendida al estilo de los documentos de Pío XII. Igualmente precisan bien el valor de la conciencia como orientación última directora de nuestra actividad y la autonomía de la conciencia, con sus límites, en este guiar a la persona humana.—Z. HERRERO.

SPICQ, C., *Teología moral del Nuevo Testamento*. Eunsa, Pamplona 1970, 22 x 15, 508 p.

Poco, o mejor nada, puedo decir de este volumen en cuanto a su valor escriturístico. Me limito a constatar el aprecio que los moralistas le han manifestado constantemente desde su aparición. Y lo merece puesto que ha sido un pionero en su esfuerzo por facilitar el camino a los moralistas comprometidos en la empresa de presentarnos una moral menos "dominada" por una visión legalista y más expresiva en lo concreto del espíritu bíblico. Se ha constituido en fuente primera elaborada para el moralista que busca una conexión más íntima con el dogma y la Biblia.

Quisiéramos, los moralistas, que, siguiendo el ejemplo de Spicq, los actuales escrituristas nos dieran una respuesta o, si ésta no es posible, un resumen del pensamiento bíblico sobre otros temas muy debatidos actualmente. Concretamente Fuchs ya ha invitado, en uno de sus artículos, a que los escrituristas nos faciliten la visión bíblica sobre el pecado como transgresión concreta a una ley o valor o si más bien la Biblia ve el pecado fundamentalmente en una actitud permante y continuada de la voluntad. La moral va aceptando las aportaciones científicas de los psicólogos, pero se sentiría más segura si supiera exactamente cuál es el pensamiento bíblico.

Creo, pues, un acierto verdadero el de la Editorial Eunsa en traducir este valioso volumen.—Z. HERRERO.

GIAMPICCOLI, F., *Chiesa e tabù politico*. Piccola collana moderna, 21. Claudiana, Torino 1971, 20 x 12, 86 p.

Un librito valiente y enjundioso. Discutible en sus postulados, pero sin máscaras ni reticencias.

Su tesis es clara: No existe para la Iglesia, como suele proclamarse a base de bombo y platillo, una alternativa entre una postura política —inadmisible por infiel al Evangelio— y una postura apolítica —en perfecto acuerdo con el Nuevo Testamento—. El mero hecho de predicar la

"buena nueva", tal y como la "buena nueva" debe predicarse, constituye, en una visión realista que llame a las cosas por sus nombres, una "política" de muy altos vuelos. Por otra parte, aún en el supuesto de que la Iglesia no intente hacer política, su misma postura negativa en cuanto Iglesia tiene una relevancia política precisa en el contexto social. El problema hay que impostarlo, por tanto, dentro de cauces nuevos y en una nueva dirección: ¿una postura política crítica o una postura política acrítica?. En favor de la primera, a juicio de Ciampiccoli, hay dos elementos esenciales: la contatación de que, en la sociedad moderna, no existen hechos o posturas —sobre todo colectivos— que no tengan incidencia política y la convicción de que el Evangelio no se refiere sólo a la dimensión individual y privada del hombre, sino también a la pública y colectiva. De donde resulta que el "hacer política" puede ser no sólo la situación de hecho de la Iglesia, sino también y de alguna forma, su obligación, de acuerdo con la función profética y de denuncia de que habla el Vaticano II.— PEDRO RUBIO.

GARCIA Y GARCIA, A., — GONZALEZ RUIZ, R., *Catálogo de los manuscritos jurídicos medievales de la catedral de Toledo*. Cuadernos del Instituto Español del C.S.I.C. vol. 21, Madrid 1970, 17x24 229 p.

Este volumen de manuscritos jurídicos medievales nos ofrece una rica parcela de la biblioteca del cabildo toledano. El profesor A. García, ampliamente conocido por sus investigaciones en la Historia del Derecho Canónico, presenta un buen ejemplo, que debe ser imitado y secundado para conocer los fondos jurídicos de las bibliotecas hispanas.

Se ha hecho el trabajo en colaboración con don Ramón González, quien ha llevado el peso de la catalogación. El prólogo de don Juan Francisco Rivera, canónigo archivero y bibliotecario de la catedral de Toledo, es un resumen de la historia de la biblioteca del cabildo.

La obra contiene una acabada descripción de 258 manuscritos, anteriores a 1500, noticias sobre 40 fragmentos encontrados en las guardas de algunos códices y sobre 67 manuscritos posteriores a 1500. Este catálogo servirá para investigaciones histórico-jurídicas y como modelo para la preparación de otros catálogos semejantes.— F. CAMPO DEL POZO.

SOTO, E., *Lineamenta juris criminalis fundamentalis in doctrina S. Augustini*. (Tesis doctoral) Roma-Madrid 1972, 17x24, 210 p.

Como su mismo título lo indica se trata de los delneamientos jurídicos del derecho penal en San Agustín, que sigue siendo actual. La criminología moderna dista mucho de la del tiempo del Obispo de Hipona, aunque caben algunas afinidades como la del principio: amor al delincuente y odio al delito. Hay que tratar de comprender y ayudar al delincuente para rehabilitarle. La obra está dividida en dos partes: en la primera expone su autor los fundamentos, razón y naturaleza de la pena social según la doctrina de San Agustín y el acervo de la tradición jurídico-canónica. En la segunda parte se desarrolla el concepto del crimen, sus elementos constitutivos y la imputabilidad con sus agravantes y atenuantes. Aparece una bibliografía abundante y al día, en la que se notan lagunas lamentables e inexplicables, como la omisión de los trabajos sobre este mismo tema por el P.J.M. LOPEZ RIOCEREZO y otros autores afines hispanos. Cita a L. JIMENEZ DE ASUA y silencia al gran penalista escorialense J. MONTES. La impresión en Galo Sáez (Madrid) es buena,

siendo de lamentar que carezca de índice analítico y de autores.— F. CAMPO DEL POZO.

ROA DAVILLA, J., *De regnorum justitia o el control democrático*. Edición crítica bilingüe por L. PEREÑA y la colaboración de J. M. PEREZ PRENDES y V. ABRIL. C.S.I.C., Madrid 1970, 14 x 21, LIV + 216 p.

En este volumen VII de la colección *Corpus Hispanorum de Pace*, Instituto Francisco de Vitoria, L. Pereña sistematiza la doctrina de Juan Roa Dávila ex-jesuita y canónigo regular de San Agustín. El título viene del pequeño tratado "De regnorum justitia", que es la "Quaestio septima" del tratado general "Apología de juribus principalibus", condenado por la Inquisición debido a sus ideas regalistas, admitiendo el recurso ante el rey contra las decisiones eclesiásticas. El rey premió sus servicios con el priorato de San Juan de Caveiro (Galicia) mientras que el Papa le llamó a Roma, donde murió después de 40 años de prisión, a pesar de retractarse en su obra "De potestate ecclesiastica" todavía inédita. Se ha hecho una acertada selección de los capítulos, que podían interesar actualmente con buen aparato crítico de fuentes para cotejar los autores citados y seguir científicamente la tesis democrática y su génesis en los jusnaturalistas e internacionalistas Covarrubias, Soto, Vitoria, Medina y Pedro Navarra; 34 apéndices documentales completan esta obra, que es una aportación española más al servicio de la paz y del orden.— F. CAMPO DEL POZO.

STRUNK, R., *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*. Kaiser-Grünewald, Munich 1971, 12 x 20, 328 p.

Se trata de una tesis doctoral evangélica para dar a conocer la Teología Protestante del siglo XIX, que un poco tardamente se enfrentó con la problemática de la revolución y las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En este libro se expone la situación de la Iglesia en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX, época de gran despertar eclesial coincidiendo con una evolución nacional política-laicista, en la que sirvieron de orientación jurídica las doctrinas de Schleiermacher, Novalis, G. Menken, F. J. Stahls (1802-1861) y A. Viimar con su nueva eclesiología política. La situación histórica hizo ver la necesidad que tiene tanto la Iglesia Católica como las Protestantes de un Derecho propio para defenderse del absolutismo estatal y poder subsistir con cierto margen de libertad. En cinco capítulos se desarrolla la eclesiología política de los protestantes más conspicuos de esta época añadiendo una crítica de la revolución cristiana. Lo que caracteriza a la Teología política de los evangélicos es su reflexión sobre la Historia del Derecho en la Iglesia para lograr mayor éxito en la realidad y en el tiempo. El libro, además de ser una buena síntesis de la Teología política protestante con sus múltiples variantes, llega a la conclusión de que es necesario un Derecho eclesial más humano y democrático.— F. CAMPO DEL POZO.

WEINBERGER, O., *Rechtslogik. Versuch einer Anwendung moderne Logik auf das juristische Denken*. Colección: "Forschungen aus Staat und Recht" 13. Springer-Verlag, Viena 1970, 15 x 23, XVIII, 396 p.

La lógica jurídica no es algo distinto de la lógica general o aristoté-

lica, sino una misma lógica tradicional aplicada al Derecho, como lo defendió H. Kelsen y se hace ver en esta obra, buen manual con ejercicios prácticos de lógica para juristas según su mismo título lo indica.

Este libro es el producto de varios años de enseñanza y de investigación en la problemática jurídica, especialmente en la lógica moderna, sus categorías básicas, proposiciones y modalidades haciendo uso del simbolismo "semiótico", la teleología y ertemática (lógica de las preguntas). Se trata de un gran paso de avance en la metodología jurídica, que sigue considerando útil el método deductivo para la enseñanza del Derecho. Uno de los mejores capítulos es el VIII dedicado a la lógica normativa y deontológica, donde demuestra que las normas jurídicas tienen una estructura propia. Este libro es bueno para conocer el avance de la lógica en el desarrollo del Derecho.—F. CAMPO DEL POZO.

FERRER CORREIA, A., *Direito Internacional Privado*. Atlántica, Coimbra 1970, 16 x 24, 321 p.

Este libro del ilustre profesor de la Universidad de Coimbra, A. Ferrer C., contiene seis capítulos, que corresponden a otros tantos trabajos o conferencias sobre temas relevantes del Derecho Internacional Privado: 1.º El problema de las calificaciones en el Derecho Internacional Privado. 2.º El mismo problema según "el nuevo Derecho Internacional Privado de Portugal". 3.º El problema del reenvío con algunas soluciones personales del autor. 4.º La cuestión del reenvío en Portugal. 5.º La cuestión previa en el Derecho Internacional Privado y 6.º Unidad de estatuto personal. Este capítulo sirvió de tema a una conferencia dada en la Universidad de Santiago de Compostela el 27 - X - 1954.

Se trata de un estudio especial para juristas o personas expertas en Derecho Internacional Privado. El autor demuestra que la legislación portuguesa en sus relaciones internacionales tiende hacia una proyección mancomunada según los delineamientos de un nuevo "Derecho común" como lo reclama el mundo moderno.—F. CAMPO DEL POZO.

CORSALE, M., *La Certezza del Diritto*. Dott. A. Giuffrè, Milán 1970, 16 x 24, 264 p.

Como su mismo título lo indica, el eje polarizador del estudio es el concepto de certeza en el Derecho, replanteando el problema a la luz de la Filosofía del Derecho con todas sus implicaciones. El autor aporta muchos datos positivos y posibles soluciones satisfactorias fenomenológicamente. Lamentablemente soslaya la fundamentación última de la certeza jurídica y se queda en las ideologías y elementos culturales de la sociedad humana. Esto, que lógicamente llevaría a un positivismo relativista, es orillado y superado mediante un recurso a las bases culturales, como tabla de salvación o fundamentación última del Derecho y de la certeza, sin transcendencias metajurídicas.

Se da en este libro una exposición sintética de las ideas de soberanía, absolutismo, monismo y transcendencia de la sociedad en el cap. IV. Son interesantes sus opiniones pertinentes sobre la falta de espíritu comunitario y sus consecuencias en la política. Propone como remedio a las distintas ideologías una armonización mediante un "jus gentium" o "communis opinio" en la sociedad actual.—F. CAMPO.

FRAGA IRIBARNE, M., *El desarrollo político*, 2.ª edición. Grijalbo, Barcelona-México 1972, 20 x 12, 291 p.

El punto de partida del libro de Fraga podríamos cifrarlo, con palabras suyas, en esta frase: "Ni los tópicos son ideas, ni la política del avestruz fecunda". Por esta razón y haciendo suyo el lema agustiniano de la honradez: "La verdad no es mía ni tuya para que pueda ser de todos", Fraga ha preferido exponerse al escándalo, a abandonar su verdad.

La ciencia del catedrático y la experiencia del gobernante se aúnan en perfecto maridaje para analizar con seriedad y decisión "a partir de lo que somos y lo que tenemos" los problemas políticos, económicos, técnicos, éticos y hasta religiosos de un mundo como el nuestro que cambia dramáticamente y que está exigiendo en todos los tonos una paz que sea comienzo de edificación y no cementerio de ilusiones y una reforma que no sea un mero "parcheo de fachada más o menos hipócrita" sino una puesta a punto constante y sin concesiones.

El volumen, cuyo éxito editorial es indiscutible, recoge una serie de conferencias ante públicos masivos, casi siempre de universitarios, que en su día merecieron el título de "Primavera de Fraga 1971".— PEDRO RUBIO.

COMAS, R., *El estado y las iglesias por separado*. Nova Terra, Barcelona 1971, 22 x 16, 326 p.

He aquí un libro que, tanto por el tema que trata como por el modo de tratarlo, está llamado a convertirse en el invitado de honor de las incontables "mesas redondas" que, unas veces a puertas cerradas y bajo secreto oficial y otras a pleno día o, al menos, entre dos luces" se están celebrando en toda España a propósito y con motivo de las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno español.

La teoría o dogmática concordataria, por un lado, y la historia de los entendimientos y malentendidos entre ambas potestades nos llevan de la mano de Comas a los planteamientos actuales del problema. Todo ello con pasión, pero con seriedad; con un afán crítico no disimulado, pero con apertura y comprensión; con rigor científico, pero con intuiciones magistrales. Y, al mismo tiempo, con una fuerza narrativa y un calor humano no exentos de originalidad y hasta de gracejo.

Comas enfoca el tema bajo perspectivas de universalidad y sus postulados no tienen confines geográficos o religiosos. Pero el lector menos avisado comprende en seguida que estas visiones de tipo panorámico tienen por objeto, aunque no exclusivo, poner un marco preciso al cuadro español y trazar con realismo histórico y técnica de entendido los límites y las medidas justas de la pista de concursos en donde el "outsider español" hace su propia carrera.— PEDRO RUBIO.

Filosofía

GARAUDY, R., *Marxismo del siglo XX*. Fontanella, Barcelona 1970, 18 x 12.5 224 p.

Prolifera por todas partes la bibliografía sobre Marx; y la razón es

evidente. Pero despierta especial interés la obra cuando es escrita por un marxista como Garaudy que se ha dado cuenta de que un dogmatismo "cientifista" estaliniano no respondería a un auténtico espíritu del marxismo. En esta obra llamamos la atención especialmente sobre el cap. III "El marxismo y la religión" en el que Garaudy reconoce todo lo que en el cristianismo hay de positivo al hablarnos éste del Dios encarnado, ya que se pudiera llegar a un cierto acuerdo con un cristianismo que no se limite a insistir en la resignación en este mundo reservando el premio y la felicidad para una vida futura sino que reconozca que hay que hacer todo lo posible para redimir al hombre aquí en la tierra. En todo caso es un libro que hace meditar y obliga a reflexionar sobre palabras como éstas: "Existe una gran esperanza común a millones de cristianos en el mundo y a millones de comunistas: construir el porvenir sin perder nada de la herencia de valores humanos aportados desde hace dos milenios por el cristianismo. Y he aquí que ese mensaje es ocultado por unas posiciones de clases que enmascaran los valores de los que el cristianismo es portador, y los contradicen".— F. CASADO.

LACROIX, J., *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*. Fontanella, Barcelona 1969, 18.50 x 12.50, 184 p.

Lacroix es, juntamente con Mounier y Nedoncelle, uno de los representantes del personalismo, de esa filosofía del comportamiento humano en su expresión de síntesis y de totalidad. De ahí que en este libro puedan tener cabida cuatro estudios en los que el marxismo, el existencialismo y el personalismo puedan ser relacionados. Y es que el marxismo intentó al menos la construcción de un *hombre nuevo*; pero ¿qué tipo de hombre ha elaborado el movimiento comunista? A pesar de su buena voluntad, ¿no habrá vaciado al hombre de su interioridad y al mundo de su misterio comprometiendo así su propia y auténtica búsqueda? El existencialismo por su parte, al estudiar al hombre "en situación" no piensa en ni logra escapar a la temporalidad y por lo mismo lo despersonaliza precisamente cuando hubiera parecido rescatar su individualidad salvándolo del panteísmo hegeliano. Ni en el marxismo, ni en el existencialismo, a pesar de sus pros relativos se ha llegado a reconocer todo lo que implica la condición humana. El personalismo afirmará también que el hombre es un ser "en situación", pero "esta situación es la de un ser dividido entre el tiempo y la eternidad"; es cierto que el hombre es un "peregrino", pero "del Absoluto". A lo largo de estas páginas el aliento personalista de Lacroix vitaliza y rellena el vacío de una, por otra parte, gran concepción marxista de la "praxis" y completa la recortada existencia del existencialismo. En una palabra, tenemos aquí un libro más que puede contribuir a una posible comprensión de los mutuos valores entre posturas filosóficas que se han considerado hasta ahora como absolutamente y en todo irreconciliables.—F. CASADO

McLELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*. Martínez Roca, Barcelona 1969, 19.5 x 13.5, 186 p.

Ninguna gloria resta al genio de Sto. Tomás el haber encontrado un terreno más o menos preparado para la magnífica estructuración de su pensamiento filosófico teológico. Algo similar tenemos en el caso de Marx; la izquierda de los jóvenes hegelianos preparó los elementos necesarios para la gran revolución ideológica que ha conmovido a occidente. De los Bauer recibirá Marx la crítica de lo religioso y la idea del debilitamiento

del Estado y de su superación por el proletariado; de Feuerbach, la disolución del Espíritu absoluto metafísico en el hombre real sobre la base de la naturaleza, y un paralelismo se encuentra en las ideas de alienación y explotación a base del trabajo; de Hess, finalmente, el aspecto económico del trabajo según la capacidad del consumo y según la necesidad de cada uno. Como hemos dicho, todo esto, en vez de restar importancia a la figura de Marx, servirá más bien para un conocimiento más adecuado de los puntos de vista marxistas y de las circunstancias históricas en que comenzó a desarrollarse su ideología.— F. CASADO.

FOCAYA DE LA CONCHA, M., *El pensamiento de Lenin* (1. los años juveniles de Vladimir Ilich Ulianov /1870-1900/). Guadarrama, Madrid 1971, 21 x 14,5, 323 p.

El P. Focaya es un auténtico especialista en cuestiones de filosofía social marxista. Al ofrecernos este primer volumen no quiere darnos una biografía más —aunque en realidad no prescinde de ella— de Lenin, sino el progresivo desarrollo de su pensamiento desde que se abre su pensamiento a la ideología marxista, y precisamente encuadrándolo en el marco de la sociedad rusa contemporánea. Focaya ha podido tener a su disposición las obras completas del dirigente ruso traducidas al español, obras que ha podido confrontar para más seguridad con las traducciones italiana francesa e inglesa. Las obras de Lenin son examinadas con meticulosidad, por lo que resulta interesante su lectura para un conocimiento armónicamente auténtico de su pensamiento. Sólo así podemos darnos cuenta de los “motivos que inspiraron y por tantos años sostuvieron su tenaz lucha política, penetrar en el secreto de su triunfo personal y comprender la pervivencia de su obra” desde hace ya cincuenta años, habiéndose captado a un tercio de la humanidad. A quien piense, además, en los afanes de conquista de la ideología marxista, no se le ocultará la necesidad de estar al corriente de su contenido tanto en lo que resulte de provecho como perjudicial.— F. CASADO.

MARCEL, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama, Madrid 1971, 17 x 11, 250 p.

Con razón Marcel ha rechazado el apelativo de existencialista precisamente porque se apellidó a su existencialismo con el apelativo de cristiano. En sus obras más recientes tiende a hacer incidir la filosofía sobre el plano de una “sabiduría” y de un sentido común que un existencialismo ortodoxo ha rechazado. Es por esto por lo que se puede escribir con el título que presentamos “Filosofía para un tiempo de crisis”. Si el hombre es un ser para la muerte ¿dónde puede desembocar ese ser y su filosofía? En cambio, cuando entra de por medio el “misterio”, cuando la vida de cada día, esta existencia cotidiana sirva, como en Marcel, para ahondar un poco socráticamente sobre problemas tales como el ser, la libertad, el mal, la verdad, etc., el filósofo se ve, como se vio Marcel, conducido como de la mano a la “sabiduría”. Tales son los problemas en los que se entretiene en esta obra este “existencialista” cristiano que hace años ha tachado esta palabra de su vocabulario.— F. CASADO.

De FEO, N., *Introduzione a Weber*. Laterza. Bari 1970, 18 x 11, 183 p.

El pensamiento y la obra de Weber están hoy como nunca en el cen-

tro de la cultura y del debate sociológico contemporáneos. Sus esfuerzos por afirmar la autonomía del método de la sociología a base de una poderosa reflexión llevada a cabo sobre una gran cantidad de materiales de investigación le dan un lugar especial en el campo sociológico. La colección I FILOSOFI, que en cada volumen nos da el perfil biográfico, una breve exposición crítica de las obras y una amplísima biografía sobre los autores tratados, ha hecho muy bien en incluir a Weber. Esta obra es una introducción a Weber, pero que nos ofrece las líneas fundamentales para una adecuada inteligencia de sus obras.— F. CASADO.

JASPERS, K., *Philosophy* (Vol. 3). University of Chicago Press, London 1971, 23.5 x 15.5, 211 p.

Ya anteriormente hemos tenido ocasión de presentar el primer volumen de la traducción inglesa de la *Philosophie* alemana llevada a cabo por E.B. Ashton. En ese primer volumen Jaspers se limita a presentarnos una introducción a la filosofía a base de la consideración de la orientación filosófica del hombre sobre el mundo que puede resumirse en esta frase: "lo que el hombre puede conocer". Un segundo volumen se ocupará de "lo que el hombre puede ser". Pero es en el tercer volumen que ahora presentamos en el que el filósofo alemán se enfrenta con lo que ha sido y, posiblemente, seguirá siendo la cruz de los existencialistas: la trascendencia; lo que, en frase similar a las anteriores indicaría "lo que el hombre no puede conocer ni ser". Ya Sócrates dejó dicho: "sólo sé que no sé nada" y Sto. Tomás tuvo que confesar que "de Dios más bien sabemos lo que no es que lo que es". Jaspers, como ellos, se verá obligado a andar a vueltas con una trascendencia que cuando te "agarra" y estás a punto de "agarrar" se te escapa; una trascendencia con la que te ves relacionado, teniendo, sin embargo, que pensar en "situaciones límite" de la humana existencia y que, al mismo tiempo, puede leerse en el lenguaje de la "escritura cifrada" existente en las cosas de este mundo. Es, pues, evidente, el interés de este tercer volumen que nos introduce de lleno en el pensamiento de uno de los principales filósofos de la época contemporánea.— F. CASADO.

MARCUSE, H., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza Editorial, Madrid 1971, 18 x 11, 137 p.

El título general de la obra —en esta edición castellana— refleja sólo una parte del contenido, pues en realidad en ella se recogen tres interesantes artículos de Marcuse.

El primero —y más largo— de los artículos trata sobre *El concepto de la esencia*. Es un buen repaso histórico a las vicisitudes (lo permanente y lo cambiante) de este concepto a lo largo de los diversos sistemas que se han ido sucediendo en el correr de los tiempos, desde Platón hasta el materialismo histórico y la fenomenología. Todo él revela un exacto conocimiento histórico y una aguda penetración crítica.

El segundo, es una crítica de Norman O. Brown, que lleva por título *El amor mistificado*. Una vez más Marcuse corrige y puntualiza sus puntos de vista frente al autor criticado. Acepta de buena gana la afirmación de que en el psicoanálisis la verdad está en la exageración; y por tanto el derecho de la imaginación como poder cognoscitivo. Acepta especialmente la frase del mismo Brown de que "en la vida de la mente los empuños deben ser llevados hasta el final". Pero critica las contradicciones de Brown y, sobre todo, que haya quedado a medio camino.

El tercer artículo trata de la *Agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Es una crítica a la opulenta sociedad de los Estados Unidos. El hombre es complejo y problemático, y resulta imposible discernir claramente entre lo normal y lo anormal. Sin embargo, para él es claro que la sociedad existente *no* es sana sino enferma. La sociedad manipula y modela totalmente al individuo, pero sin que le ofrezca las debidas condiciones para su desarrollo como ser humano (p. 107). Marcuse basa sus interpretaciones en el psicoanálisis de Freud, y se detiene en el análisis de la guerra del Vietnam como caso típico de agresión. Ahora bien, intentar que el individuo se adapte a nuestra sociedad es capacitarle para ser un enfermo, para que viva su enfermedad como salud sin que sea consciente de su enfermedad precisamente cuando se considera a sí mismo y es considerado por los demás como sano y normal (p. 102).

Ha sido un gran acierto el publicar estos tres trabajos, ya que son típicamente representativos de tres momentos o direcciones fundamentales en que se ha desplegado la obra de H. Marcuse.—A. ESPADA.

PONZALLI, R., *Averroes in librum V metaphysicorum Aristotelis commentarius*, Francke, Berna 1971, 24 x 17, 270 p.

El libro V de la metafísica de Aristóteles es un tratado singular ya que no es un tratado sobre tal o cual objeto en concreto sino como una especie de vocabulario de términos metafísicos, pero que, a la vez, sería como un proyecto primitivo de la metafísica por su referencia unitaria al ser; de ahí su importancia. Averroes nos proporciona un comentario de los términos que se contienen en este libro V, siendo su importancia extraordinaria si tenemos en cuenta que Averroes, en la traducción latina, fue leído a diestro y siniestro por los autores medievales influyendo extraordinariamente sobre ellos. Si pensamos, además, que la última edición de valor pero no todavía crítica se remonta al 1574, puede deducirse la importancia de la que tenemos entre manos. En ésta, a base de un buen grupo de manuscritos del siglo XIII, se ha procurado restablecer el texto de la versión árabe-latina y del relativo comentario de Averroes según fue traducido y leído en el medievo occidental. En la tercera parte de la obra se dedican unas cuantas páginas interesantes sobre el influjo de Averroes en Sto. Tomás, S. Alberto y Siger de Brabante a base de las citas implícitas o explícitas que éstos hacen del filósofo. Para terminar diríamos que cualquier biblioteca que se precie de un contenido de obras verdaderamente interesantes para un mejor conocimiento de la filosofía aristotélica medieval deberá reservar un lugar a este comentario. La presentación es óptima.—F. CASADO.

MOUGIN, H., *La Sacra Famiglia dell' esistenzialismo*. Argalla, Urbino 1971, 21.5 x 15, 274 p.

El título que lleva la obra no es, en realidad, el título del original que, más bien, nunca lo tuvo. Henri Mougín murió en 1946 y su manuscrito quedó así, sin título, J. Kanapa, que se preocupó de darlo a la luz, fue quien lo bautizó. Realmente no está mal escogido ya que se nos ofrece en esta obra una perspectiva del existencialismo que superaría lo que podría ser una breve historia del mismo y que, por otra parte, nos da a conocer a los que han sido o integrado esta especie de familia filosófica. No deja de notarse un cierto humorismo a través de toda la exposición.—F. CASADO.

PAREYSON, L., *Verità e interpretazione* (Biblioteca di filosofia di Mursia). Mursia, Milano 1970, 23 x 16, 260 p.

Schelling tenía mucha razón cuando decía que quien quisiera filosofar tenía que arriesgarse a sentirse pobre y solo, abandonándolo todo para ganarlo todo. Lo que es técnica, lo que es praxis está más al alcance de la mano, es lo que se toca, lo que se palpa y también lo que amenaza con oscurecer lo invisible, lo que es eterno, la VERDAD. Pareyson, en una serie de estudios recogidos en este volumen, consciente de que la dimensión ontológica ha de estar en la base de lo práctico y técnico, se enfrenta con el concepto de verdad desde un punto de vista crítico y relacionándolo con ideologías, técnicas, praxis, desmitizaciones, etc., que hoy quieren presentar en exclusiva su tarjeta de verdad. El A. es consciente de la dificultad del acercamiento a la verdad; de ahí que los distintos capítulos traten de situar la verdad en sus relaciones con la expresión y la interpretación de la misma, con la historia en la que ha ido encarnándose, con la ideología como negación de la filosofía auténtica, sin caer en el pecado de confundir tampoco a la filosofía con la ciencia y la religión, sin olvidar asimismo las relaciones entre la filosofía y el sentido común. En fin, un libro para filósofos.—F. CASADO.

SPENGLER, J., — ALLEN, W., *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*. Tecnos, 1971, 24 x 17, 800 p.

Siempre es interesante una mirada de conjunto en aquellos problemas que se extienden a todo lo largo de la humanidad. Y el interés sube de punto si el problema tiene por objeto algo vital para el hombre como lo es, en este caso, el factor económico. Hasta 31 ensayos han sido seleccionados para esta visión panorámica de la evolución de la ciencia económica desde Aristóteles hasta Marshall. En la imposibilidad de dar una idea resumida de estas casi mil páginas de texto bien apretado, adelantamos la división de la obra que los directores han hecho distribuyéndola en seis partes Introducción (I), Escolasticismo y Mercantilismo (II), La Economía del siglo XVIII anterior a Smith (III), La escuela clásica y Marx (IV), La escuela histórica y el institucionalismo (V), Marginalismo y neoclasicismo (VI). Evidentemente, se trata de una selección entre muchos otros estudios, pero en la selección ha presidido el interés por los mejores autores, representantes a la vez del desarrollo de la ciencia económica en este largo período de siglos. No cabe duda que, para quienes tengan que dictar cursos de historia de la ciencia económica, será un alivio enorme dadas las dificultades que el pensamiento presenta en su desarrollo a lo largo de un tiempo tan extenso, y habida cuenta de la no pequeña dificultad para el acceso a una bibliografía abundante y universal. La bibliografía, ya de por sí abundante en las notas dentro del texto, no pretende ser exhaustiva ya que en el Prólogo se nos advierte de una selección bibliográfica que ha de aparecer y muy pronto bajo auspicios de la Asociación Americana de Economía para la literatura periódica económica desde 1880. De momento el índice de nombres es extensísimo: catorce páginas al final.—F. CASADO.

FELICE, A. — CONNICK, A., de *Cours de Métaphysique*, Tome I, Nauwelaerts, Louvain 1971, 24,5 x 16, XII-506 p.

Una buena fundamentación de la metafísica solamente puede hacerse a base de una auténtica teoría del conocimiento. La sofística, toda cla-

se de empirismo o sensismos, los racionalismos, el subjetivismo kantiano, todos ellos o han liquidado la metafísica, la han falseado, o al menos, como ha sucedido aun en las teorías más ortodoxas pero no completas, la han desvirtuado. De ahí que los autores de la obra que presentamos se hayan preocupado de dedicar nada menos que un primer tomo de 500 páginas a un profundo y detallado análisis del acto cognoscitivo como lugar inicial y básico de encuentro entre el conocimiento y el ser. La dificultad del intento, que es evidente y explica los errores acerca de la metafísica, queda bien planteada con la pregunta: "Comment le sujet peut-il saisir l'objet sans que, inévitablement, il le forme ou le déforme par son activité immanente subjective?" (p. 343). Toda una temática crítica está encerrada en esta pregunta, y de su solución adecuada ha dependido históricamente y seguirá dependiendo la suerte de la metafísica. Sinceramente creemos que es acertada la fundamentación de la metafísica cuyo punto de partida y de apoyo sea "pour chacun de nous la connaissance qu'il a de lui-même relative-au reste par conscience par identité ontique tout court" (p. 451). El campo recorrido por el A. es largo y para ser andado despacio y con reflexión. Para que el lector se haga una idea del contenido, nos limitaremos a dar aquí los títulos más generales de los tres capítulos de que consta la obra: *Rapports entre la Métaphysique, l'épistémologie et l'anthropologie philosophique (I)*; *Etude de la connaissance humaine en vue de la Métaphysique (II)*; *Ma connaissance initiale, point de départ et d'appui de la Métaphysique*.

La obra es, sin duda, utilísima para profesores de filosofía y, en particular, para los de Crítica y Metafísica.— F. CASADO

KOREN, H.J., *Marx and the Authentic Man*. A first introduction to the philosophy of Karl Marx, Duquesne University Press, Pittsburgh 1967, 21 x 13, 150 p.

Mucho se ha escrito sobre Marx en plan de introducción a su filosofía y no cabe duda que, de ordinario, se hace con provecho. ¿Una introducción más sobre Marx? Bien es así, pero no por eso inútil. Así lo creemos, aparte de tratarse de Marx que bien se lo merece por el impacto que ha causado en la humanidad, porque el A. intenta distinguir bien entre Marx y el marxismo oficial e invita al lector a un juicio sobre las estructuras de los países marxistas al compararlas con Marx. Es más, ¿hasta qué punto cabría una posibilidad de apertura hacia lo que de bueno pueda encontrarse en Marx y que pudiera verse realizado también en regímenes marxistas? Entendámonos: no es un libro para especialistas en marxismo el que nos ofrece Koren, pero resultará siempre muy útil para no especialistas que serán siempre los más y que, por otra parte, necesitarán siempre también más que los especialistas tener ideas claras sobre una filosofía que se mastica en el ambiente. Es necesario ver con claridad si la meta que Marx se proponía alcanzar —la creación de un auténtico humanismo bien fundamentado sobre las bases realísticas— ha sido traicionado por el marxismo oficial.— F. CASADO

WILSON, M., *Religion and the Transformation of Society*. Cambridge University Press, London 1971, 19 x 13, 165 p.

Monica Wilson se ha interesado por la antropología social y ha querido llamar la atención sobre los cambios que se efectúan cuando sociedades aisladas se ponen en contacto con el mundo que las rodea. En este libro se ocupa de los cambios sociales en Africa, concretándose a las

relaciones entre la religión y la transformación de la sociedad. Después de un primer capítulo dedicado a los cambios en escala proporcional y en general, los tres siguientes nos muestran los casos concretos. Así en el II titulado "Sombras, Medicinas, Brujería y Dios" nos hace ver cómo las religiones tradicionales de ciertas sociedades aisladas del sur y este de Africa han cambiado proporcionalmente a su desarrollo. En el c. III se consideran los ritos y simbolismos, no ajenos a ninguna religión en sus comienzos y formación, siendo, precisamente, una cierta secularización la expresión del crecimiento y desarrollo de las sociedades. En el c. IV M. Wilson estudia las relaciones entre la moralidad y la religión en las sociedades del Africa tradicional con las que ha estado en contacto. Finalmente, en los dos últimos capítulos se trata de las implicaciones de la religión con la sociedad contemporánea en cuanto a lo que se refiere a creencias y realización, ritual y libertad en la elección. Creemos que esta obra es muy ilustrativa de lo que en parte está sucediendo en este mundo de hoy sometido al cambio de tantas cosas, pudiendo derivarse de ella lecciones muy provechosas para nuestro presente histórico.—F. CASADO.

Espiritualidad

CARRILLO, A., *Paso de peatones*. Cristo en la calle. Ed. P.S., Madrid 1971, 15 x 11, 223 p.

Los títulos —título y subtítulo— de este librito no pueden ser más sugestivos. Es un libro de piedad de los que pudiéramos llamar "de bolsillo" y a base de pensamientos breves y reflexiones sencillas al alcance de todos.

Un libro de piedad para el hombre de la calle; el hombre ocupado, que apenas tiene tiempo de pensar y meditar en los problemas del alma. El autor explica el propósito de su obra. Según nos cuenta, al principio de la misma, lleva muchos años "tirado a la calle" en avatares de apostolado, y siempre en ella, se ha encontrado con que Cristo la llenaba y se hacía, además, "Paso de peatones" para *cruzarla*.

El P. Ángel Carrillo, redentorista, es uno de esos hombres que se ha dado cuenta de que Cristo está, no bajo llave, y recluido en los templos, y sólo en los templos. Cristo, para él, está en la calle, porque El la hizo y es suya; El la limpió y la rehizo; y, así modernizada, nos la brindó de nuevo. Cristo va y viene por la calle porque tiene mucho que hacer y no pierde el tiempo entre sus cristianos.

Pero, además, Cristo es el "Paso de peatones" obligado. El mundo se nos ha puesto difícil para cruzarlo rumbo al Destino. Ahí está El para que al tiempo de cruzar la calle de la vida, te sirva como te sirve el semáforo con sus distintos cambios y ordenación acertada del gran tráfico.

Todos somos peatones itinerantes en la "calle" de la vida. Por eso el presente libro vale para todos: sacerdotes, religiosos, seglares, ricos, pobres, jóvenes enamorados, casados con ilusión, médicos, enfermos, artistas, militares, autoridades, productores y directivos de empresas y del deporte.

Un libro que nos trae a todos, en medio de la angustia que sufrimos, un aliento de amor y de alegría del vivir. Un libro optimista en medio del pesimismo presente. La *calle* a que se refiere Carrillo es la senda moral del vivir con mérito y alegría. No puede ser otra. Y el objetivo que se propone, lograr la felicidad, alcanzando a Dios como Destino.

Es un estilo sencillo, pero con fondo moral y religioso profundo, el autor nos invita a cruzar juntos, en convivencia fraternal, esta calle, teniendo siempre presente a Aquel que se dijo en vida "Yo soy el camino", que es decir, "yo soy la calle".— TEOFILO APARICIO

SCHENK, J.E., *La homilia según los nuevos textos* (Vol. II, IV y V). Comercial editora de Publicaciones, Valencia 1971-1972, 293, 253 y 280 p., 21 x 13.5.

Estos tres volúmenes de Cuadernos de Pastoral, correspondientes a los núm. 48-49, 51-52, 54-55, dedicados a la exposición de la palabra de Dios en la homilia diaria, siguen la misma tónica, en lo que a presentación externa, método de exposición y amplitud de contenido se refiere, que los ya publicados. En estos volúmenes tenemos las partes del año correspondientes al Tiempo pascual-Sagrado Corazón (v. IV). Ocho primeras semanas "durante el año" (v. II) y Semanas nueve a dieciséis "durante el año" y Domingos nueve a dieciséis después de Pentecostés (v. V). Lo mismo que en los anteriormente publicados el A. intenta dar, más que una homilia hecha, una serie de sugerencias en torno a los textos que puedan servir tanto a particulares como a grupos para la preparación de una homilia propia. Para los domingos tenemos las exposiciones correspondientes a los tres ciclos A,B,C. Muy buena también la presentación.— F. CASADO.

RODRIGUEZ VILLAR, I., *Santa María*. Narcea, Madrid 1971, 21 x 11, 213 p.

No es mucho lo que encontramos en los evangelios acerca de la Santísima Virgen; sin embargo Rodríguez Villar ha sabido encontrar a lo largo de sus páginas materia suficiente para dedicarle hasta cincuenta y nueve títulos con los que entreteje toda su vida y virtudes presentándonos un retrato perfecto en cuanto cabe de la Madre de Jesús. Unas consideraciones breves, pero que hacen reflexionar. Al mismo tiempo que nos proporcionan un conocimiento de la Virgen María, son un espejo donde podremos apreciar nuestras deficiencias pequeñas o grandes.— F. CASADO

GROLLMES, E.E. y col., *Votos, pero no muros*. Sál Terrae, Santander 1969, 21 x 16, 204 p.

En la crisis por la que pasa la vida religiosa no es lo menos importante lo que se refiere precisamente a su misma esencia como auténtica imitación de Cristo. Por eso la obra que presentamos quiere ser un análisis de la vida religiosa con vistas a una auténtica renovación. Los que aquí escriben la examinan desde los distintos aspectos que la integran yendo por delante un primer artículo de un médico; muy en su lugar está este artículo primero ya que con una cierta frecuencia las vocaciones religiosas, más que obedecer a una auténtica llamada, responden a estados psicológicos que nada tienen que ver con una llamada y que repercuten después en toda una patología de hecho a lo largo de una vida religiosa. Lo

restante del libro se ocupa de los votos y de la vida de comunidad, temas hoy muy complicados por las interpretaciones a que han dado lugar. Nuevos aspectos en el campo de los tres votos orientan posturas que antes quizás no se han tenido en cuenta y que ojalá llegasen a ser tanta verdad como son tanta belleza. Pero si quisiéramos que no se pensase tan falsamente acerca de una pobreza monástica que se contrapone sin más a una pobreza evangélica, o acerca de una obediencia que hubiera sido la obediencia sin vida de un bastón de hombre ciego. Ni la pobreza monástica fue para muchísimos religiosos una pobreza de permisos sino auténtica vida de privaciones individuales a pesar de esa seguridad existente o a pesar de la no pobreza de la institución, ni la obediencia de esos muchísimos religiosos fue una obediencia sin vida. Naturalmente, con esto no queremos canonizar lo que de mero legalismo y juridicismo haya habido en otra buena parte de religiosos no auténticos. Por eso se necesita una buena dosis de espíritu para que hoy no terminemos por quedarnos sin pobreza ni obediencia evangélica o monástica.— F. CASADO.

McNASPY, C. J., *Cambio, no cambios...* Sal Terrae, Santander 1970, 21 x 16, 147 p.

He aquí otro libro más sobre el dichoso "aggiornamento". Esta vez la meta será el poder contribuir a una comprensión intergeneracional —viejos y jóvenes—. El libro nos transmite ideas expuestas en unas conferencias habidas en Norteamérica en 1967. Aunque la reunión estaba integrada por Jesuitas, el autor cree que los temas interesan por igual a sacerdotes y también a las personas comprometidas en la vida religiosa. Los componentes de la reunión eran personas alrededor de los 45 años y, por lo mismo, no sospechosas de un falso progresismo. Evidentemente, quien haya comprendido bien la vida religiosa que hoy se dice "pasada", y no se haya cerrado en lo que no era esencial, sin duda podrá comprender lo que quiere decirnos toda esta orientación que se dice "nueva" de la vida religiosa. Pero mucho nos tememos que a los jóvenes que hoy ya no tienen puntos de referencia y de comparación con esa otra vida de "antes" les pase lo que ha sucedido con frecuencia a los estudiantes de filosofía y de teología que no han oído otra cosa que las corrientes innovadoras de dichas disciplinas; bombardeados por todos los lados, ya no saben a qué atenerse ni a qué agarrarse. En el caso de la vida religiosa los salvará únicamente el que en ellos se encuentre un muy mucho del espíritu de Dios, ya que las nuevas estructuras serán, en primer lugar, eso mismo, estructuras que, además, está por ver todavía hasta qué punto van a ser aptas para el desarrollo del espíritu cuando éste no sea muy fuerte.— F. CASADO.

McALLISTER, R. J., *Conflictos en las comunidades religiosas*. "Sal Terrae", Santander 1971, 15.5 x 21, 178 p.

Nos ofrece este libro el estudio de temas tan importantes y siempre actuales como son: la selección de candidatos para la vida religiosa, la psicología de la comunidad religiosa, tensiones, ansiedades, enfermedades psicósomáticas, irritación y amor en la vida religiosa, etc. El Autor, médico psiquiatra y psicólogo, plantea, discute y analiza con claridad y valentía los problemas con que hoy día se enfrenta la vida religiosa, la realidad de sus posibles deficiencias y dificultades. Será de mucho interés y

provecho la lectura de esta obra para cuantos se preocupan, intervienen o viven la vida religiosa. Deberá leerse con un criterio ilustrado, porque el "estilo erudito y poético" (que dice la prologuista, y que parece haberse conservado en la traducción, bien hecha, aunque algún detalle sea oscuro: ¿quién sabe el nombre de la "pequeña florecilla" de que se habla en la p. 83?), si bien desde el punto de vista médico se podrá decir que es, además, profundo; desde el punto de vista religioso admite ligeras y difuminadas imprecisiones, de las que podría ser un botón de muestra la misma dedicatoria. La insistencia sobre los resultados negativos que habría dado un examen psiquiátrico realizado con S. Pedro, S. Juan, S. Francisco de Sales, etc. (p. 29-30; 82), podría contradecir lo que el autor afirma allí mismo: "Los tests psicológicos y las evaluaciones psiquiátricas de los candidatos a la vida religiosa parecen cada vez más eficientes" (p. 82). La repetida comparación entre la vida matrimonial y religiosa parece exagerada y puede resultar equívoca. En la p. 79 encontramos esta pregunta: "¿Es absurda la sugerencia de que los votos religiosos son la fuente y el origen de intolerables tensiones y en última instancia de los fracasos de la vida religiosa?". Por fortuna añade más adelante: "Quizá sea más exacto decir que no son los votos religiosos, sino la ineptitud para guardarlos fielmente lo que motiva intolerables conflictos" (p. 80). A continuación tenemos otro ejemplo parecido. A pesar de esto, el valor y utilidad de la obra son realmente considerables.— H. ANDRÉS.

MOTTE, A., *Un coeur et une âme en Dieu*. La Communauté Religieuse. Editions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1972, 12 x 18,5, 192 p.

Esta obra trata de la comunidad religiosa (cap. I), que se comprende mejor considerando el plan divino de comunión (cap. II). Expone sus factores fundamentales: amor (cap. III), ayuda (cap. IV) y comunión fraterna (cap. V). En el capítulo sexto y último habla de la superiora, pues el libro se refiere más bien, aunque no exclusivamente, a la vida religiosa femenina. Termina echando un vistazo al porvenir: problemas, certezas y esperanzas. El Autor, ya conocido por otros estudios relativos a la vida religiosa, no pretende agotar este amplísimo tema, que la evolución social y el progreso de las ciencias del hombre renuevan sin cesar; quiere alcanzar la vía, dando luces y sugiriendo estilos nuevos, basados en principios sólidos y abiertos, con el fin de ayudar a cuantos viven en comunidades religiosas a comprender mejor, amar más y enfrentarse con prudencia y valor a las exigencias de ese género de vida, para el mejor servicio de Dios y de los hombres, para la propia alegría y gozo de los hermanos y hermanas que conviven en dichas comunidades. Esto precisamente se propone el autor en la presente obra, que merece la atención y consideración de todos los religiosos.— H. ANDRÉS.

FABRE-GOY, *Nosotras, las Religiosas*. El Perpetuo Socorro, Madrid 1967, 10,5 x 15,5, 361 p.

Se trata de la sexta edición de la obra del Abate Fabre "Catecismo de la vida religiosa", traducida al español por el P. A. Goy, cssr. El título original, conservado hasta la quinta edición, 1962, ha descendido a subtítulo. El P. E. Martínez Marcos, que ha preparado y actualizado la presente edición, nos ofrece los textos del capítulo sexto de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, el Decreto sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa y del motu proprio "Ecclesiae sanctae". La obra, de manera sencilla y asequible a todas las Religiosas, explica el contenido de la vida

religiosa, los compromisos que impone y los medios que ofrece para conseguir la perfección evangélica. Se trata sin duda de un libro que ha tenido durante los últimos años gran influjo en la educación de miles de Religiosas. Es de temer que, por falta de renovación doctrinal, pierda eficacia. No basta cambiar el título y la portada, necesitaba una limpieza de detalles, que serán calificados de ñoños por muchas religiosas, y profundización doctrinal en muchos puntos.— H. ANDRES.

RAMOS, F. F. - LOPEZ, A. M. - ALASTRUE, P., *En busca de Jesucristo*. Narcea, Madrid 1972, 21.5 x 11.5, 239 p.

Los autores presentan una serie de meditaciones y reflexiones sobre Cristo, al cual debe estar orientada la espiritualidad del cristiano. La doctrina está tomada de la S. Escritura. Los autores creen que su obra servirá a los futuros educadores de la fe, que, así, sabrán presentar a Cristo, como centro de la vida espiritual. También los laicos podrán aprovecharse de las riquezas de este libro, pues está escrito de una manera sencilla.— C. MIELGO.

REGAMEY, R., o. p., *Paul VI donne aux religieux leur charte*. Exhortation "Evangelica testificatio" présentée et commentée par P.- R. Régamey o. p. Les éditions du Cerf 1971, 13 x 19, 180 p.

El Papa no ha ocultado su preocupación por los problemas planteados con mayor claridad en los últimos años, por la vida religiosa. Hablando a Superiores Generales el 22 de noviembre de 1969, afirmaba que los religiosos se encontraban abocados a esta tremenda alternativa: darse de lleno a la santidad realizando plenamente su vocación o reducirse a pantomimas, abortivos. Y en el n.º 2 de esta exhortación: "Algunos han podido ser inducidos a considerar caducas las formas específicas de la vida religiosa. ¿No se ha llegado incluso a apelar al Concilio, contra todo derecho y razón, para ponerla en discusión, hasta en sus mismos fundamentos?". "Ha llegado el momento —afirma en el n.º 53— de que con toda diligencia os dediquéis a la reforma de vuestra conciencia, si fuera necesario, y también de vuestras vidas para una mayor fidelidad". En suma, creo poder deducir, que muchos institutos religiosos están viviendo su hora decisiva.

La exhortación, sin excluir paternales reprensiones, tiene un tono confidencial y esperanzador. "De acuerdo con la responsabilidad peculiar que el Señor nos ha confiado —la de *confirmar a nuestros hermanos*— Nos quisiéramos por nuestra parte estimularos a proceder con mayor seguridad y con una más gozosa confianza a lo largo del camino que habéis escogido" (n.º 6). Para eso el Papa trata de aclarar ideas, haciendo resaltar lo esencial de la vida religiosa.

El comentario del P. Régamey pretende ayudar a comprender y a sacar fruto de la extraordinaria riqueza encerrada en esta "carta" pontificia. El comentario, que va siguiendo los números de la exhortación, es detallado, constatando con frecuencia las variantes de los textos latino, francés e italiano, y sobrio concediendo mayor extensión únicamente al n.º 7 sobre la vocación y consagración religiosa. Está escrito con claridad, competencia y ponderación. Muy recomendable.— H. ANDRES.

VARIOS, *Comunidad Eclesial y Misiones*. XXIII Semana Española de Misionología. Burgos 1971, 14 x 21, 378 p.

Las Semanas Misionales, en sus bodas de plata 1947-1971, ofrecen las

ponencias presentadas a la XXIII Semana Española de Misionología. Aparecen al principio los 25 programas misionales y los nombres de cuantos han intervenido. Luego están las ponencias sobre "Comunidad Eclesial" por Mons. Segundo García Sierra, Mons. Luigi Dadaglio, Mons. Ramón Torrella, P. Angel Antón S.J., Mons. José Lecuona, P. Armando Bandera O. P., P. Claudio Burón O.S.A., Fr. Metodio da Membro OFM Cap., P. José M. Martín Patiño S.J., Jean Claude Eslin S. J., Hermano Bruno de la comunidad de Taizé, Dr. Juan Ruf Carballo y Mons. Casimiro Morcillo. Las Semanas quieren continuar siendo, como lo demuestra este libro, una proyección de las enseñanzas del Vicario de Cristo, sintonizando en todo momento con los más acuciantes problemas de la Iglesia misionera en la actualidad. Concluye el volumen con unas gráficas de las Semanas presentando episodios y escenas diversas como motivación de perenne recuerdo.—F. CAMPO.

CASTEX, J., *Moniciones para la Misa - Ciclo A, Verbo Divino*, Estella 1971, 18.50 x 12, 367 p.

Sólo cuando la celebración eucarística deje de parecer un conjunto de ritos mágicos para el pueblo de Dios que está presente, podremos pensar en un pueblo que vive la presencia de ese Dios en medio y dentro de él. Para esto es necesario que la celebración eucarística vaya revelándole el contenido de la palabra escrita y del Verbo eucarístico. Unas moniciones que no sustituyan ni la acción sacerdotal ni la palabra de Dios anunciada servirán para preparar el corazón de los fieles. Quizás alguno pensará que son muy breves, que son simples pensamientos iniciales; eso deben ser y lo peor sería que fuesen todo lo contrario. Nos parecen muy adecuadas, pero será necesario que el monitor no se limite a repetir las como un papagayo.—F. CASADO.

SOELLE, D., *Imaginación y obediencia*. Hinnení (103), Sigueme, Salamanca 1971, 19 x 12 84 p.

Este librito es otro de esos que, en cuestiones en crisis en el mundo de hoy, tratan de hacer ver las cosas bajo una nueva luz; aquí en concreto, acerca de la obediencia. Vaya por delante la dedicación de la obra: "A mis hijos Martín, Michaela, Caroline que obedecen de vez en cuando". El problema es arduo y su solución requiere mucha sinceridad. La A. escribe: ¿Se puede exigir con respecto a Dios una actitud y pretender educar según ella, si luego tenemos que criticarla cuando se refiere a los hombres y a las instituciones?; ¿se puede, en la realidad de la vida distinguir entre la obediencia que debemos a Dios y la que por motivos claros podemos y debemos rehusar a los hombres? Nos bastarían estas preguntas para darnos cuenta de que se apunta a una obediencia deformante. Evidentemente, y como en ninguna otra cosa, aquí se impone el equilibrio entre los extremos: hacer de la obediencia irracional la virtud esencial del cristianismo y negar a la obediencia el sentido de crítica hacia lo que signifique un abuso de autoridad. Sin el equilibrio dicho, sin un mucho espíritu de sincero encuentro con la verdad serían muy peligrosas frases como éstas, afirmadas en un sentido universalista: "El hombre debe decidir por sí mismo lo que tiene que hacer, no es ejecutor de las órdenes que se le imparten...; la voluntad de Dios no representa exigencia de carácter heterónimo y no está fijada por adelantado".—F. CASADO.

Históricas

VARIOS, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*. Vol. 3 siglos XIII-XVI. Ihte, Salamanca 1971, 17 x 24, 656 p.

El Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, bajo la dirección del P. Ursicino Domínguez y de Antonio García, publica en este volumen algunos trabajos del II Congreso Internacional de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, celebrado en Salamanca del 31 de marzo al 3 de abril del año 1970. Los estudios, que integran la literatura o bibliografía de las órdenes religiosas en la Edad Media, corren a cargo de especialistas en su respectiva temática, como los profesores Laureano Robles y Ramón Hernández para los dominicos de la corona de Aragón y Castilla; Isaac Vázquez para los franciscanos; Manuel Villegas para los Agustinos españoles pretridentinos; Enrique Llamas para los mercedarios, y completando el volumen figura un estudio de Isaias Rodríguez sobre los espiritualistas españoles (1500-1575). Aunque no es una obra completa y definitiva, hoy por hoy es lo mejor que hay en esta materia, por lo que se recomienda como imprescindible para ulteriores trabajos sobre las órdenes religiosas en la edad Media. F. CAMPO DEL POZO.

VELASCO, B., O. C., *Miguel de la Fuente, O. C. (1573-1625)*, *Ensayo crítico sobre su vida y su obra*, Institutum Carm. Roma, 1970, 24 x 17, 384 p.

La sustitución del primado de la Psicología por el de la Sociología en nuestro tiempo exige una revisión de la Mística. Para poder comprender a un místico o su mística, es preciso comprender las estructuras en que ha vivido. Por eso, los estudios históricos y críticos se multiplican, y prometen frutos espléndidos para el conocimiento de los problemas doctrinales. Hoy presentamos a nuestros lectores un libro verdaderamente ejemplar, un ensayo crítico sobre la vida y obra del Carmelita Miguel de la Fuente. No es necesario repetir que la Edad Moderna ha producido dos tipos singulares de espiritualidad: el jesuita y el carmelita español. Son dos formas muy diferentes, pero en el fondo, dos formas que responden a una problemática española muy acusada.

El mismo Baruzi ha comprendido que sería inútil tratar de comprender a S. Juan de la Cruz, si no se ha vivido en Castilla. Es posible que para Baruzi, como para muchos extranjeros, ciertos paisajes y horas de Castilla signifiquen "La soledad abrupta, en la que todo lo que no sea Dios, está muerto" (Baruzi, *S. Juan de la C.*, p. 614). No entienden que la Castilla del s. XVI era algo muy diferente de una "soledad abrupta". Y eso es lo que importa poner en claro. El P. Velasco analiza pues concienzudamente las estructuras de aquel tiempo, como historiador consagrado, y como hombre que ha vivido todo lo que va diciendo. No conocemos ningún otro libro que nos acerque más a la vida de aquellos españoles del s. XVI. Este libro pasa pues a ser imprescindible para todos los historiadores y tratadistas de la Mística especulativa. Y para los castellanos, este libro es un regalo de Dios.

La Historia de Castilla en ese período tiene tal importancia para la mística especulativa, en su aspecto psicológico, que la Sociología actual tendrá necesariamente que partir de aquí, y para eso necesita una exce-

lente documentación histórica, fehaciente, como la que nos presenta este libro. Sobre todo teniendo en cuenta que el P. Velasco no ha tenido escrúpulos en confesar que en Castilla una intensa vida espiritual no significa ser ángeles, o estar libres de defectos. Vamos viendo al P. La Fuente en su real ambiente castellano, en su noviciado carmelitano, en la Universidad de Salamanca, en el Toledo del primer tercio del s. XVII, como Maestro de Novicios, apóstol en el mundo, en la sacristía, en las Terceras Ordenes.

Sobre el valor del P. La Fuente como escritor místico, el P. Velasco se remite generalmente a otros, o a hacer un análisis de la materia expuesta. Hace muy bien. En efecto, sería poco menos que inútil dar importancia a una originalidad genial y personal, de no ser verdaderamente específica, y tal fenómeno nunca se produjo en Castilla, después de la época de florecimiento. El valor del P. La Fuente como místico es su síntesis, su incorporación a un "sistema", que no es personal sino corporativo y colectivo, a ese poderoso espíritu castellano, que pudo producir al mismo tiempo dos tipos de espiritualidad tan distantes como Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola, la Contemplación y la Acción, al servicio del Reino de Dios en este mundo, y con una lógica implacable, propia de un espíritu cuasi semita, justiciero y sacral al mismo tiempo. El aspecto individual tiene menos valor en comparación con el estudio de las estructuras reales de aquella Castilla exaltada y entusiasta. Y por esa misma razón nos interesa menos la misma santidad del P. La Fuente en una época en que Castilla producía Santos, como el trigo. *Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus, magna virum.*

Presentamos pues al lector un libro hermoso y básico para comprender la mística española, y hacer contrapeso a tantos estudios teóricos, que no saben ver ese colorido espiritual y único de Castilla, que describiría así un gran pintor: "yo pinto el espíritu del paisaje". Quizá la Política impidió a Castilla mostrar al mundo el Espíritu de su Paisaje. Pero la Mística es un espécimen interesante del alma de Castilla y los hombres que como el P. La Fuente vivieron inmersos en ese paisaje sirven de espejo para apreciar un fenómeno único en la Historia.— LOPE CILLERUELO.

GOMEZ-SANTOS, M., *Vida de Gregorio Marañón*, Taurus, Madrid 1971
18 x 24, 546 p.

Don Gregorio Marañón y Posadillo, inteligente y bondadoso, español de mente clara y tolerancia ejemplar, médico eminente, extraordinario escritor, que manejaba nuestro castellano como pocos españoles lo han logrado en todos los tiempos, filólogo, filósofo investigador, catedrático, humanista e historiador, miembro de cuatro Academias; uno de esos claros varones que dan a la patria la ejemplaridad de una vida dedicada por entero al cumplimiento del deber, moría en Madrid el 21 de marzo del año 1960.

Pocas veces se ha sentido España tan desolada y tan huérfana como en aquella tarde. Y creemos que en ello no hay exageración alguna. La noticia de su muerte produjo profundo dolor en el corazón de todos los españoles, y la prensa de todo el mundo, las Academias, las sociedades científicas, los escritores más notables se hicieron eco de tan irreparable pérdida para las letras españolas.

Antes de su muerte, se había escrito dos libros sobre la vida del preclaro e ilustre doctor: una biografía de Almodóvar y Warleta, en 1952; y un estudio tan minucioso como bello del pulcro Pedro de Lorenzo, justamente un año antes de su muerte.

Después han ido apareciendo nuevas obras en torno a esta figura universal, "uno de los pilares del templo del espíritu español", en sentir de Sánchez Cantón: los libros interesantes de Alvarez-Sierra y Luis S. Granjel; el de Enrique Barco Teruel; el de Manuel Izquierdo; hasta que se inició la publicación de las Obras Completas por Espasa-Calpe, con más de dos centenares de prólogos recopilados por Alfredo Juderías.

A la abundante y merecida bibliografía sobre el Dr. Marañón, se añade ahora esta obra de Marino Gómez Santos, obra meritoria, completa, escrita con profundo conocimiento y con inmenso cariño, que le ha valido el Premio Nacional de Literatura 1971.

Marino Gómez-Santos, a base de las obras citadas y de su aportación personal, ha elaborado una biografía magnífica, la más completa, sin duda, de cuantas se han escrito hasta ahora. El autor, honrado y pundonoroso, declara con sinceridad que le honra que, sin la aportación de los cuatro primeros volúmenes de las Obras Completas, le hubiera sido muy difícil el trabajo, debido a la dispersión de la obra marañoniana. Pero nosotros sabemos también que el Premio Nacional de Literatura estuvo muy cerca del insigne maestro español durante los últimos años de su vida. Y que leía sus libros con devoción y con rigor; entrando, de este modo, poco a poco, en la vida personal y profesional del doctor. Y en esa vida, de intimidad y de trabajo—escribe don Gregorio Marañón y Moya—, fue acogido con entrañable afecto a su persona y con ilusión y fe para su vocación de escritor.

Fruto de todo ello es este libro editado por Taurus. Biografía documentadísima y magistral que recoge, en toda su plenitud, un hombre, una gran figura de la medicina y de las letras españolas y un ambiente, el ambiente y el tiempo de España vivido por Marañón.—T. APARICIO LOPEZ.

PINTA LLORENTE, M., *Cinco temas inquisitoriales*. Estudio Agustiniano, Madrid 1970, 20 x 17, 130 p.

El P. Miguel de la Pinta Llorente, erudito, historiador, incansable publicista, investigador de temas renacentistas e inquisitoriales, es sin duda alguna uno de los hombres que mejor conocen y que mejor preparados están para, de vez en vez ofrecernos una nueva aportación sobre la España moderna a partir de los Reyes Católicos y hasta bien entrado el siglo XVIII.

Consagrado toda su vida a la investigación y centrado en torno a tan discutido como interesante tarea, tiene en su haber una obra muy valiosa y bastantes libros que le acreditan como indiscutible figura sobre el particular. Especialista en temas renacentistas e inquisitoriales —leemos en la solapa del librito que comentamos—, investigador cultísimo, en posesión de una gran riqueza en conocimientos positivos, sus aportaciones históricas representan el fruto de una labor intelectual donde se conjugan las calidades más finas con el espíritu más depurado. Con todo merecimiento la *Revue Historique* de la Escuela de Altos Estudios de París, haciendo referencia a los principales trabajos del P. Miguel de la Pinta, ha escrito que sus estudios le sitúan en España entre los primeros investigadores e historiadores de la época.

Cinco temas inquisitoriales es una aportación más del ilustre historiador agustino al tema de la Inquisición Española. En este libro de pequeñas dimensiones y breves páginas reúne una serie de trabajos eruditos inéditos, además de unas crónicas aparecidas en A B C, unas referencias al mismo tema de la Inquisición, y otras de varia lección para conservar su recuerdo.

Una vez más vuelven a salir los nombres de Fray Tomás de Torquemada, y Pedro de Arbués; y expedientes de reos de tiempos más cercanos a nosotros; y aspectos varios de la Inquisición Española en tiempos del célebre Fernando de Valdés...

El autor es consciente de que insinuar simplemente una reivindicación de estos hombres en tiempos de tanta confusión es inútil y estéril. Pero, como español e historiador, es exigencia ineludible el hacerlo. Y como, por otra parte, lo hace con un conocimiento de causa inmejorable y con un estilo brillante, de párrafo largo, de frase sonora, salpicado, a veces, de la chispa aguda e ingeniosa y la comparación de aquellos días con los nuestros, el libro entretiene, instruye y alecciona.— TEOFILO APARICIO LOPEZ

ALBERES, R. M., *Panorama de las literaturas europeas (1900-1972)*. Al-Borak, S. A., Madrid 1972, 17 x 24, 450 p.

Por un fenómeno que nadie se ha preocupado de explicar —leemos en la introducción de la obra de Albérès— la sensibilidad literaria ha precedido siempre en nuestro siglo a los acontecimientos históricos que han venido a confirmarla.

Y así, por ejemplo, la confusión y la incertidumbre de los años veinte quedaron reflejadas en la obra de Baudelaire. Gide había presentado la crítica de la moral social veinte años antes de que irrumpiera con verdadera furia; Bernanos y Mauriac presintieron en sus obras un cristianismo fundado en la vida espiritual y en el silencio trágico de la existencia humana; Malraux anunciaba ya, por su parte, el reinado de una guerra civil con pretensiones ideológicas inspiradas en el culto de la acción; Kafka había intuido la impresión de soledad metafísica; y Pirandello el desplome de los buenos sentimientos sociales, morales, religiosos, familiares...

Pues bien, la obra de R.M. Albérès se propone reunir, en honrosa y loable ambición artística y cultural, en una forma viva lo que podría constituir la materia de una historia de la sensibilidad literaria en Europa durante el siglo XX.

Se mueve el conjunto de la misma en torno a las cinco literaturas más importantes y vastas de la península europea: la inglesa, francesa, alemana, española e italiana. Pero no olvida los movimientos que han surgido, también en este siglo, en las naciones escandinavas con otro idioma muy distinto y las de los pueblos del Este, o literaturas eslavas.

El autor se propone hacer el bosquejo de una aventura común a las cinco naciones citadas, mientras que en lo que se refiere a los otros países europeos no hace otra cosa que ofrecer referencias ocasionales sin proponerse profundizar en su vida literaria.

Para unos y otros movimientos utiliza el sistema de temas y no de autores; con un campo más amplio y libre a la interpretación subjetiva; lo que siempre es peligroso, pero también más conforme a los propósitos de la literatura comparada.

Se evitan de intento muchos nombres, aunque se dan los más esenciales y los que no pueden faltar, para ofrecer, en cambio, una rica sensibilidad literaria en lo que va de siglo; una vida del espíritu; el drama de esta sensibilidad literaria europea tal y como la literatura nos lo ofrece.

Una sensibilidad europea que se caracteriza por la creencia de un divorcio entre la inteligencia y la realidad, la verdad y el instinto. Europa, acaso por un deseo de castigarse a sí misma, crea e inventa el desgarramiento de la inteligencia, desgarramiento cuyo pretexto histórico fue la oposición pasajera de la razón y de la fe entre 1860 y 1900. A partir de este momento,

los conflictos sociales se forman por la oposición de inteligencia revolucionaria y un empirismo conservador o, a las veces, al revés.

Esta oposición parece ser el drama que explica nuestra época; drama hecho tal vez de muchas piezas diferentes, de manera paradójica en una civilización en que los instintos son inteligentes y la inteligencia instintiva.

Esto es lo que nos quiere ofrecer esta obra con sus cinco partes y sus temas tan profundos como sugestivos que van desde el nacimiento del sentido trágico, hasta la actual modalidad de la "fenomenología y estructuralismo", pasando por "el hombre desgarrado" de la década entre guerras, es decir, de 1932 a 1942.—T. APARICIO LOPEZ.

GUILLERMAZ, J., *Historia del partido comunista chino*. Península, Barcelona 1970, 20 x 13, 507 p.

Pretender escribir la historia del partido comunista chino —como el mismo autor de esta obra confiesa—, cuando los archivos de Pekín y Taipéi permanecen todavía cerrados; cuando sus líderes y subalternos; sus teóricos más destacados y colaboradores de segunda fila guardan aún los secretos de sus trabajos y de sus luchas dentro del mismo partido, es una empresa tan aventurada como prematura.

Con todo, esta historia cuenta ya con una existencia de más de cincuenta años. Sus personajes y sus escritos; los hechos y el encadenamiento de los mismos se conocen bastante bien. Es una historia que comienza con el Congreso del 1 de julio de 1921. Aquel día, el partido comunista chino adquirió carta de oficialidad.

China por entonces se hallaba al borde del caos. Reinaba una anarquía política que habría de prolongarse hasta el 1928, y quizá hasta el 1949, año en que advino el régimen actual. La situación económica por el mismo tiempo era tan lamentable como su situación política. China, país increíblemente pobre, subdesarrollado y subalimentado, con un crecimiento demasiado rápido de la población, con un empuje demográfico verdaderamente extraordinario, con una renta nacional muy baja, forzosamente tenía que ir a la revolución.

Por otra parte la sociedad china de 1921 se caracterizaba por una transformación bastante rápida en sus clases superiores, como consecuencia del abandono del antiguo sistema educacional y de la desaparición de la antigua administración imperial. Al clásico mandarín, letrado, magistrado y comandante de tropas, sustituirá un nuevo personaje, el intelectual moderno, profesor o estudiante con simpatía revolucionaria y dispuesto a echar por tierra la antigua cultura. Junto a este nuevo personaje, el jefe militar local, que detentará esta antigua estructura en hundimiento. También el burgués de los negocios, el industrial o comerciante rico, salido de los terratenientes o funcionarios. Y sobre todo, una masa enorme de campesinos, paciente, dócil, laboriosa, iletrada, inmutable en sus costumbres y en su mentalidad.

He aquí la China que se va a encontrar el partido comunista. Mao lo dirá taxativamente: "En esos meses densos, en esos años plenos de energía, éramos estudiantes llenos de juventud, gallardos, de talento floreciente... Juntos y enhiestos, audaces y sinceros, mirando a nuestra tierra introduciémoslos en nuestra pluma: los poderosos no eran más que ceniza".

Y esta es la obra, el interesante libro de Guillermaz. En él podemos estudiar las causas y las etapas de esta evolución china que, en el curso de una generación, ha llevado al poder a los comunistas. Nos ofrece una perspectiva de conjunto que hoy se hace indispensable, por cuanto ya se

comienzan a deformar u oscurecer hechos ciertos, mientras que el carácter autorizado del régimen chino impone silencio u obliga a inclinarse ante él a los testigos independientes.

Desde este último punto de vista el autor resulta ser un observador occidental que ha tenido la rara fortuna de contemplar durante mucho tiempo el rostro cambiante de la China contemporánea: la China de los últimos "señores de la guerra", la de Kuomintang y la del Partido comunista.

Por todo ello, la obra, además de ser atractiva y de gran actualidad es síntesis y resumen a la vez de la historia del Partido comunista, y el relato es equilibrado en la explicación e interpretación de acontecimientos y de problemas. Incompleta en muchos aspectos, el propio autor nos promete un segundo volumen que tratará de la "revolución cultural" China, a partir precisamente del histórico año 1949.— TEOFILO APARICIO LOPEZ.

GASTALDI, Ugo. *Storia dell'Anabattismo*. Dalle origini a Münster (1525-1535). Claudiana, Torino 1972, 24 x 17, 650 p.

Nombrar a la secta *anabaptista*, es nombrar a Tomás Münzer y Nicolás Storch, ya que ellos la dirigieron en principio y condujeron a sus seguidores a un fanatismo feroz.

Sabido es de todo mediano historiador que los anabaptistas, partiendo de la base que debía transformarse por completo el orden social, asentaban el principio de que el bautismo de los niños era inválido por faltalles la fe, y de este modo rebautizaban a todo el mundo. De ahí precisamente el nombre anabaptista.

A medida que avanzaba el protestantismo luterano, tuvo que tropezar en más de una ocasión con estos fanáticos y soñadores apocalípticos. Tal vez el propio Lutero era víctima de estos excesos debido a sus predicaciones de libertad e individualismo, pues no cabe duda de que esta doctrina fomentó aquel espíritu.

Los anabaptistas consiguieron sus mayores éxitos y adeptos en el Norte de Alemania y en los países Bajos. Uno de sus principales corifeos fue *Melchor Hoffmann*, el cual, de los Países Bajos, pasó a Westfalia, donde hizo muchos prosélitos. Por su parte, el sacerdote Bernardo *Rottmann*, ganado primeramente para el luteranismo, trabajó incansable por introducir la secta en Münster, y luego, unido al citado Hoffmann, logró imponerse al mismo consejo de la ciudad.

Esta es la historia y este el tema central de la presente obra. Pero es una obra y una historia que, sin defender a la secta de que trata, la enjuicia objetivamente; aclara puntos oscuros; la libera de esa negra tradición que pesa sobre la misma, pues ha sido siempre, entre todas las sectas, la peor tratada y quizá calumniada en la historia moderna.

Esta obra, basada en una bibliografía vastísima y con frecuencia difícilmente accesible, se propone ofrecer los resultados de la investigación histórica contemporánea. Y así, nos traza una síntesis amplia y completa de las vicisitudes por que atravesó el movimiento anabaptista durante el decenio de su mayor vitalidad y originalidad. Al mismo tiempo, nos restituye en toda su complejidad las diversas corrientes y tendencias en que se encontró metido tal movimiento.

Finalmente, diremos que el volumen, magníficamente editado, se enriquece con una extensa bibliografía y la más vasta documentación iconográfica —en gran parte inédita— que tenemos hasta ahora sobre el argumento.— TEOFILO APARICIO LOPEZ

TROTSKY, L., *Comment la Révolution s'est armée*. L. Herne, Paris 1967, 21 x 13 999 p.

La Guerra Europea de 1914, por lo que a Rusia se refiere, era impopular. El malestar fue creciendo; y en la Duma se forma el llamado "bloque progresista" con todos los disidentes de la política del zar Nicolás II. En el 1915 hay escasez de abastecimientos en Moscú y la ciudad registra los primeros conatos de huelgas y sublevaciones. Los nobles están disgustados debido a la influencia y predicamento en la corte del aventurero Rasputín, asesinado el 29 de diciembre de 1916.

Mientras tanto, el zar, impasible se niega a prestar atención a los descontentos. Ni siquiera escucha al presidente de la Duma, Rodzianko, cuando le dice: "No forcéis al pueblo a elegir entre vos y la salvación del país". Todo ello llevaría a la revolución que estalla el 8 de marzo de 1917. Los obreros se declaran en huelga, y los soldados de guarnición, después de matar a sus jefes, se suman a los huelguistas. El zar resigna la corona en su hermano Miguel, que se niega a aceptarla porque veía la causa perdida. El gobierno de Rusia quedaba en manos de la revolución. Kerenski, moderado, asume el poder. Pero Lenin regresa del exilio y propone a los Soviets la conquista total del poder por la fuerza. La revolución comunista había triunfado.

Y aquí, el nombre de León Trotski, verdadero organizador del ejército rojo. A él se debió la formación de unidades poderosas encuadradas bajo mandos profesionales. Seguirá la guerra civil contra los campesinos, opuestos a las exigencias del gobierno rojo, contra los grupos reaccionarios, contra los separatistas de Ucrania. Sucede el caos económico, y en la primavera de 1918 Rusia padece un hambre feroz. Lenin lanza el grito de "Robad lo que ha sido robado"; y el tópico de la propaganda política será: "Las fábricas para los obreros, la tierra para los campesinos"...

Mucho de esto nos cuenta Trotski en la presente obra que es el primer volumen de una obra general y densa que la Editorial francesa L'Herne ha ido publicando. El título, en francés, *Ecrits militaires*, fue publicado por el autor con este otro: *Comment s'arma la Revolution*.

Efectivamente, en este grueso volumen se nos cuenta cómo se formó y creó, gracias al talento organizador de Trotski, el ejército rojo para vencer, durante el curso de una guerra civil, en medio de una internacional, o mejor, que habría de seguir a la Internacional. Lo que dice bien a las claras que la Revolución rusa, lo mismo que antes la francesa, y después la china, estuvo estrechamente ligada a la guerra general y de naciones.

Trotski, después de hacernos la *Historia de la Revolución rusa* en su autobiografía, y de responder a las primeras calumnias stalinianas, nos evoca los problemas militares ocurridos en la revolución de Octubre y que originan la guerra civil. Los documentos aquí reunidos nos hablan con claridad de la variedad de dilemas que es necesario zanjar de una vez. Y, finalmente, nos dirá Trotski, con sus discursos, con su voz potente y de líder, con sus escritos en general, cómo en la historia del movimiento socialista y marxista, las cuestiones militares tuvieron una importancia capital.— TEOFILO APARICIO LOPEZ.

CARSTEN, F. L., *La Ascensión del Fascismo*. Seix Barral, Barcelona 1971, 18 x 11, 325 p.

Recordar los movimientos fascistas, su nacimiento, su gran impacto en los principales pueblos de Europa, las consecuencias que tuvieron, sus

principales figuras y líderes que lo llevaron a la cima del poder, en la década de 1920 a 1930; la lucha encarnizada posterior y su derrota con la segunda Guerra Mundial, es el contenido principal de este libro de Carsten, el hombre que lo vivió de cerca, y que estuvo en Berlín durante los años de auge del nacionalsocialismo.

Esto mismo avala la obra, sobre todo los capítulos donde describe lo que personalmente ha vivido. Como ocurre con el capítulo cuarto en el que no hace otra cosa que incorporar a la narrativa unos recuerdos que están vivos y presentes en su memoria.

Se sigue con gran interés, de modo especial para los que solamente oímos de niños algunas canciones fascistas, sin saber lo que era el Fascio. También a nosotros nos recuerda muchas cosas estas páginas y muchos hechos —pequeños de nuestra vida— vividos en nuestra niñez.

El autor ha centrado toda su atención sobre aquellos países en los que el Fascismo se originó y llegó al poder: Italia, Alemania y Austria. Describe admirable la marcha hacia el poder, y se detiene justamente en la fecha en que lo consiguieron, seguramente que por ser objeto de otro volumen aparte.

Aparte este tema central, se esboza un estudio y se dedican dos capítulos —el quinto y sexto— a aquellos países en los que el movimiento fascista o bien fueron particularmente derechistas, o bien presentaron rasgos específicos que les diferenciaron del modelo establecido en las naciones citadas. Y así aparecen las modalidades del fascio en Finlandia, en Hungría y Rumania; la Falange Española, el nacionalismo en Flandes, etc.

Un libro bien documentado, objetivo, sin ánimo de polémica, pero que recuerda muchas y que contribuye a completar un capítulo importante de la historia contemporánea de Europa.— TEOFILLO APARICIO LOPEZ.

ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. La venerable Juana Guillén. Sever - Cuesta, Valladolid 1972, 21 x 14, 199 p.

Al tiempo de escribir esta reseña, me vienen a la memoria las palabras que, en ocasiones como la mía ahora, han escrito los amigos de sus amigos. Decir algo del P. Carlos Alonso, en mi caso particular, es decir y hablar del amigo entrañable y del compañero generoso que tanto me ha ayudado y sigue ayudando, desde Roma, donde reside en su puesto de Postulador General de los Agustinos, en mis trabajos de investigación histórica y de tesis doctoral.

Por eso, es mejor hablar de la obra que tenemos presente y en la cual hemos puesto nuestro pequeño óbolo al ser editada en Valladolid y encargarnos de su publicación. Los fallos que advierta el lector en este sentido son nuestros y no del autor del libro.

La obra en sí, UNA GLORIA DEL LEVANTE ESPAÑOL, o vida de la venerable Sor Juana Guillén, llega en un momento desigual y confuso sobre lo que, desde tiempos atrás, se ha llamado "devoción a los santos". Ahora, en que parece están sobrando de la Iglesia de Dios, Sor Juana Guillén se nos ofrece como una encantadora criatura, como una niña y una joven y una religiosa que nos gustaría viviera en nuestros días.

Como encargados de la edición y de la corrección de pruebas, podemos decir que casi nos sabemos de memoria sus capítulos; y que la primera vez que tuvimos que poner manos a la tarea su lectura constituyó un regalo para nuestra alma.

Como el mismo P. Carlos Alonso dice en su *Presentación* de la obra, ésta "se propone reevocar la verdadera figura de una religiosa agustina muerta en opinión de santidad hace tres siglos y medio. Que su "vida y

milagros" puedan interesar todavía en nuestros tiempos es cosa que podrá discutirse, pero quien esto escribe lo dio, evidentemente, por supuesto antes de ponerse a redactar estas páginas".

El libro, por tanto, va dirigido a personas, no sólo de fe cristiana, sino a quienes desean aprovechar en las vías del espíritu. De modo especial, se dirige a las religiosas agustinas y a cuantas encuentren en este precioso libro una idea buena, un detalle útil, un pensamiento que les ayude a afianzarse en la fe y en la ardua tarea del servicio de Dios y de las almas.

En la patria chica de Sor Juana Guillén, en Orihuela y también en Alicante, donde es conocida y amada y donde la noticia de la feliz prosecución de la Causa de Beatificación de esta monja agustina ha suscitado una gozosa esperanza y una profunda alegría, la presente hagiografía ha de ser un éxito y un regalo para todos.

El acierto de los titulares de los capítulos —"Orihuela, una joya de arte entre naranjos y palmeras"; "En mi nido moriré"; "Se me manda que os diga"... , etc—, y las bellas ilustraciones que se encuentran al final del libro le hacen todavía más ameno y sugestivo. Y esto más, historiador e investigador que es el P. Carlos, dentro del tono sencillo con que va escrito, el material de que se ha servido no puede ser más excelente; aparte dos biografías, de 1617 y de 1917, todo el proceso diocesano de los años 1615 al 1617, y el diario espiritual de la Venerable.— TEOFILO APARICIO LOPEZ.

BRAVO MURILLO, J., *Política y administración de la España isabelina*. Estudio, notas y comentarios de texto por José Luis Comellas, Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 352 p.

La llamada era isabelina, (1843-1868), ofrece unos grandes contrastes con el periodo siguiente, el de la Revolución "Gloriosa" y con el que se abría paso a una España completamente nueva.

Durante el reinado de Isabel II, asistimos, en el orden económico, a una recuperación casi ininterrumpida, permitida por el largo periodo de paz y estimulada por el tendido de la red ferroviaria nacional y por las inversiones de capital extranjero en nuestro país.

En el orden social y político estamos ante una época de predominio de la burguesía y de las clases medias. Los partidos políticos *moderado* y *progresista*, se reparten el mando en gobiernos sucesivos. En el orden cultural, dos palabras pueden definir este momento: *moderación*, o repudio de lo extremo y excesivo por parte de la burguesía citada y *progreso* indefinido por parte de los abiertos a Europa.

En punto a relaciones internacionales, se da un "statu quo" que viene ya desde el 1815, y que será la tónica dominante. Y en lo más entrañable del tipo humano se dará un creciente respeto por la vida humana tras las guerras y matanzas del primer tercio de siglo.

Pues bien, Juan Bravo Murillo estará presente y tomará parte en esta política y administración de la España isabelina. Cuando el de Frenel de la Sierra acceda plenamente a la vida política, el liberalismo español llevará tan solo tres lustros de existencia, pero en ese transcurso de tiempo habían sucedido muchas cosas. Entre ellas, una guerra civil, dos regencias, dieciocho gobiernos efimeros e inestables, la Desamortización en tiempo de Mendizábal, el Estatuto de Martínez de la Rosa de 1834, las Constituciones de 1837 y de 1845 y los sucesivos golpes revolucionarios con mejor o peor fortuna.

Bravo Murillo, en un momento en que, a decir de uno de los más conocidos publicistas de la época de Isabel II., Manuel Rico y Amat, la po-

lítica se había convertido en el arte de maniobrar hábilmente para conseguir o conservar el poder, de apabullar al partido contrario, de ganarse nutridos aplausos en las Cortes con brillantísimos discursos, fue un político honrado, si bien —escribe el profesor Comellas— pese a su indudable talento, tuvo siempre algo de gris y de opaco. Con todo, “el caso Bravo Murillo” constituye un hecho inaudito, estupendo, fenomenal; un caso fuera de serie. Porque para él, eran más importantes las aplicaciones que los principios, los hechos que las doctrinas, las realizaciones que las palabras, la “administración” que la “política”.

Bravo Murillo fracasa en su proyecto de esta reforma administrativa y se retira a tiempo. Es entonces cuando escribe sus “Opúsculos”, cuando cuenta ya los 52 años de edad, y que son una serie de artículos sueltos, sin el menor nexo entre sí, en que alternan, indiferentemente lo analítico con lo narrativo, la bien calculada sistemática con la reflexión espontánea. La obra del político más ordenado y metódico de todo el siglo XIX español fue saliendo, conforme el autor la redactaba, en varios volúmenes entre los años 1863 y 1874.

El profesor Comellas hace un estudio analítico, sabroso y concienzudo de esta obra, el pensamiento político del gobernante, la intención que le llevaba siempre en sus acciones de gobierno, la tolerancia y la buena voluntad que supone en sus enemigos, y el consejo que da a todos yendo él primero con el ejemplo, de saber retirarse a tiempo. La administración —dirá finalmente— no excluye la política, pero debe supeditarla y aun coartarla en su desmelenamiento. Una obra, pues, que, a cien años de publicarse por primera vez, mantiene la actualidad de entonces.— T. APARICIO LOPEZ.

TORRES, E., *La Batalla de L'Ebre*, Nova Terra. Barcelona 1971, 18 x 12, 255 p.

Mucho se ha escrito sobre la llamada “guerra civil española”; y dentro de ella, de la célebre *batalla del Ebro*, en la que se definió la victoria completa de las tropas acaudilladas por el General Franco.

Por el mes de julio de 1938, el ejército marxista hace un supremo esfuerzo cumpliendo los planes de su general Vicente Rojo. Pasan el Ebro, rompen las primeras líneas nacionales, pero no consiguen sus objetivos. Fue entonces cuando, recobradas las fronteras perdidas, se da comienzo a una prolongada batalla, la BATALLA DEL EBRO, de continuo desgaste, hasta que el 24 de octubre se desencadena la contraofensiva final de los nacionales. Los rojos repasan el Ebro y el 20 de noviembre ha terminado la batalla. El ejército marxista está deshecho, pues sus unidades han sufrido 80.000 bajas, y el camino está abierto hacia Cataluña, que caerá apenas sin resistencia.

Estanislao Torres, nacido en Barcelona en 1926, y que antes de publicar este libro, ha dado a luz varios en torno a la guerra civil, aunque con títulos poéticos y sugestivos: “La derrota”, Premio Sant Jordi “Els ulls i la cendra”, etc., nos ofrece ahora esta nueva aportación a fecha tan importante de la historia contemporánea española, justamente como para recordarla por las generaciones jóvenes que no la vivieron y a las que es posible les suene a novela.

Pero es el caso que la guerra civil española, sus casi tres años de duración, han dejado una huella imborrable en todos. En unos y en otros. Y al cabo de bastantes años, cuando es posible olvidar muchas cosas, es bueno recordar, entre hermanos ya y compañeros, lo que nunca debió olvidarse.

El lector encontrará en este libro, escrito en catalán, el testimonio vi-

vo y poderoso, directo de personas que van a participar en la batalla, integradas en diferentes unidades republicanas. Comprobará cómo sus maneras de pensar son diferentes y, a las veces, contradictorias. Una lección, a la que llega el autor, y a la que debemos llegar todos, después de leer este relato: la batalla del Ebro, tal y como andaban las cosas en Barcelona y en la zona llamada entonces Roja, solamente podía ganarla el ejército nacional.— TEOFILO APARICIO LOPEZ

SAMPSON, A., *Los Nuevos europeos*, Destino, Barcelona 1971, 21 x 14, 533 p.

La cuestión no es de ahora. Desde siempre ha sido difícil responder a la pregunta, "¿Qué es Europa?" Es posible que para los extraños al continente, como los norteamericanos, la cuestión aparezca bastante clara; incluso para los ingleses, cuando contemplan desde el otro lado del Canal de la Mancha, esta entidad continental aparece muy definida. Pero desde dentro, la definición de Europa se desvanece pronto.

Porque resulta que no solamente los ingleses sienten que "no son realmente una parte de Europa": también los italianos se complacen en la idea de que son totalmente diferentes de los habitantes que se encuentran al norte de los Alpes. En Alemania se habla constantemente de mirar hacia el Este y no hacia el Oeste. Holanda y Dinamarca han preferido siempre estrechar sus lazos con el mar. Suiza se ha mantenido alejada de las fiebres continentales. Y España es como "la nota perdida en este cantar". Incluso a la misma Francia, la nación más europea de Europa le agrada verse a sí misma como "el cabo del continente", según la frase expresiva y gráfica de De Gaulle.

De tal forma es así, que la palabra "Europa" se emplea y se repite en tan distintos sentidos que, a veces, parece haber perdido todo significado, salvo el que le dio Metternich al decir que era "una expresión geográfica". Es cierto que los intentos de unidad tienen una larga historia que, partiendo del imperio romano llegan hasta Napoleón y Hitler, pasando por Carlomagno. Pero el hecho histórico más consistente no ha sido la unidad, sino un proceso de fragmentación que condujo casi a una autodestrucción.

Los pensadores más celebrados hoy en día, como nuestro Salvador de Madariaga, Paul-Henry Spaak, Winston Churchill, Paul Ramadier, John Masefield..., han echado su cuarto a espadas y han dejado una página escrita sobre tan interesante tema.

Anthony Sampson los citará con elogio en este libro, lo mismo que a los más eminentes políticos. Anthony Sampson aporta, además, en este libro su experiencia personal sobre una Europa que se encontró destrozada y rota en aquel helado invierno de 1946 y que resurgió, como el Ave Fénix, llegando hoy a amenazar y a poner en guardia a Norteamérica, sobre todo, con la Europa del Mercado Común.

Pocas esperanzas reinaban por aquellos días en aquellos pueblos arruinados y exhaustos por la guerra: Británicos y alemanes —dice el autor— parecían corrompidos en igual medida por el caos en aquella Alemania dividida y deshecha. Italia se debatía entre una derecha desagradable y un partido comunista masivo. Francia daba tumbos de gobierno en gobierno.

Pero el "milagro alemán" llegó, sorprendente, aunque esperado en un pueblo capaz de trabajar tan duro. Y luego, con la ayuda de los Estados Unidos, llegaron los otros milagros... Veinte años más tarde de aquella fecha citada, el autor del libro viaja por Europa y no sale de su asom-

bro, y no se explica todavía su transformación. ¿Estamos ante un concepto nuevo de Europa...? Las esperanzas de integración europea, quebradas contra las rocas de la política, ¿se basarán ahora en la industria, en el desarrollo económico, en el Mercado Común...?

En este estudio de la nueva Europa, hay una fecha clave: la de la revolución estudiantil de 1968. Aquello fue un reto. Pasados los dos meses de tensión, los estudiantes se fueron de vacaciones y el pánico desapareció; pero a partir de ese momento ya nadie confió en la estabilidad de las estructuras. La rueda había dado una vuelta completa.

Y este es el tema central del libro **LOS NUEVOS EUROPEOS**. Interesante, sugestivo y que hace reflexionar. Para al final, quedar en pie la pregunta en torno a la cual gira todo el contenido del mismo: ¿en qué medida los países de Europa Occidental, incluida Inglaterra, se están aproximando...?— T. APARICIO LOPEZ.

Pedagogía

ADAMS, S.- GARRET J.L., *Cómo ser buen maestro*. Una introducción a la pedagogía. Kapelusz, Buenos Aires 1970, 23 x 15, 253 p.

De las dos partes de que consta esta obra una está dedicada a la persona, elemento decisivo de toda reforma educativa: "¿qué es un maestro? Un maestro es ¡un maestro!" Se reconoce la dificultad de dar una definición de maestro y sin embargo queda muy bien descrito en la primera mitad del libro. "El maestro no puede dar el mismo trato a todos los alumnos. Su papel cambia también de una comunidad a otra. No basta con ser especialista de ciertas materias. El maestro se debe a su comunidad. Un maestro debe ser cordial pero no familiar". Finalizado cada capítulo, se incluye una interesante bibliografía alemana, inglesa, portuguesa, y francesa, algunos de cuyos títulos están traducidos al castellano. Algunas de las circunstancias que analiza se refieren más a E.E.U.U. y no encajan en nuestro país; algunas son anacrónicas.

La segunda parte se dedica a la ENSEÑANZA: "ficha acumulativa, planificación, clases de libros (texto, ejercicios, programado) bibliografía y claves para el alumno, uso de medios audiovisuales. Los libros están mejor en las aulas que en una biblioteca que es menos accesible. Los exámenes son mejor si se anuncian: si se preparan bien. Los exámenes imprevistos pueden medir: la calidad del profesor y la actitud de los alumnos". Esta es la parte más interesante para un maestro o docente español aunque hay que reconocer que Kapelusz nos tiene acostumbrados a muy buenas obras en este sentido.— C. RAMIREZ.

HARMER E. W., *La práctica de la enseñanza*, Kapelusz, Buenos Aires 1970, 23 x 15, 143 p.

Opúsculo dedicado al estudiante practicante americano: nuestro maestro en prácticas. Va encaminado primordialmente a la selección de un método y permitir la autoevaluación del practicante. La evaluación de nuestra Ley de Educación es clara, pero nadie ha hablado de la evaluación del proceso educativo bajo el punto de vista de profesorado, método, me-

dios, resultados positivos. Para nuestros docentes la culpa la tiene siempre el alumno: "no estudian nada". Otros se disculpan porque "el centro no tiene medios audiovisuales". El método: "señalar-estudiar-recitar-examinar" no promueve la convivencia ni las aptitudes; tiende al aburrimiento. ¿Por qué no se practica más el método de grupo? La preparación del profesor ha de llevarle a hacer un estudio de los intereses de la comunidad en que el centro está enclavado, él está al servicio de la comunidad; conocer el historial del alumno; qué libros de texto posee y qué otros están a su alcance; horario. Hace hincapié en la ficha acumulativa; anecdótica del alumno y en la planificación del profesor. Libro interesante para todo el que se encuentra en periodo de prácticas docentes o para el que quiere revisar su propio método. La culpa no es siempre del alumno suspenso.— C. RAMIREZ.

NORBIS, G., *Didáctica y estructura de los medios audiovisuales*. Kapelusz 1971, 23 x 15., 269 p.

Título original: *Didattica e struttura dei sussidi audiovisivi*; publicada por la Scuola Editrice, Brescia.

Estructura y funcionamiento de los medios auditivos, didáctica del magnetófono, la central de radiodifusión escolar, proyectores, episcopio, retroproyectores, cámara fotográfica, cinematógrafo, la banda sonora... son algunos de los temas tratados por este manual.

La importancia del mismo radica en la explicación científica del funcionamiento y entretenimiento de los mencionados aparatos, así como una exposición sugestiva de las posibilidades de su empleo.

Confirma este manual la importancia que tienen determinadas combinaciones en el uso de los medios audiovisuales, adoptados como coadyuvantes de la enseñanza para formar una mejor y más duradera memoria: si utilizamos un método de enseñanza oral y visual conjuntamente, transcurridas 3 horas un alumno medio habrá retenido el 85 por ciento y el 65 por ciento al cabo de 3 días. Por procedimientos tradicionales los resultados oscilan entre el 10 -20 por ciento al cabo de 3 días.

C. RAMIREZ

SCUORZO, H. E., *Manual práctico de medios audiovisuales*. Kapelusz, Buenos Aires 1970, 23 x 15.5; 259 p.

Es un manual imprescindible en todo departamento de medios audiovisuales: su aplicación no está condicionada a materiales costosos. Útil para esos aparatos y medios, como diapositivas, que pueden ser confeccionados por el propio profesor. Y hay otros modos de conseguir una diapositiva aparte el sistema fotográfico.

Gráficos, autoadhesivos, plásticos, aerosol, plantillas, franelógrafo, tablero de imán, entretenimiento de magnetofones y cintas...

Inseparable del departamento de medios audiovisuales y a disposición de todos los docentes, presenta en general una dificultad: la relación de casas comerciales donde pueden adquirirse los productos más económicos es americana. Hay muchas casas internacionales para la venta de retroproyectores, muchos instrumentos de confección "casera", pero ¿dónde adquirir en España papel "maché" por ejemplo?— C. RAMIREZ.

MOURVILLIER, F.- BARDET, A-M., *¿Qué deben saber los padres*. Herder, Barcelona 1971, 11,4 x 17,8 - 176 p.

Aquí nos encontramos con un libro breve, ameno, claro, sugestivo pa-

ra que los padres de familia dialoguen con sus hijos. El mundo de hoy trata de impedir la comprensión y compenetración de padres e hijos; las razones o excusas son múltiples, pero con buena voluntad, siempre habrá modo y tiempo de decir la palabra oportuna, sabia, convincente, amorosa que abra nuevos y dilatados horizontes a los hijos. Superada la mentalidad aldeana y la pequeñez del terruño, sabremos crear una humanidad con dimensiones ecuménicas. Es el Concilio Vaticano II, hábilmente traído en estas páginas, quien insiste en la gran comunidad de amor y forjadora del amor que es la familia. Si padres e hijos llegan a vivir esta mística, habremos logrado un mundo más humano.— G. MARTINEZ G.

LOPEZ, A. M.^a - ALAUSTRE, P., *Guía didáctica del Catecismo escolar 2*. Narcea, Madrid 1971, 170 p.

En 32 lecciones que componen el texto del Catecismo escolar encontramos otras tantas sugerencias pedagógicas que han de ayudar al catequista o educador en la fe a cultivar y cosechar en los niños una actitud operante que responda a la fe recibida en el santo Bautismo. El método es ya conocido: experiencias de vida, mensaje, actitud de fe, actividades, etc. La dificultad está en que muchas escuelas y parroquias carecen del material auxiliar indispensable y los educadores, a veces improvisados, no son capaces de crearlos. Si a esto añadimos la desproporción entre catequizados y catequistas, agravada con la falta de testimonio y colaboración de los padres, primeros educadores en la fe de sus hijos, concluiremos que se tratará de salvar el programa o expediente de cualquier manera.— G. MARTINEZ G.

CHAUCHARD, P., *El cerebro y la mano creadora*. Narcea, Madrid 1972, 17 x 19, 95 p.

Ya Descartes cometió uno de los más graves errores al dualizar de tal manera los componentes del hombre —alma y cuerpo— que originó un verdadero problema para la posterioridad: la explicación de su interacción. Pero no solamente estas dos partes constituyen un todo, sino que seguiría siendo un error el objetivar de tal manera las facultades, las actividades, en una palabra, las distintas parcialidades del complejo humano que se olvidase la unidad de la totalidad. P. Chauchard en este bello librito hace una hermosa exposición de la mano como algo integrado, no ya en un complejo corporal, sino en toda una personalidad. No sólo hay una mano anatómica, sino una mano que es expresión viva de una sensibilidad, de una afectividad, de una intelectualidad humanas. Con razón, pues, este libro forma parte de la colección EDUCACION HOY dentro de una integración psicofisiológica humana a la que hay que atender si se quiere que la pedagogía sea auténticamente formativa del hombre del futuro.— F. CASADO

LAENG, M., *Vocabulario de Pedagogía*, Herder, Barcelona 1971, 20 x 12 303 p.

También la Pedagogía tiene al fin su diccionario en español, versión del Lessico Pedagogico italiano.

Ni la Pedagogía es una ciencia terminada, ni, por consiguiente, se podía esperar un vocabulario de la misma con una terminología absolutamente precisada. El uso empírico y el sentido filosófico han tenido que darse la mano sin que el A. haya descuidado, siempre que ha podido, la

auténtica definición o al menos la exposición descriptiva. Compuesto este vocabulario por un especialista en pedagogía, profesor en Roma y miembro de varias asociaciones internacionales, responde plenamente a las exigencias de la pedagogía en su estado actual. El A. ha procurado reunir las palabras-clave, con referencias sistemáticas que nos proporcionan no solamente una definición sino una especie de contenido de un tratado de Pedagogía.

La presentación de la obra es un éxito más, entre tantos, de la editorial HERDER.— F. CASADO.

LEIF, J. y DELAY, J., *Psicología y educación del adolescente*. Kapelusz, Buenos Aires 1971, 23 x 15.5, Vol. I -269 p. Vol II -662 p.

Como "Ars artium" se ha definido la educación del adolescente. Y no cabe duda que no puede existir una buena formación si los jóvenes no son conocidos en ese aspecto tan fundamental como lo es el psicossomático. La adolescencia es un acontecimiento vital que jamás pasará en la vida del hombre; más bien va a marcar todo futuro en el mismo. De ahí la necesidad de conocer claramente los problemas que plantea la psicología desde que comienza a desarrollarse el hombre hasta su madurez a través de una maduración en la que pueden existir tantas crisis de afirmación y originalidad, y tantas conductas neuro-psicopáticas propias y ajenas. Pero, además, los adolescentes de hoy viven en un mundo con una problemática originada y dirigida por una serie de cambios psicológicos, psíquicos y culturales que no experimentaron generaciones anteriores. De ahí su resistencia a ser dirigidos, lo que agudiza para el educador la dificultad de los problemas de la adolescencia de suyo ya difíciles. Los A.A. se han enfrentado con toda esta perspectiva e intentan analizarlos y hallar sus soluciones. Hacemos notar algo muy interesante en esta obra aparte la doctrina en ella contenida: al principio de cada capítulo se da un amplio resumen del mismo; al principio y al fin también de cada capítulo se proponen, en una amplia serie de puntos bien concretos, unas observaciones y unos interrogantes psicológicos; los capítulos se terminan con unos cuantos temas para su desarrollo de acuerdo con la doctrina expuesta más una amplia y moderna bibliografía sobre los contenidos expuestos. En fin, creemos que es una obra indispensable para padres, pedagogos y en general para quienes se dedican a la formación de jóvenes y adolescentes.—F. CASADO.

VACA, C., *¿Juventud a la deriva?*, Apostolado de la prensa, S. A., Madrid 1971, 17 x 12, 215 p.

Sería una petulancia imperdonable el presentar al P. César Vaca como hombre experimentado, maduro, gran conocedor de la juventud; que en su larga experiencia y trato con la misma la ha ido tomando el pulso, tratando de comprenderla, siempre abierto al diálogo y dispuesto a solucionar sus problemas, en lo posible, bien con el consejo director, bien a través del artículo, de la charla, del libro religioso, social o simplemente religioso y cultural.

Ahora resulta que el P. Vaca, siempre en línea, pero ya más retirado, no sabemos si más pesimista, o al revés, nos ofrece un libro nuevo con temas viejos (ya en viejos libros babilónicos se habla de los problemas de la juventud como si fueran los de hoy) y seguramente que tratados por él mismo en otras obras y en artículos sueltos.

El P. Vaca, inteligente y cauto, no quiere cogerse los dedos; y por eso

pone en interrogante el mismo título de la obra: ¿JUVENTUD A LA DERIVADA?... Pero, con interrogante y todo, no hay duda de que, como él mismo escribe en el *Prefacio*, en las breves reflexiones que siguen predomina una seria preocupación por el mañana, y por el propio que seguramente no verá y, aunque lo viera, lo haría más como espectador que como actor, pues querámoslo no tal es el papel que nos toca a los "mayores".

La juventud mira al futuro —nos dirá más adelante— al próximo futuro, en el que cada uno de los jóvenes ha de resolver su situación y estabilidad vital. Años más adelante, el futuro se alarga y ensancha para abarcar los problemas del ambiente y de la sociedad en que se vive, porque ya no cuenta sólo lo personal sino la familia, los hijos, a los que se quisiera proteger y amparar de los mayores riesgos posibles.

El cerrar voluntariamente los ojos a cualquier perspectiva del futuro, obsesionados y ansiosos por gastar y gozar sin reservas el presente, no para actuar, como aconseja Longfellow, sino para destruir y destruirse, es un vano intento que sólo puede conducir a un infantilismo deformante o a un callejón sin salida.

El libro del P. Vaca está dividido en dos partes que se complementan, pero que se diferencian bastante: la primera es la de los *protagonistas*, es decir, la del joven con sus problemas de ayer, de hoy y de siempre; su edad difícil, su personalidad, la búsqueda de sí mismo...; la segunda mira más al futuro: al hombre del mañana, a las luces y sombras de ese mañana...; para terminar con dos pensamientos hermosos y consoladores: aunque es de noche, amanece en Oriente. Vivamos esta esperanza. TEOFILO APARICIO LOPEZ.

Varios

MACHADO, A., *Poesía*. Comentado por M. P. Palomo, Narcea, S. A., Madrid 1971, 18 x 11, 330 p.

Paralelamente al desarrollo de la poesía modernista y un poco posterior en fecha a la aparición de "Azul" y de "Prosas Profanas" de Rubén Darío, aparece un tipo de poesía severa, recia, castellana, que lleva a la misma concepción de la vida y del problema nacional, al lado del descubrimiento de una nueva sensibilidad del paisaje castellano de Azorín y, en general, de los hombres del 98.

Es una poesía —y aquí entra ya nuestro gran Antonio Machado—, sobria, escueta, desnuda, que se abre "trágicamente", recordándonos "el sentimiento trágico de la vida" de Unamuno, el autor que más hondo calara en el "hondón" de España, como él mismo decía, al hablar de aquella España Desgarrada y "sin pulso", que escribiera en su célebre artículo el político prestigioso de entonces don Manuel Silvela.

Machado es, antes que nada y sobre todo, el poeta lírico de la generación del 98. El poeta de honda calidad y de inspiración netamente castellana; pues, aunque nacido en Andalucía, se dejó cautivar bien pronto por el paisaje de Castilla; y por sus gentes que llevará grabados para siempre en su alma.

Al principio trató de seguir la línea rubeniana. Pero bien pronto se dio cuenta de que aquél no era su camino. "Mi camino —dirá en *SOLEDADES*— era muy distinto" al de Rubén y sus seguidores. A su hermano Manuel le iría mejor en su versificar y componer poemas coloristas y fol-

klóricos de su Andalucía natal. Antonio Machado buscará en su poesía, no un mero ornato decorativo, sino un producto de una auténtica emoción humana; una poesía que estuviera sumergida "en las mismas aguas de la vida", como diría él mismo recordando a nuestra Doctora mística del Carmelo.

Machado —en esto coincide con Unamuno— cree que la misión del poeta "es eternizar lo momentáneo"; "el tiempo con su propia vibración". Así lo expresaría en aquellos tres versos que se han hecho inmortales: "Ni mármol duro y eterno, - ni música, ni pintura, - sino palabra en el tiempo".

Quien haya leído a nuestro poeta, sabe muy bien qué temática es, por un lado, la de su vida íntima, de soledad, de dolor, de ternura de las cosas; y, por otro, la temática de una España desgarrada; siempre con ese paisaje castellano: "la Castilla de los páramos sombríos"; la "Castilla de los negros encinares"; la "Castilla de las colinas plateadas y grises alcoleres", por donde el río Duero "traza su curva de ballesta". Una España al final, y una Castilla, con esperanzas mejores.

"Una España implacable y redentora,
España que alborea".

Este es Machado. Y de esto te dirá y hablará en el presente, resumido y seleccionado, con buen gusto y mejor criterio Ediciones Narcea.—
T. APARICIO.

VIDA Y HECHOS DE ESTEBANILLO GONZALEZ. Comentado por Antonio Carreira y Jesús Antonio Cid, Narcea, Madrid 1971, 18 x 11, 566 p.

Todos sabemos lo que ha significado la "picaresca" en nuestra literatura, lo que ha sido "el pícaro", y las dos épocas bien marcadas que se dan en España, con sus dos personajes centrales "El Lazarillo" y "Guzmán de Alfarache".

El Lazarillo ha sido estimado, con mucha razón, como el símbolo y la imagen de la España de Carlos V, de la España del siglo XVI, empobrecida por la conquista de América y el abandono de los campos españoles. *Guzmán de Alfarache* hombre maduro, distinto del pícaro bueno anterior, bien puede representar la incipiente decadencia de España y el pesimismo reinante ante nuestra ruina económica.

Entre uno y otro, existe una abundante literatura picaresca que no vamos a nombrar aquí. Pero sí decir que, si tomamos el citado *Lazarillo* como punto de partida, es posible abarcar las mutaciones sucesivas que se dieron a lo largo del XVI y del XVII, hasta su degeneración y definitivo agotamiento con Vélez de Guevara, Francisco Santos y Torres Villarroel.

Por lo que a la VIDA Y HECHOS DE ESTEBANILLO GONZALEZ se refiere, nada mejor, para comprenderle que imaginarse un aventurero mercenario de los tiempos modernos, cobarde, fullero, ladrón, perezoso, borracho, que se alista en la Legión Extranjera o en los "marines" para cobrar la prima de enganche, y que a poco deserta después de una participación obligada en los campos de batalla, pongamos por caso —como lo hace el comentarista— en Argelia, Katanga o en el Vietnam.

Este hombre nos mostraría el envés del heroísmo de la guerra; y nos revelaría el mecanismo de la rapiña, de la crueldad y desprecio que anida en la llamada "empresa civilizadora" ...Pues bien, sustituyamos la *Legión extranjera* por los *Tercios*, y África por el Milanesado y Flandes y podremos situar de modo cabal a nuestro personaje.

Luego ya es cuestión de seguir sus aventuras y desventuras, que de

todo hay en la pícaro vida de los pícaros famosos. Pero una cosa debemos resaltar sobre todas: si Estebanillo representa a la fauna española de los pícaros españoles del siglo XVII, su sinceridad es excepcional. Su pluma es un bisturi que se enfrenta a su propia vida y extrema el rigor hasta las últimas consecuencias. Es posible que en otras novelas de su tiempo el pícaro se excuse de obrar mal; Estebanillo se pinta tal cual es y se retrata sin consideración alguna y sin piedad de ninguna clase.

Finalmente, a lo largo del relato, Estebanillo nos va a enseñar sin pudor alguno los abismos y suciedades de su alma. Su vida abunda en hechos cómicos de la mejor ley; y también de hechos trágicos nacionales de una España barroca en arte y cultura, decadente en economía y en la fuerza de sus invencibles tercios.— T. APARICIO LOPEZ.

FUSETTI, F., *La Iglesia no es un submarino*. Narcea, Madrid 1972, 21 x 13, 239 p.

El título de esta obra, tan curioso y llamativo, se relaciona con una brillante y profunda expresión de un cura obrero, Jacques Loew, cuando dice textualmente "Un submarino está absolutamente sumergido en el mar, pero nada hay más separado del océano que él mismo. Por el contrario, el pescador, con su barca, en mitad de las olas, verdaderamente se encuentra inmerso en el mar. Muchas veces la Iglesia, en medio de los hombres, aparece como un submarino, fuera del contacto con las olas. Es preciso que, como la barca de Pedro, al estallar la tempestad se llene de agua".

Un poco larga nos parece la cita. Sobre todo, cuando Cristo, Fundador de la Iglesia, montó varias veces en la barca de Pedro, desde la que predicaba, y desde la que un día dijo a los suyos —entonces no existían submarinos— "¿por qué teméis, hombres de poca fe?".

Pero este es el título de esta obra; y este también su tema: una serie de artículos escritos para el diario nacional, "Avvenire", y que han ido apareciendo a lo largo de los dos últimos años.

Se trata, pues, de unas reflexiones en torno a la problemática de la Iglesia; problemas que han surgido, o que han retoñado con nuevo vigor, después del Concilio. Reflexiones y temas que, dentro de una unidad, tienen una extensa gama que va desde la problemática del laicado a la esencia misma del sacerdocio actual.

Es el propio autor Fusetti el que nos explica estas cosas. Y el que nos dice que no ha querido que sus artículos pierdan la frescura del principio. Por lo que sólo se ha permitido algún retoque y alguna cita que dé cierta autoridad. En cuanto a este sacerdote ejemplar, tenemos que decir que durante las jornadas del Concilio tomó parte muy activa en la Sala de Prensa de la Via della Conciliazione. Se le tiene como un sacerdote progresista moderado. Pero lo mejor que podemos decir de él es que es un hombre de Iglesia de hoy.— T. APARICIO LOPEZ

PALACIO VALDES, A., *Tristán o el pesimismo*, Narcea, Madrid 1971, 18 x 11, 470 p.

De Palacio Valdés se ha podido escribir que en toda su obra nos ofrece una visión optimista de la vida —a cambio del exagerado pesimismo materialista de la escuela francesa—, iluminada por un humor bondadoso y risueño.

La fe y el amor son para el novelista asturiano que alcanzará los

horrores del Madrid rojo de 1938, año en que muere, los valores supremos del vivir humano. De ahí que sus páginas se hallen impregnadas de un sentimiento cordial, radicalmente distinto del tono duro y amargo de la novela naturalista, a la que, sin embargo, en alguna ocasión paga tributo, como la Pardo Bazán, su amigo Leopoldo Alas, Galdós y no digamos el "Zola" español, como fue llamado don Vicente Blasco Ibáñez.

Pero la novela de Palacio Valdés la enmarcamos perfectamente en el realismo costumbrista moderado o templado y regional del siglo XIX. Por lo que no deja de chocar el título de la presente obra TRISTAN, O EL PESIMISMO.

Para obtener una adecuada interpretación de lo que *Tristán* significa en la obra total de Palacio Valdés, convendría conocer siquiera someramente cuál fue la imagen que éste se formó del género "novela" y en qué medida las suyas se ajustaron o no a la misma. De esto se ocupa en un magnífico estudio previo Mariano Baquero Goyanes, estudio que recomendamos antes de entrar en la lectura de la propia obra. Tal vez, uno de los méritos que Ediciones Narcea, tenga, entre muchos, sea precisamente éste: el de presentar un estudio previo a cada autor que presente y por un especialista en la materia.

Y ahí está TRISTAN O EL PESIMISMO. La comparación de esta novela con las restantes que escribió el autor de LA HERMANA SAN SULPICIO, nos hace ver mejor que en ninguna otra cómo aquél evitó siempre las complicaciones técnicas y se atuvo siempre a unas estructuras narrativas tan sencillas como eficaces.— T. APARICIO LOPEZ.

GRANE, S., *El rojo emblema del valor*, Ed. Narcea, Madrid 1971, 18 x 11 277 p.

Stephen Grane era el último de los catorce hijos del reverendo Jonathan Townley Crane y Mary Helen Peck. Cuando él nació su madre contaba ya los cuarenta y cinco años de edad. Su familia paterna le inclina por la carrera de las armas. Por parte de la madre, prefiere que su hijo más pequeño se dedique a la Iglesia Metodista.

Bajo la rigidez de esta religión pasará los años de su infancia. Una infancia que indudablemente tuvo gran influencia en su vida posterior, tanto desde el punto de vista personal, como desde el punto de vista artístico. Su mentalidad, dotada de una curiosidad inagotable, odiaba lo mismo los dogmas mezquinos que los principios morales más mezquinos aún para él.

Cuando cuente los dieciséis años asistirá a las clases de "Claverack y Hudson River Institute". De estos días, sin duda los más felices de su vida, surgirán varios elementos que más tarde se incorporarán a la gran novela EL ROJO EMBLEMA DEL VALOR.

Es una novela que trata de la guerra —de una guerra civil y cruel—; y la escribe sin haber estado nunca en un campo de batalla. Y uno se pregunta con el autor del estudio previo: ¿acaso la batalla de la vida no tiene infinitos puntos de semejanza con la batalla de la guerra?

Es verdad que la madre de un amigo suyo le prestó un libro que trataba de la guerra civil. Pero Crane se le devolvió amablemente diciéndole que había pasado diez noches enteras escribiendo una narración sobre la guerra basándose sólo en sus propias ideas. La estructura de la novela está construida a través de una serie de repeticiones y estado de ánimo contradictorios. Y comienza cuando el ejército está inmovilizado y Enrique —el protagonista— se halla desilusionado. Una nota más a recalcar en esta novela: que la salvación del hombre reside tanto en el cambio como en el crecimiento espiritual.— T. APARICIO

DUHAMEL, G., *El Notario de El Havre*. Narcea, 18 x 11, 264 p.

Duhamel es un novelista que nace en París en 1884. Eran los días en que la burguesía se había adueñado de las finanzas, del dinero y hasta del poder, imponiendo sus principios en torno a los cuales tantas y tantas familias iban a modelar sus vidas contando con el poderoso don dinero.

Duhamel pertenece a este pequeño mundo burgués. Y como nos diría el crítico Pierre Curnier, ya desde muy joven, "se impuso a su vez a una dura tarea para arrancarse de la sombra inferior en la que vegetaban sus padres, dedicándose arduamente al trabajo".

La producción literaria de Duhamel, a partir del año 1906, en que forma grupo con René Arcos, Jules Romains, Berthold Mahn, el compositor Albert Doyen y el escultor Henri Drouard, en una especie de *Theleme* del siglo XX, que lleva el título de "*l'Abbaye de Creteil*", es considerable. Cultiva la poesía, el teatro, la crítica literaria, el ensayo y, finalmente la novela, que es precisamente lo que habría de hacerle más famoso como escritor y en el mundo de las letras.

En *EL NOTARIO DE EL HAVRE* todo gira en torno al dinero. Ya el mismo título del libro nos recuerda constantemente la presencia latente de un notario que debe regular la entrega de una herencia...

La novela tiene un personaje central: es justamente el notario de El Havre. Y, sin embargo, muy pocas veces sale en escena. Pero su importancia es enorme: es como el mago que moviendo la varita mágica puede proporcionar a la familia *Pasquier* el dinero que necesita para encontrar el bienestar que busca y espera.

La familia *Pasquier* está descrita admirablemente, en ambientación, vestido, usos y costumbres. Desean la herencia, el dinero, cambiar de casa, pasar unos años tranquilos. Las mujeres —la señora *Pasquier*— son personajes símbolos: mujeres que padecen ansia de mejorar y que ocultan sus defectos con excelentes cualidades.— T. APARICIO.

MARTEL, A., *Gil en el Cosmos*. Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 124 p.

He aquí una novela corta, bellamente escrita, y atractiva para los niños, y para los mayores que deseen pasar un rato delicioso con este muchacho que se llama Gil, cuenta dieciséis años de edad, se considera mayor de edad y se lanza a una aventura del espacio.

Habla en primera persona, lo que es un acierto en esta serie de relatos, y su aventura comienza ese día, justamente ese día en que se siente mayor de edad.

Todo un mundo imaginario. Nos recordamos, los mayores, leyendo estos relatos a nuestro Julio Verne. Pero con la distancia de muchos años. Y a sabiendas de que ya el viaje a la luna y la invención del NAUTILUS se han hecho realidad.

Ahora el interés tiene que crecer a base de suspenses y de SOS lanzados desde mundos invisibles y por conocer todavía. "Atención... Regulador TL... Comunicación urgente... Vuelo 27 32 75. Rara estrella verde a nuestra derecha. Nos desviamos del rumbo previsto... Imposible mantener la trayectoria... Nos abalanzamos contra la estrella verde... Estamos perdidos en el cosmos... Intente mantener contacto. SOS.

Así es esta novelita. Y así se pasa un rato delicioso con su lectura. BITACORA, es decir, la biblioteca del estudiante cumple con ella un cometido: comentada la novela por T. Otero, entretiene, instruye y recrea.— T. APARICIO.

MARTINEZ QUINTEIRO, M. A., *Quintana Revolucionario*. Narcea, Madrid 1972, 18 x 11, 188 p.

BITACORA, o Biblioteca del Estudiante, y Ediciones NARCEA se han propuesto poner a disposición del estudiante medio y con poco dinero en el bolsillo una serie de obras de actualidad, amenas, sobre literatura, historia y filosofía. Los autores de las mismas son, por lo general, especialistas en la materia, y tienen conciencia y conocimiento serio de lo que hacen. Lo acredita así el estudio previo que sirve de introducción a la obra que editan.

La obra QUINTANA REVOLUCIONARIO viene comentada por M. A. Martínez Quinteiro, y nos hace un estudio escrito del hombre tan popular y tan famoso como poeta y hombre al que tocó vivir la Guerra de la Independencia y las Cortes de Cádiz, pero cuya faceta revolucionaria es tan poco conocida.

Por eso, el autor no se propone escribir una biografía, sino solamente una faceta de su personalidad, que no ha sido convenientemente resaltada, es decir, su importancia como cabeza de cierto grupo revolucionario que existió antes de las famosas Cortes de Cádiz.

Esta es la razón por la que centra el estudio entre los años finales del XVIII y principios del XIX, justamente la época en que más se movió nuestro poeta y dramaturgo en el campo de la política.

Este grupo revolucionario al que pertenece Quintana es hijo de la Ilustración y estará presente en el motín de Aranjuez y del Escorial. Vendrá la guerra, y volverá Fernando VII, "El Deseado". Quintana será procesado, pero saldrá airoso de la prueba. Quintana había cantado en versos sonoros y brillantes la gesta del Dos de Mayo, aunque fuera liberal y defensora el progreso, con los amigos Nicasio Gallego, Eugenio Tapia, Blanco (White), Martínez de la Rosa y Alcalá Galiano.

El tema fundamental del presente libro es la MEMORIA SOBRE EL PROCESO Y PRISION de esta fuerte personalidad que es don Manuel José Quintana.— T. APARICIO.

COBBAN, A., *Interpretación Social de la Revolución Francesa*. Narcea Madrid 1972, 18 x 11, 221 p.

Tendremos que convenir en que, más que las causas políticas, fueron las sociales las que llevaron a la revolución a unos extremos insospechados. Fue la aspiración de un pueblo a una igualdad social; y fue el odio a los privilegios los que motivaron, de modo especial, la Revolución Francesa. El régimen social anterior al 1789 estaba fundado bajo el principio de la desigualdad. La población de Francia —unos 25 millones de habitantes— se repartían en tres órdenes o clases que era la Nobleza, el Clero y el Estado Llano (Le "tiers"). Los dos primeros eran los privilegiados. El tercero lo formaban desde la burguesía que se iba adueñando del comercio y de la industria hasta el más pobre labriego o artesano.

Por eso muy bien ha podido escribir Georges Lefebvre: "La revolución es solamente el coronamiento de una prolongada evolución social y económica, que ha convertido a la burguesía en la dueña del mundo". Y Albert Soboul en un excelente manual de la historia de la revolución, repite esta misma fórmula del gran historiador francés.

Alfred Cobban, en este libro, trata de demostrar que los acontecimientos sociales de la revolución son susceptibles de una muy distinta, y aun contraria interpretación. Que la Revolución Francesa no fue enteramente en pro, sino en gran medida en contra de la penetración de un capitalismo embrionario de la sociedad francesa. Y ninguno con más au-

toridad para decirlo como el citado Lefebvre: "Unida a cuanto quedaba de la antigua nobleza, la burguesía, constituyó en adelante una aristocracia latifundista, lo bastante poderosa como para mantener² sujeta, bajo su dictadura económica, a la democracia rural que en parte ella misma había creado".

La revolución, así, era suya y, para ellos al menos, fue una revolución que obtuvo plenamente el éxito.— T. APARICIO.

GLIZE, D., *Motín en Kabul. Narcea*, Madrid 1972, 18 x 11, 144 p.

Los temas exóticos y orientales siempre han ofrecido un gran interés para toda clase de lectores, de modo especial, para la juventud.

La obra que acabo de leer es una delicia ya desde su comienzo en que se nos pone como "slogan", moraleja, o punto a meditar aquel proverbio afgano que suena así: "Si el perro bebe en el río, no por eso se vuelve el agua impura".

La escena ocurre en el bazar de Kabul, en plena efervescencia. Los bandidos estaban a las puertas de la ciudad. El trono amenaza hundirse para siempre. Y es en este momento justamente cuando surge la figura frágil y heroica de Nelly que, en medio de una confusión tremenda, en la que es difícil distinguir a los amigos de los enemigos, cumple una arriesgada misión.

Cuando Nelly llega a Kabul o por mejor decir a Afganistán, las casas aparecen cerradas a todos los ruidos exteriores. Kabul es una ciudad musulmana en la que hasta hacía pocos años se había prohibido la entrada al extranjero.

Luego vendrá la gran conspiración. Y Nelly, acompañada por Addul, enjaezado con todas sus armas se lanzará hacia el bazar, donde, desierto días antes, los mercaderes, habían vuelto a abrir sus tenderetes. Y seguirá la aventura. Y el heroísmo se pagará con lágrimas, cárceles y dolor. Pero, al final, terminada la aventura, Nelly, muerta de sueño, no puede por menos de mirar una estrella, la estrella "Sochail", colgada en el cielo de la India como una refulgente joya.— T. APARICIO.

MALINOWSKI, B., *La vida sexual de los salvajes*. Morata, Madrid 1971 24 x 16,5, 396 p., 52 p. de ilustraciones.

"La vida sexual de los salvajes", que ha conocido ya hasta seis reimpressiones de su tercera edición, la presentamos aquí en una nueva impresión. Malinowski, profesor de antropología de la universidad de Londres, a través de las vicisitudes de su vida, tuvo ocasión de llegar a convivir con los indígenas de Nueva Guinea llegando a pasar dos o tres años con los salvajes de Trobriand; a ellos se refiere de una manera especial en este libro. La obra es importante desde el punto de vista de la antropología sexual. Comienza el autor con un detenido análisis sociológico del sistema de maternidad entre aquellos indígenas. Siguen capítulos interesantes acerca del noviazgo, matrimonio, embarazo y ritos y ceremonias relacionados con ellos. Magia, erótica, folklore amoroso; ideas sobre la procreación; su concepción de la belleza y atractivo amoroso como dependientes de hechizos y ritos sexuales; formas de libertad sexual, moral y costumbres, etc. etc., ocupan otros tantos apartados que hacen interesante y única a la obra en su género. Y como dice muy bien Marañón, "todos debemos recoger y meditar con singular atención estos documentos de la historia natural del hombre que ponen el necesario contrapeso a la bibliografía actual —demasiado numerosa— acerca de las desviaciones creadas por la civilización en la libre expansión de los instintivos".— F. CASADO.

LAMARE, N., *Conocimiento sexual de la mujer*. Fontanella, Barcelona 1970, 18.5 x 12.5, 255 p.

Este libro es una exposición clara, sencilla, abierta y sin tapujos de lo que se refiere a la sexualidad de la mujer en lo que se refiere a sus relaciones conyugales con el hombre elegido por esposo. No cabe duda que el respeto y el amor son ingredientes que han de acompañar a las humanamente auténticas relaciones sexual-conyugales; pero leyendo la obra del Dr. Noël cualquiera puede caer en la cuenta de que dichas relaciones requieren una "técnica" sexual que, no observada, explica después tantos fallos como hay que lamentar en muchas vidas matrimoniales. Ojalá fuese leído con la seriedad adecuada por los/las jóvenes que están cercanos al matrimonio y, también, por quienes se vean precisados a aconsejar a tales jóvenes y a los jóvenes esposos. Siempre desde un punto de vista médico y con competencia a la vez que con un lenguaje apto en general para todos se proponen los temas siguientes que ya de por sí indican la importancia de los mismos: Condiciones necesarias para la óptima realización del amor sexual y la satisfacción suprema del deseo amoroso (I); Los accidentes de la desfloración (II); Malformaciones congénitas y adquiridas. Sus repercusiones sobre la práctica sexual (III); las consecuencias patológicas de las prácticas sexuales anormales (IV); las desviaciones de la copulación (V); la frigidez (VI); La continencia periódica (VII). Para terminar diríamos solamente esto: libro no apto para jóvenes simplemente guiados por morbosa curiosidad.— F. CASADO.

CHAUCHARD, P., *Voluntad y sexualidad*. Herder, Barcelona 1971, 14.1 x 21.6 282 p.

La obra del Dr. Chauchard está en la misma línea de sus obras anteriores, como *EL HOMBRE NORMAL* (Razón y Fe, 1964) y *NECESITAMOS AMAR* (Herder, 1969): el cerebro es el órgano de la libertad, y los impulsos sexuales pueden y deben ser controlados por el mismo. Se pone abiertamente al lado del Papa Pablo VI en su encíclica "Humanae Vitae" no como católico sino desde el punto de vista científico, porque "se trata, dice, de un humanismo sexológico, valor común de todos los hombres" (19).

La obra se divide en tres partes: terapéutica o educación, teoría práctica del control cerebral, y control cerebral de las funciones sexuales. De conformidad con la disciplina de la voluntad, se puede hacer viable y asequible la doctrina pontificia. Difícil es luchar contra una campaña mundial dirigida por los tecnócratas "racistas" que inundan el mundo con anticonceptivos y buscan el amor libre sin cortapisas, luz verde para toda relación amatrimonial. Los educadores y guías de matrimonios pueden encontrar en estas páginas una orientación segura de la doctrina preconizada en la HV.— G. MARTINEZ G.

PEREZ-RIOJA, J. A., *Diccionario de mitos y símbolos*. Las ciencias y las artes en su expresión figurada. Tecnos, Madrid 1971, 21 x 14, 434 p.

He aquí la segunda edición de esta obra utilísima, para todo el que cultiva las letras. Y como está escrito con sencillez y sin tecnicismos es asequible a un vasto público. En una época en que se va perdiendo el valor del mito y del símbolo, que es la vida del espíritu, libros como éste nos refrescan la memoria y sacan de nuestro inconsciente la gran riqueza del

psiquismo humano. La religión, la cultura, el arte son impensables sin el mito y el símbolo, pues éste es su lenguaje. En el libro se recogen 2.500 conceptos míticos y simbólicos, por orden alfabético. Por supuesto, que no podría ser una obra completa, pero no cabe duda de que es una colección muy perfecta, ya que recoge los símbolos teológicos-litúrgicos, bíblicos, mitológicos, del espacio y del tiempo, de seres reales, parciales del cuerpo humano, de seres literarios, mítico-populares y étnico-proverbiales, abstractos y alegóricos, geográfico-histórico-legendarios, del mundo sideral físico y mineral, zoológicos, vegetales, numerales y geométrico-figurativos y de cosas y colores. Además se insertan dibujos esquemáticos y reproducciones de obras de arte, que hacen más agradable la lectura y la presentación del libro, que es aceptable.— C. MIELGO.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*. Valladolid 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según S. Agustín*. Valladolid 1963.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*, Madrid 1965.
- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores Agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El Monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid 1966.
- C. GOMEZ de CEA, *Exigencias personales en la noética agustiniana*, Madrid 1966.
- M. de la PINTA LLORENTE, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto Perfectae Caritatis del Concilio Vaticano II*. Valladolid 1967.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.

CAHIERS-LAENNEC, 32^e année, Mars 1972 - n.^o 1

SOMMAIRE

Avant-Propos, 3.— P. Verspieren, *Quel avenir pour la médecine libérale?*, 5.— J. Mignon, *Nature et contenu du nouveau régime conventionnel*, 21.— J. Dormont, *La Médecine à l'hôpital, aujourd'hui*, 29.— P. Antoine, *Quelle liberté?*, 35.— Document: "L'engagement national", 45.

CAHIERS-LAENNEC, 32^e année, Juin 1972 -n 2

SOMMAIRE

Importance de l'alimentation sur l'équilibre de la santé, 5.— *Nutrition et substances chimiques*, 19.— *Vianades et résidus d'antibiotiques*, 13.— *Fruits et légumes*, 17.— *Les engrais*, 19.— *L'éducation du consommateur*, 23.— *L'alimentation collective*, 27.— *Problèmes de l'étiquetage et de la publicité*, 29.— *Protection du consommateur et de l'utilisateur*, 35.— *Les emballages*, 38.— *Conclusion*, 41.