

Divry, Édouard: *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas-Thomas d'Aquin vers un dénouement œcuménique*, Paris, Tequi, collection Croire et Savoir, número 54, 2009, 565 pp. ISBN : 978-27-403-1442-5.

Este libro puede encuadrarse dentro de la búsqueda de un terreno de convergencia teológica entre Oriente y Occidente. Su objetivo es analizar la experiencia de la Transfiguración, buscando su origen y su fuente. Esta –comenta el autor– puede cifrarse en la irradiación potencial de la Eucaristía, o bien en la de Cristo en la gloria de su Padre, el cual la irradia sobre todo el Cuerpo místico que es la Iglesia. Para tratar de la Transfiguración de Cristo y de los santos, el libro se remonta a los Padres de la Iglesia hasta llegar a los autores de la Edad Media, destacando especialmente a Tomás de Aquino entre los Latinos y a Gregorio Palamás entre los Bizantinos, como recoge el subtítulo.

El autor hace una relectura de textos bíblicos, comentados con la ayuda de reflexiones de algunos autores eclesiásticos. Así, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, se destacan los textos referidos a la «luz de la cara» o al «rostro iluminado». Se analizan tres prototipos bíblicos de esta experiencia: la de Moisés en el Sinaí, la de Cristo en el Tabor y la de San Esteban en su martirio.

Se presenta luego la enseñanza de los Padres de la Iglesia, que ayuda a captar la variedad original de las interpretaciones. Examina la teología de los primeros Padres Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y el Pseudo Dionisio Aeropagita. Estudia después a los pensadores bizantinos Juan Crisóstomo, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Entre ellos, ocupa un lugar especial Gregorio Palamás, cuya teología es una constante referencia para la Ortodoxia contemporánea. De los teólogos destaca a Cirilo de Alejandría y a Agustín de Hipona y sobre todo, a Tomás de Aquino.

Estudiada la teología de la Transfiguración en estos autores, intenta Édouard Divry crear un «nuevo concepto palamita» de esta experiencia, que puede definirse como la transferencia en el santo de una «propiedad hipostática» idéntica a la de Cristo en el Tabor. Tomás de

Aquino habla de un «quasi-habitus» y un «quasi-carisma» de luz maravillosa presente en el santo transfigurado.

En el último capítulo, se realiza un acercamiento teológico al concepto de «propiedad hipostática», aplicado a la comprensión de la luz del Tabor. Se analizan las

convergencias y las divergencias que tiene esta propiedad hipostática en Cristo y en los santos. Y posteriormente se explica el paso de la luz de Cristo en el Tabor al rostro iluminado de los santos, según las causalidades en juego, la eficiente, la ejemplar, la instrumental, la meritoria y la formal, destacando las consecuencias ecuménicas que están implicadas.

En conclusión, esta obra intenta mostrar, respecto a la Transfiguración, que hay una constante teológica, que manifiesta dos diferencias intelectuales muy claras en las grandes orientaciones de la Teología Bizantina y de la Teología Occidental. Gregorio Palamás, por un lado, y Tomás de Aquino, por otro, crean un término medio para continuar la reflexión y proponer unas orientaciones significativas para el diálogo, aunque no den solución a todos los desacuerdos entre el Oriente bizantino y el Occidente latino. Se trata de un libro bien preparado, con un uso detallado de la documentación, y completado con varios índices, bíblico, «nombres célebres» y de autores, y una amplia bibliografía sobre el tema.

Ricardo Gómez Fernández
Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid.

López Salva, M. (ed.): *De cara al más allá. Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*, Zaragoza, Pórtico, 2011, 350 pp. ISBN: 978-84-7956-075-1.

El presente trabajo es una homogénea compilación de artículos realizados por un grupo de investigadores en el Real Colegio Complutense en la Universidad de Harvard en el verano de 2009. Un vistazo al índice del libro nos dará instantáneamente dos claves presentes en todos los trabajos: por un lado, determinar qué tipo de relación hubo en el proceso histórico del cambio de un orden pagano a otro cristiano. Por mucho que estos dos últimos adjetivos sean, hasta cierto punto, constructos culturales, es de vital trascendencia analizar la continuidad religiosa y cultural de ciertos fenómenos en el seno de mentalidades clásico-paganas y cristianas. Por otro lado, se presta especial atención al modo en que se produjeron estos cambios, ya fuera mediante coacción, persuasión, asimilación o simple transformación.

El primer trabajo es de José Fernández Ubiña, «Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los obispos», artículo que examina hasta qué punto se cumplieron las aspiraciones pacifistas que, al menos teóricamente, se propugnaban desde la historiografía cristiana como forma de cambio frente a la concepción más materialista del ámbito clásico. Las relaciones y conflictos en el ámbito familiar, con las instancias públicas y dentro del seno del cristianismo variaron ostensiblemente dependiendo del periodo, pero sí se pueden encontrar una serie de criterios comunes en los primeros siglos del cristianismo: la actitud de desprecio para con el hereje y el heterodoxo (categorías a las que seguimos volviendo aunque ya en la antigüedad fueran usadas in-

distintamente por uno y otro grupos), caracterizado como egoísta, embustero, ladrón, enfermo, etc.; conflictos entre distintas iglesias en busca de una autoridad teológica, cristológica y doctrinal; enfrentamientos internos entre obispos con el objetivo de obtener privilegios. Hasta mediados del siglo III, la figura del obispo no tomó la preponderancia que tuvo en la Antigüedad Tardía, hecho que le convirtió en una figura original y clave del periodo pero que, a pesar de su autoridad, no puso fin a los conflictos internos y externos de unas comunidades cristianas cada vez más numerosas.

En el siguiente trabajo, «Estrategias de convivencia religiosa en la Antigüedad Tardía», Purificación Ubric sigue un derrotero similar al de la contribución anterior pero partiendo de un hecho que, en más de una ocasión, se nos pasa desapercibido: la convivencia pacífica fue el estado frecuente y normal en las relaciones entre paganos, judíos y cristianos. Matrimonios mixtos, ejemplos de amistad entre personas de distinto credo y la participación en las mismas festividades eran la nota predominante en el día a día. En este sentido, Purificación Ubric evidencia que las políticas coercitivas –como en el caso de la aplicada por los tetrarcas– no lograron apaciguar el sentimiento religioso del pueblo, o que cuando se pretendía la interdicción de culto (como es el caso de Graciano y sus leyes contra paganos y herejes) la aplicación de tales medidas fue flexible. Con todo, a pesar de la postura tolerante de gran parte de las elites culturales (Símaco, Libanio, Temistio, Basilio), la ausencia de una política común tolerante propició enfrentamientos y episodios de intolerancia en un contexto de gran diversidad religiosa y cultural.

Mar Marcos, en su artículo «El debate sobre la persuasión y la coacción religiosa en el cristianismo antiguo», investiga por qué términos como *coertio*, *terror*, *timor* se acabaron aplicando en el ámbito de las creencias personales. Partiendo de la famosa epístola 93 de Agustín de Hipona, este artículo escudriña los presupuestos teóricos que justificaban la coacción religiosa en el cristianismo primitivo. Es curioso comprobar cómo un término político como *libertas* pasó a contener un significado religioso a partir de Tertuliano, aunque, como pone de manifiesto Mar Marcos, «no se produjo una interiorización real de la idea de tolerancia» (p. 85). Paradigmáticos de esta situación son los textos de Lactancio (*Inst. Div.*, 5.20.9: «no exigimos a nadie que adore en contra de su voluntad a nuestro Dios, el cual es Dios de todos, se quiera o no se quiera»), que revelan una doble actitud presente en casi todos los autores cristianos tardo-imperiales: una cierta tendencia a una actitud tolerante que acaba por convertirse en imperativa cuando no se seguían sus dictados.

En un segundo bloque, el libro contiene dos trabajos destinados a estudiar la situación conflictiva desde un punto de vista literario. Con «Recursos retóricos en la polémica literaria entre cristianos y paganos (ss. II-V): el género del Diálogo», Juana Torres se ocupa de los diálogos que, por su contenido, pueden agruparse bajo la nomenclatura *Adversus paganos* y que se corresponden a tres periodos: apologética griega de los dos primeros siglos, como *A Autólico*, del obispo Teófilo de Antioquía; apologética latina, ejemplificada por *Octavio* de Minucio Félix; por último, la obra anónima *Consultationes del cristiano Zaqueo y del pagano Apolonio* como representante de la literatura post-constantiniana. El análisis literario de estas obras arroja una

serie de similitudes en la elaboración de sus estrategias: la asunción de un estilo sencillo para lograr llegar a un auditorio mayor, el frecuente recurso a ejemplos bíblicos y citas de los Padres de la Iglesia, uso modificado o descontextualizado de los autores clásicos, cuestionamiento y ridiculización de instituciones y figuras paganas.

En «Apologética, reacción, continuidad: valores de la poesía épica entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía», Miguel Herrero de Jáuregui toma el poema *Sobre sus propios versos* de Gregorio de Nazianzo como ejemplo del modo en el que la poesía épica aglutinó diversas actitudes religiosas en la tardo-antigüedad. Según el análisis de Herrero de Jáuregui, la poesía épica contuvo, en primera instancia, un evidente elemento apologético destinado a desacreditar las creencias paganas mediante «un uso apologético de las técnicas filológicas» (p. 121, n. 5), tal como el uso forzado o descontextualizado de versos homéricos u órficos. En segundo lugar, hay una dimensión reactiva basada en la reutilización de antiguas tradiciones poéticas, pero capaces de incorporar nuevos contenidos, como es el caso de la producción himnica. Por último, la poesía épica tuvo un valor de continuidad en cuanto que «fórmulas, imágenes e ideas épicas fueron compartidas de modo natural por cristianos y paganos» (p. 130).

El libro gira a posturas más teóricas con el siguiente trabajo, «Construcción moderna de la Historia de la Literatura latino-cristiana: la actualización del conflicto entre cristianos y paganos», de F. García Jurado. Es éste un muy interesante artículo que profundiza en el modo en el que el entramado cultural e ideológico de cada época condiciona el análisis de la literatura latina cristiana, que es ya de por sí una creación terminológica moderna. Las distintas formas de referirse a un mismo *corpus* –desde su enunciación descriptiva a la connotación religiosa o temporal– se corresponden, según García Jurado, con cuatro etapas (1787-1836; 1836-1874; 1874-1900; primeras décadas del siglo XX) en las que se aprecia cómo el estudio de la literatura latina de contenido cristiano ha servido para reflejar cada *Zeitgeist*. Así, el pensamiento europeo se sirvió de términos como «decadencia» o «historicismo» para analizar la literatura latina cristiana, dando lugar a una terminología que se ha convertido en el antecedente ideológico y metodológico de la muy famosa y actual *Late Antiquity*.

Los tres siguientes trabajos se ocupan de discutir el proceso de tránsito de instituciones o fenómenos religiosos paganos en un entorno cristiano.

Jesús-M. Nieto Ibáñez, en «Oráculos paganos y profecías cristianas», estima que los escritores cristianos, especialmente los apologistas, se valieron de dos maneras distintas de los oráculos paganos: bien para desacreditar al paganismo por la trivialidad y superchería de los oráculos, o bien para apoyar la argumentación cristiana al darles validez teológica (e.g., el cumplimiento de la llegada de un nuevo Dios, esto es, Jesús). Justino Mártir, por ejemplo, considera la adivinación como una muestra de poder demoníaco. Taciano radicaliza esa misma línea. Orígenes, por su parte, abre una nueva vía de interpretación: sin dejar de condenar a los oráculos, pone en relación los oráculos paganos con la profecía judía y cristiana («por la boca de la Pitia Dios habla y es oído a través de ese oráculo», p. 167). En la literatura post-constantiniana, Eusebio de Cesarea, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Sozomeno, mantienen una

actitud desconfiada: si bien los oráculos pueden ser manifestaciones demoníacas, no hay que dejar de interpretarlos como signos de naturaleza divina y prestarles atención.

A continuación, Charles M. Stang, en «La herencia cristiana de la teúrgia pagana», investiga los cambios y pervivencias presentes de la teúrgia clásica en la mística del cristiano Pseudo-Dionisio Areopagita. A pesar del *caveat* inicial («los fragmentos que han perdurado no nos permiten obtener conclusiones firmes sobre la teúrgia en su contexto original», p. 185) y de los problemas metodológicos inherentes al estudio de la teúrgia (ausencia de material acerca del ritual teúrgico, diferenciación entre magia y teúrgia, significado exacto del término en griego –¿es *theoû* un genitivo objetivo o subjetivo?), Stang consigue determinar que la teúrgia cristiana de Pseudo-Dionisio descartó adoptar la praxis de la teúrgia pagana, pero que sí desarrolló un discurso que justificara la participación humana en lo divino, algo que, en el entorno cristiano, se conseguiría mediante la participación en la jerarquía y liturgia eclesial.

Lawrence Meyer se adentra en el campo de la pervivencia de elementos religiosos en época bizantina con «La $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ cristiana griega entre los siglos VI y XII: ¿sacrificio o fiesta?». El problema de partida consiste, principalmente, en determinar qué significaba el concepto «sacrificar» durante los primeros siglos del cristianismo y en qué se diferenciaba del sacrificio pagano. En palabras de Meyer, en el sacrificio cristiano hay «una clara conciencia de que Dios es quien proporciona todas las cosas, y no necesita nada, y por tanto, los seres humanos no tienen, en realidad, nada que ofrecerle», p. 226). Paulatinamente el trabajo se convierte en una *status quaestionis* de la materia, apoyándose en tres obras: *Vida de San Nicolás de Sión*; *Relato de Santa Sofía y Pasión épica de San Atenógenes de Pedactoe*. Meyer niega que en esos escritos haya presencia alguna de sacrificio con el sentido pagano ya que, en su opinión, hasta finales del siglo VI, con la excepción de algunas regiones aisladas de Armenia, la fiesta cristiana griega no adquiere un sentido realmente sacrificial.

Los tres siguientes trabajos se enmarcan en un entramado teológico y escatológico. De esta manera, «El juicio final y el primer cristianismo», de Antonio Piñero, analiza el cambio de significado del concepto «Juicio final» en los primeros siglos de nuestra era. La llamada a la purificación de los pecados ante la inminencia de la llegada del juicio que preconizó Juan Bautista, la concepción que Pablo de Tarso tenía del juicio como un proceso judicial real (Piñero atiende especialmente al vocabulario de tipo judicial en Pablo), o el fuerte matiz escatológico del juicio en el *Apocalipsis* son distintas concepciones del Juicio Final que comparten un anhelo por un pronto desenlace de los hechos. Con todo, según avanzaba el tiempo, hubo un relajamiento en el ansia por la inminencia del Juicio Final y un cambio en las funciones adoptadas por Jesús en todo el proceso.

También habla de castigo Sofía Torallas en «El infierno como instrumento de coerción en Shenoute de Atripe», trabajo que explora el lado oscuro del Juicio final: el castigo del infierno. Varios episodios en la biografía de Shenoute apuntan a la falta de observación de la disciplina monástica como principal baza para acabar en el infierno: pecados secretos, la adoración de ídolos o «todo aquello que escapa al control» (p. 259) de Shenoute constituían falta grave que debía ser penada en el infierno.

Mercedes López Salva estudia, en «El concepto de deificación en el cristianismo griego antiguo», la integración de la noción de inmortalidad, incorruptibilidad, e impasibilidad en el ideario cristiano. La deificación había sido un tema vital en la teología judeo-cristiana y en la filosofía griega, y será un asunto trascendental entre los padres apostólicos. Para éstos, la deificación no implicaba un proceso apoteósico como el tratamiento a los primeros emperadores, sino que la deificación implicaba el contacto entre el hombre y Dios, como el que se daba por medio de la eucaristía. Otros autores, como Taciano, Teófilo o Justino partieron de una postura agnóstica al respecto pero se centraron en alcanzar la inmortalidad en la vida terrestre como prueba anterior a la vida eterna. La deificación no fue un concepto de significado constante en el cristianismo primitivo, sino que sirvió para pasar de señalar un ansia por la inmortalidad en una vida próxima a una comunión con Dios mediante la eucaristía, los sacramentos o la pertenencia a la Iglesia.

El volumen concluye con un extenso y muy sesudo trabajo de Enrique Otón Sobrino, «Arnobio y su teoría acerca del alma», en el que en un amplio proemio el autor monologa sobre qué hay más allá de la *ultima linea rerum*. Paso a paso el artículo va del ensayo personal a propósito de la naturaleza finita del hombre («finitud», afirma Otón Sobrino en la página 299, «no se contrapone con esperanza sino que más bien la alberga como última posibilidad de mi contingencia») a un *status quaestionis* sobre las respuestas que estoicos, epicúreos y platónicos dieron al tema de la (in)mortalidad del alma. Tras esto, el *Adversus Nationes* de Arnobio es estudiado como un texto «de atmósfera asfixiante» (p. 319) debido a la aglomeración de preguntas e imperativos, y que resuelve el debate sobre la inmortalidad del alma considerando a ésta no inmortal, sino susceptible de alcanzar la inmortalidad mediante el don de la gracia.

Este libro, en definitiva, cumple con su objetivo inicial de mantener una línea argumental coherente. A pesar de que por su forma el volumen pueda parecer misceláneo, lo cierto es que sí se aprecia con claridad un resultado sólido y constreñido al análisis histórico y filológico del trasvase/contraste de ideas entre el paganismo y el cristianismo. Como bien se advierte al lector en el prólogo (p. 10), «la unidad de este libro no viene dada por la unicidad del tema, sino por la contribución desde ángulos muy distintos a la problemática».

Alberto J. Quiroga Puertas
Facultad de Filosofía y Letras, Departamento: Filología Griega
Universidad de Granada

Mitre, Emilio: *La ciudad cristiana del occidente medieval (c. 400 - c. 1500)*. Madrid, Actas 2010, 414 pp. ISBN 978-84-973-9105-4.

Emilio Mitre, Catedrático de Historia Medieval, ha escrito un libro sobre la ciudad cristiana del Occidente Medieval entre los años 400 y 1500. No es que el tema sea ab-

solamente novedoso ni en la bibliografía extra-hispana ni en la hispana, pero reúne unas características que lo hacen novedoso y muy digno de ser leído y contar con sus reflexiones, apreciaciones, puntos de vista, como lo es el contenido en su totalidad, así como su exhaustiva bibliografía.

El libro de Emilio Mitre se compone de una Presentación, a la que volveré al final de estas líneas, y dos partes. En la primera parte presenta las ciudades medievales y sus señas de identidad religiosa, mientras la segunda está dedicada al estudio de las ciudades medievales en particular. Es esta segunda parte la que, a primera vista, llama más la atención, pues, dedicando un buen número de páginas a las ciudades de Francia, Italia, Germania y Britania, dedica un número mayor, de modo que forma la tercera parte del libro, a las ciudades hispanas: Castilla y León; Navarra y la Corona de Aragón y el reino de Portugal. Volvamos al principio.

La primera parte del libro esta dedicada, con un esquema general, a las ciudades medievales y sus señas de identidad religiosa. Parte Mitre del concepto de ciudad en la obra pionera de Henri Pirenne, para repasar, dentro de un exhaustivo estudio de autores y obras, otros autores y terminar fijándose en la obra de N. D. Fustel de Coulanges que sostenía: que en el mundo antiguo «el Estado estaba estrechamente ligado a la religión; de ella procedía y con ella se confundía. Por eso, en la ciudad primitiva, todas las instituciones políticas eran instituciones religiosas: las fiestas, ceremonias del culto; las leyes, fórmulas sagradas; los reyes y los magistrados, sacerdotes». Sobre esta realidad antigua otros autores han destacado para la ciudad medieval: las ciudades monásticas, las ciudades catedralicias, las ciudades de frailes, las ciudades con un fuerte tejido parroquial o las ciudades con un fuerte anclaje paleocristiano.

El primer capítulo trata de temas generales: ruptura o continuidad con la ciudad antigua y evolución de la ciudad medieval; ¿qué es una ciudad? Ambigüedad histórica en la respuesta; los juicios sobre la ciudad, desde los más severos y primeros, hasta los juicios suaves y la exaltación de la ciudad «*Parisium paradisiium*» del siglo XIII en Italia.

En los siete capítulos siguientes, el autor, estudia diferentes aspectos de las ciudades medievales en general. El capítulo segundo presenta un esquema para el Alto Medioevo. Desde la ruina de la ciudad imperial a su clericalización y conversión en ciudad santa. El Capítulo tercero presenta a la ciudad después del Milenio o la ciudad cristiana más allá del modelo episcopal un policentrismo religioso o un cristianismo cívico. Los cinco capítulos siguientes presentan a la ciudad como: la ciudad asociada en múltiples y diferentes cofradías que atienden piedad, difuntos, construcciones, deportes, beneficencia: los hospitales; la ciudad lugar de transmisión de saberes: *schola*, *studium*, universidad; la ciudad compartimentada y sus diferentes células sociales: la familia, la parroquia, los extranjeros y los marginados: los herejes, los musulmanes, los judíos; la ciudad sede del vicio, esto es, de los siete pecados capitales, con un consideración especial de la prostitución urbana; la ciudad artísticamente renovada: la ciudad santa: las iglesias, la catedral; la ciudad regia; del románico al gótico.

La segunda parte está dedicada a las ciudades concretas repartidas en varios marcos, pero no solo el área meridional y septentrional que señalara E. Enen, sino el de la

Europa de las cinco naciones, según la reciente panorámica trazada por Luis Suárez Fernández y tal y como se concibió en los concilios bajo medievales: naciones francesa, italiana, germana, británica e hispana, tan sumamente plurales que en cada una de ellas cabía incluir diferentes estados, algunos con categoría de reinos. La primera nación estudiada es Francia, donde Emilio Mitre distingue: ciudades para la continuidad: Tours y san Martín, Poitiers y santa Radegunda y Bourges que, como Poitiers, contiene dentro de sus murallas un pasado celto-romano y otro romano-merovingio y en el siglo XV ambas fueron ciudades delfinistas o cortes en el exilio de Carlos VII; artísticamente Poitiers expresión del románico francés y Bourges del gótico tanto religioso como civil. Reims, la ciudad de Francia que merece más elogios, con prestigiosos obispos o arzobispos titulares de su sede metropolitana; lugar donde se consagraba (unción más que coronación) a los reyes de Francia. París, creación progresiva que contaba en 1328 no menos de 200.000 habitantes y dos núcleos importantes: uno en la isla de Francia con la catedral de Notre-Dame y la Saint Chapelle y la aglomeración surgida en torno a la abadía de Saint-Denis en las cercanías de París; París en la que a finales del siglo XII se produce una *traslatio studii usque Parisium* simbolizada en la más prestigiosa Universidad europea, a la que se hacía heredera de las tradiciones culturales de Atenas o Roma a las que, por añadidura, superaría por la suma de la doctrina cristiana» y que, según G. Duby «a comienzos del siglo XIII se transformó en una inmensa máquina de pensar correctamente». París capital de un reino, modelo intelectual, estético, religioso y político. El entorno de la capital: Chartres, Orleans, Rouen, Laón, Amiens. Las dos grandes ciudades del mediodía: Toulouse y Burdeos. Las ciudades entre el Imperio y la tardía incorporación a Francia: Lyon, Vienne, Dijon, Besançon, Metz, Estrasburgo. Y, finalmente el área septimano-provenzal: Marsella, Aviñón, residencia papal, Montpellier y Narbona.

El segundo grupo lo ocupan las ciudades Italianas. En la cuenca del Po, Milán, núcleo básico del *Regnum Italiae* y una de las ciudades populosas de Occidente. En torno a Milán: Verona, Pavía, Siena. En el centro Roma, cabeza de un mundo pagano y cristiano, urbe y orbe y sede del siervo de los siervos de Dios, el Papa. Como ¿segunda Roma? Florencia, ciudad de monjes y frailes, con su catedral, la construcción que mejor simboliza el orgullo cívico-religioso de la ciudad, y su eficaz sistema hospitalario. Dos ciudades para los estudios: Bolonia y Padua con sus famosas universidades. Bolonia, capital del Derecho en Europa y Padua, que desgajada de Bolonia, se caracteriza por la defensa más estricta del pensamiento aristotélico. Después dos grandes capitales de repúblicas: Génova y Venecia triunfante, con el traslado del cuerpo de san Marcos desde Alejandría a Rialto en 827, una fecha que señala el punto de su independencia de carolingios y bizantinos y que los venecianos consagraron con la construcción de su majestuosa basílica en 1094. Se añaden a continuación las ciudades provincianas pujantes: Ravena, sede imperial, y Pisa, *Tuscia provinciae caput*; las ciudades del Mezzogiorno: Amalfi y Bari. Finalmente dos ciudades en el Sur: Nápoles: ostrogoda, bizantina, normanda, napolitana con un emperador-rey, Federico II, hijo de emperador alemán y una princesa normanda, francesa o angevina y, finalmente, aragonés; y Palermo que ya el-Idrissi describió como «bella e inmensa ciudad, la más vasta y excelsa metrópoli del mundo» y que,

después de ser bizantina, musulmana, normanda, angevina y, mediante las Vísperas Sicilianas (29 de marzo de 1282) aragonesa, «a fines del Medievo se la define como la ciudad de mayor tráfico comercial de Sicilia, orientado hacia los reinos de Nápoles y Aragón». Parece también como la cabeza de un arzobispado que tiene en las afueras una iglesia catedral –Monreal– en la «que se coronan e se entierran los reyes de allí; es magnífica iglesia, é ricamente labrada, e del mejor mosaico que yo e visto entre los latinos».

El mundo imperial germánico y su esfera de influencia ocupa el tercer grupo. Ciudades de origen romano son Aquisgrán, vieja localidad termal romana donde Carlomagno inició un complejo palatino con ánimo de emular Constantinopla, cuya más preciada joya será la capilla consagrada por el papa León III en 805. Trier ó Treveris posee un gran recinto de tiempos de Constantino: una basílica, los baños imperiales y un enorme silo a orillas del Mosela. En el 326 fue demolida la sala mayor del palacio imperial para construir la catedral. En Maguncia los cristianos erigieron capillas dedicadas a sus mártires y piadosos obispos. Maguncia, que había sufrido duramente con las invasiones del siglo V, vio como Worms asumió en el siglo VII y VIII el papel de capital administrativa de la provincia de Germania superior.

Colonia conservó un elevado número de asentamientos de sus primeros tiempos cristianos. La posesión desde 1164 de los restos de los Reyes Magos, arrebatados a la rebelde Milán por el canciller imperial y arzobispo de colonia Reinaldo de Dassel la convirtió en gran ciudad con una enorme catedral gótica que pretendía rivalizar con las francesas.

Ciudades de menor raigambre romana son Regensburgo, Augsburgo, Worms, Francfort, donde en 794 se celebró un concilio que condenó la doctrina adopcionista y fue residencia frecuente de Luis el Piadoso y de Luis el Germánico; Núremberg; Basilea, fundada en el siglo IV, gobernada por el obispo desde el siglo V hasta la Reforma protestante, con universidad desde 1460 y donde se abrió un concilio en 1431, que se desplazó a Ferrara y después a Florencia. Salzburgo y Viena, cuya iglesia de San Rupercht, fundada en tiempo carolingios, fue posiblemente la más antigua de la localidad, el duque Rodolfo IV de Habsburgo (1339-1365) convirtió a Viena en sede de su gobierno, la universidad se creó en 1365.

Entre las ciudades de tardía aparición en la Germania interior se estudian Paderborn, de donde surgirían otras diócesis. Bremen, fundada a finales del siglo VIII, a la que pronto se asociaría Hamburgo, punta de lanza de la evangelización de Escandinavia. Brandeburgo, Magdeburgo, Bamberg. El embrión del futuro Múnich fue creado en 962 por Enrique de Sajonia en un terreno que pertenecía a unos monjes (München). Enrique el León le dio el primer impulso como ciudad en 1155. En 1327 el emperador Luis IV fue el segundo fundador de la ciudad, cuyo esplendor llegaría en época posterior al Medievo.

En el Báltico, del importante foco rector de la Hansa teutónica junto con Hamburgo, Lübeck sirvió de modelo para otras ciudades de la costa báltica: Riga (1201), Rostock (1218), Dantzig (1239). Reval (Tallín) que contaría con un importante con-

vento dominico desde 1246, estaba unida a Lúbeck y al cristianismo: «Nuestras dos ciudades pertenecen al mismo cuerpo como los brazos de Cristo crucificado».

Durante el reinado de Otón I adquirieron la debida continuidad las sedes de Riga, Hedeby/Schleswig y Aarhus. Skara fue la sede episcopal más temprana de Suecia (1069), En 1164 Upsala, viejo centro de cultos paganos, se convertía en metrópoli de la Iglesia sueca, después contaría con la principal universidad de Escandinavia. En la vecina Noruega, Nidaros (Trondheim), acogió el sepulcro del rey Olaf. Muerto en combate en 1030 al tratar de sofocar un reacción paganizante, pronto se convirtió en centro de peregrinación para todos los cristianos en Escandinavia. Mercaderes y artesanos ocuparon ciudades noruegas como Bergen y Tonsbergm; en Oslo se levantaba la Marienkirche.

De Bohemia y los países centro-orientales, E. Mitre destaca Praga, necrópolis del santo nacional San Wenceslao y de la familia real, donde instaló su corte el emperador Carlos IV (1346-1378) que fundó una universidad en 1348; se creó una suerte de Iglesia nacional, que impulsaría, unos años más tarde, un movimiento auténticamente revolucionario tanto en lo religioso como en lo político y en lo social: el husismo. Buda, sobre el emplazamiento de la romana *Aquincum*, capital de la Panonia inferior, a partir de Bela IV (1274) que construye un castillo se fundan sus iglesias parroquiales. Desde 966 Polonia entró oficialmente en el cristianismo de la mano de su duque Mezsko. En 996 Adalberto de Praga fue enterrado en Gnienzo donde peregrinó en el año Mil Otón III. Cracovia en la primera mitad del siglo XI se constituyó en cabeza de diócesis y residencia preferente de sus monarcas. San Estanislao, asesinado en 1079 por orden del rey Boleslao II, se convertiría en su santo-mártir nacional.

Los Países Bajos tendrían un floreciente mundo urbano medieval. Las siete ciudades más grandes de los Países Bajos eran Gante, Brujas, Douai, Saint-Omer, Ypres, Lille y Arrás. En Arrás ejerció el apostolado a principios del siglo V el obispo Diógenes muerto víctima de la invasión vándala en 407. Lille entró en 1063 en la historia de la mano del conde de Flandes Balduino V y desde 1065 la iglesia de San Pedro fue servida por un capítulo de canónigos, Gante era conocida por las misiones de san Amando que evangelizó la zona quizás con el apoyo del rey Dagoberto (+639) y se fundó la abadía de San Pedro. Después nacieron las otras parroquias, entre ellas San Bavon donde es instaló el impresionante retablo del Cordero Místico de Huberto y Jan van Eyck. Brujas debió coincidir con un establecimiento galorromano que sufrió la irrupción germánica desde el siglo III. Su nombre original sería Rugja, que derivaría en Bruggia entre el 864 y 875. En la plaza del Ayuntamiento se construyó la basílica de la Santa Sangre, depositaria de una preciosa reliquia: la ampolla con presunta sangre del Señor que fue transportada, según la tradición, por el conde Dietrich de Alsacia a Brujas tras su paso por Tierra Santa en 1149. Ello dio pie a que una procesión que se celebraría el día de la Ascensión, considerada como una de las muestras más importantes de la piedad popular flamenca. Desde finales del siglo XIII los duques de Brabante, señores entonces de Amberes, otorgaron privilegios a los mercaderes extranjeros. Desde 1320 tuvo dos ferias; contaba, según Pedro Tafur, de tres centros religiosos de venta especializados: el convento de San Francisco donde

se vendía pintura, la iglesia de San Juan donde se vendían paños, y el convento de Santo Domingo donde se vendía la orfebrería de oro. Lieja es la ciudad episcopal por excelencia, fue fundada en el siglo VII.

Cierra Emilio Mitre este capítulo sobre las ciudades de los Países Bajos con un apartado titulado: «Los Países Bajos y sus ciudades en el Bajo Medievo: una cultura y una religiosidad de vanguardia» y así fue, Brujas y «buena parte del condado de Flandes y sus aldeaños (fuera) uno de los grandes focos de la vida del espíritu en el Bajo Medievo». Basta recordar el Retablo del Cordero Místico de San Bavon de Gante, cuya interpretación ha dado pie a numerosas hipótesis. La pintura flamenca fue una de las mejores expresiones del gótico tardío que se desarrolló en el siglo XV. Los Países Bajos conocieron una importante pléyade de cronistas. Pero, sobre todo, los Países Bajos, junto con el valle medio del Rin, fueron campo de importantes experiencias religiosas. Lo que renanos como Eckhart, Tauler y Suso representaron para la mística especulativa de su tierra lo representarán Juan de Ruysbroeck, Dinisio el Cartujo (1402-1477) el gran místico prolífico en los Países Bajos. La *Hermanidad de la vida en común* fue creada por Geert de Groote en 1383. Un grupo de discípulos suyos fundó en 1387 la comunidad de canónigos agustinos de Windesheim, convertida en una poderosa congregación, «más relacionada con la ascética que con la mística y fundamento de una expresión: la *Devotio moderna*». En su seno surgiría una de las obras de espiritualidad más famosas: la *Imitación de Cristo* atribuida a Tomás de Kempis (c.1380-1471). Por último el más destacado producto cultural de la tierra neerlandesa y paladín del pensamiento humanista, Erasmo de Rotterdam (c. 1469-1536), humanista pleno, redescubridor del Nuevo Testamento más original e inspirador, por ello, de un cristianismo intimista, espiritual, sincero, crítico de las leyendas, de las rutinas, de la teología inútil, del ceremonialismo, de los defectos y corrupciones de la Iglesia. En un primer tiempo coincidente y amigo de Lutero para romper definitivamente con él en el tema del libre albedrío, que llevo a Erasmo a escribir *Diatriba sobre el libre albedrío*, al que Lutero contestó con su *De servo arbitrio* en 1525; que el Papa León X quiso nombrar cardenal; claro exponente de que en la Iglesia Católica antes de una contrarreforma, tuvo una verdadera reforma. La universidad de Lovaina se fundaría en 1426.

Este largo estudio del mundo europeo, no hispano, se termina con una visión del mundo insular. Ocupa el primer lugar Canterbury, sede primada que ocupó un puesto privilegiado en la Iglesia de Inglaterra desde el inicio de la evangelización de san Agustín a partir del 601. Canterbury por donde pasaron celebérrimos y santos arzobispos como Teodoro de Tarso, organizador de la Iglesia de Inglaterra anglosajona, san Dunstan (960-988) reformador especialmente de la vida monástica, san Anselmo, el italiano que terminó siendo abad de la normanda de Le Bec, de donde pasó a ocupar la de sede primada de Canterbury, el autor del *Monologion* y *Proslogion* y su celebrado argumento ontológico de la existencia de Dios y, entre otras muchas, el *Cur Deus homo*, argumentación racional de la humanización del Verbo y, para no alargarnos, santo Tomás Becket, aquel amigo del rey Enrique II, quien, una vez nombrado arzobispo, defendió los derechos de la Iglesia frente a los del rey por lo que primero sufrió el exilio y luego el asesinato sobre el altar de la catedral, asimilado al martirio.

Ciudades inglesas con una impronta romana cita Emilio Mitre a Rochester; Winchester con una de las catedrales más largas de Europa, 171 metros y su *Winchester College*, fundado en 1382, uno de los más renombrados de Inglaterra; York, importante campo militar en el que Constantino fue coronado emperador y, también, importante centro cultural donde se formó Alcuino; Lincoln, cuyo gobernante, Blaecca fue convertido al cristianismo por el monje Paulino en 627; Melito, uno de los monjes que componía la misión que Gregorio I Magno mandó a Inglaterra al frente de Agustín fue el primer obispo de Londres, en el complejo urbano de Londres el distrito de Westminster estaba dominado por dos construcciones: la abadía y el palacio real, Guillermo el conquistador construyó la Torre; Cambridge era en el siglo XIV una ciudad de 3.000 habitantes cuyo universidad gozaba de numerosos privilegios.

En el área de influencia inglesa, Escocia recibió el cristianismo cuando Ninian, a finales del siglo IV, se convirtió en evangelizador de los pictos y fundó la iglesia de Cándida Casa y el irlandés Columbano el convento de la isla de Iona en 565. Patricio evangelizó Irlanda y en torno a 445 fundó un obispado en Armagh; Dublín fundada por los piratas noruegos en el siglo IX, fue conquistada por los Plantagenet.

La tercera parte de la obra está dedicada a las ciudades hispanas. Es una parte absolutamente novedosa porque, por primera vez, nos encontramos con un estudio completo sobre las ciudades hispanas durante el Medievo, un estudio que va precedido y asentado sobre el desarrollo de la Historia de Hispania (España) desde la Hispania romana hasta la España de los cinco reinos que cohabita con la presencia musulmana.

En sus «Bases generales de partida», Emilio Mitre comienza por hablar del desequilibrio cristiano en la Hispania romana con una Bética, una Tarraconense y una Lusitania «que habían aceptado las pautas organizativas romanas», y un norte y noroeste escasamente romanizado: Mérida, Córdoba, Carmona, Zaragoza estaba muy lejos de las ciudades de la Galia y de la zona del Rin como Colonia, Maguncia, Metz, Lyon, Vienne, Autun o Nimes.

Durante el siglo III las incursiones franco-alemanas provocaron un cambio en las ciudades hispanas, reduciéndolas y encerrándolas en sus recintos fortificados. A partir del siglo IV, como en el resto de Europa, se acentúan los rasgos cristianos, lo que queda documentado por la posesión de reliquias de santos que sufrieron martirio en la persecución de Diocleciano-Majencio.

En la transición al Medievo y tras las invasiones de suevos, vándalos y alanos, las ciudades hispanas alcanzan una cierta estabilidad «bajo la monarquía hispano-goda toledana especialmente tras la conversión de Recaredo en el III Concilio Nacional de Toledo de 589. Las ciudades hispanas son ciudades episcopales regidas por obispos nombrados por los reyes. En el IV Concilio de Toledo (633) estuvieron presentes 69 obispos de otras tantas ciudades y en el XVI (693) 58 obispos más los representantes de otras tantas sedes (61), bien es verdad que no todas las ciudades tendrían la misma importancia y densidad demográfica.

Siguiendo a J. Orlandis destaca Emilio Mitre el peso del Levante y la Tarraconense con Tarragona, Valencia, Egara, Barcelona o Tarragona. En la Bética «Córdoba

presenta un cierto abandono producto de las campañas del siglo VI», Sevilla «dispondrá de una suerte de ‘dinastía episcopal’ a lo largo de medio siglo». En la Lusitania, Mérida, ya estable con la consolidación del dominio visigodo, «convertida por Atanagildo (554-568) en centro de la monarquía visigoda (*civitas regia*), obtendrá desde el 23 de octubre de 610, bajo el reinado de Gundemaro, una autoridad metropolitana». Por la último la pujanza de Toledo que dio pie a varias e importantes fundaciones de iglesias como la catedral, los Santos Apóstoles, Santa Leocadia, sedes de Concilios Nacionales durante el siglo VII, presididos por la autoridad moral e intelectual de algunos metropolitanos como Eugenio II, Ildefonso y Julián.

Después llegaron los musulmanes y se produjo una dualidad en la estructura urbana, «situación que no se dio en el resto de Occidente». Ciudades del mediodía, «que en el Alto Medioevo gozaron de una potencia demográfica desconocida en la Europa cristiana»: Toledo, con 37.000 habitantes, y después y descendiendo: Almería, Granada, Mallorca, Zaragoza, Málaga, Valencia, pero en la cumbre Córdoba califal con 100.000 habitantes «Una cifra prudente ... alejada de otras un tanto fantásticas pero que, en todo caso, la convertirían en la ciudad más populosa del Occidente en el siglo X». Frente al norte peninsular que durante el siglo VII sufrió la ruina de muchas ciudades: León, Palencia, Amaya, Salamanca y «posiblemente Lugo».

«Lo que entendemos por Reconquista» («lo que a falta de expresión mejor seguimos llamando Reconquista») supone («un proceso de colonización (o de organización del espacio)» también «la aplicación de un principio ideológico restauracionista al que se ha definido como neogoticista» que llevó a «la homologación de España con el resto de los países del Occidente europeo». Y, con ello la «importancia del factor eclesiástico en el origen y en la identidad de las ciudades españolas».

Comienza Emilio Mitre por el estudio de las ciudades de La Corona de Castilla «el estado a la postre más poderoso de los que se formaban en Castilla». El caso de Oviedo es muy significativo, un reducido núcleo de población es elevado a corte del pequeño reino de Asturias y engrandecido durante el reinado de Alfonso II (791-842). En torno al 812 se crearía la nueva diócesis de Oviedo y bajo Alfonso III, Oviedo sería honrada con «la dignidad de metrópolis y Hermenegildo es nombrado arzobispo». A León se trasladó la corte ovetense a principios del siglo X, durante el cual conocerá una relativa vida floreciente. León será una urbe regia con un cierto desarrollo mercantil y artesanal y del Oriente musulmán. El día de Pentecostés de 1135 León fue algo más que una urbe regia ya que sirvió de escenario a la coronación imperial de Alfonso VII.

Toledo, incorporada a Castilla por Alfonso VI en 1085, debido a pacíficas negociaciones y no por violento asalto. El rey castellano-leonés al que se le designaría como «rey de las dos religiones», Alfonso, impuso en la ciudad un obispo de ascendencia francesa, Bernardo de Cluny, quien comenzará a difundir e imponer el rito romano frente al hispano o mozárabe. Para Sánchez Albornoz Toledo es «Torre albarrana» dada su posición avanzada en lo político y en lo militar, pero también lo fue en lo cultural, pues desde los tiempos del arzobispo don Raimundo (1126-1151) gozó, si no de una Escuela de Traductores de Toledo en un sentido institucional, si de un

buen clima para el intercambio entre distintas culturas. Desde su restauración Toledo se fue apropiando de un importante patrimonio que permitió construir su imponente catedral, 1226-1291. Los bien dotados arzobispos de Toledo dieron nombre y grandeza a la ciudad: Rodrigo Jiménez de Rada, autor de *De rebús Hispanie*, que bendijo la primera piedra de la nueva catedral; Gil de Albornoz. Pedro Tenorio o el político y teólogo Alonso Carrillo de Albornoz.

Pocas ciudades como Santiago de Compostela han debido tanto a las reliquias de un santo y además apóstol. El descubrimiento de presunto sepulcro tuvo lugar en tiempo de Alfonso II de Asturias, quien construyó una iglesia para acoger los restos. Beato de Liébana jugará un gran papel al proclamar a Santiago de Compostela «*Caput refulgens aureum Hispaniae / Tutorque nobis et patronus vernulis*». Su prestigio alcanzó un sùmmum al ingresar en la leyenda por la participación póstuma del Apóstol en la batalla de Clavijo (mediados del siglo IX) propiciando la victoria al rey astur Ramiro I con la que Santiago pasó a ser *hispaniarum protector* frente a los infieles. «relevante sería también otra tradición: aquella que atribuía un papel decisivo a Carlomagno en la liberación de España de los islamitas y la construcción de la primera basílica de Santiago gracias al botín acumulado en las victoriosas campaña». Compostela, gracias a los papas Urbano II, Pascual II y Calixto II y el obispo Diego Gelmírez terminó por ser proclamada metrópoli y suplantó la dignidad ostentada hasta entonces por Mérida. Santiago, en cambio, no fue foco de saberes, le fue suficiente la *Historia Compostelana* y el *Liber Sancti Jacobi*, citado a veces como *Codex Calixtinus* por su atribución al papa Calixto II. En cambio, su catedral, con su pórtico de la gloria fue faro luminoso que atrajo a un sin fin de peregrinos. Y hasta Santiago de Compostela nace un camino francés que desde Puente la Reina a Santiago sería un camino hispano muy frecuentado por los franceses., uno de cuyos puntos hispanos más importantes será Sahagún, regido por un poder no episcopal, sino abacial.

Burgos, «*caput Castellae*» «es una de las ciudades hispanas en las que mejor se expresan todos esos anclajes religiosos a los que venimos refiriéndonos. Fundada oficialmente en el 884 por el conde Diego Porcelos, tuvo en el obispo don Mauricio una especie de segundo fundador. A finales de la Edad Media, su rabino mayor Selomo Ha-levi se convirtió al cristianismo en 1391 con el nombre de Pablo de Santa María y fue cabeza de un linaje de cristianos nuevos, sus hijos Gonzalo, obispo de Plasencia y Alonso también obispo de Burgos. Patrón de la ciudad es un monje francés Adelelmo (san Lesmes) establecido en Burgos en 1090. Centro importante del Camino de Santiago contó con el famoso Hospital del Rey, levantado por Alfonso VIII.

Del bajo Carrión al Duero: Palencia, restaurada en 1033 y 1035, con un obispo que era señor de la ciudad Conde de Pernia y al que los judíos le rendían homenaje; en Palencia se crearía la primera universidad a iniciativa de Alfonso VIII y del obispo Tello Téllez de Meneses. Valladolid, fundada por concesión de Alfonso VI al conde Pedro Ansúrez, que no fue diócesis hasta el siglo XVI, pero que contaba con una potente Colegiata y un poderoso y rico abad; en el último cuarto del siglo XIII estaría consolidada su Universidad. Zamora, se dice que repoblada por Alfonso III, pero firmemente en 1121, que tuvo en don Suero Pérez (1255-1280) su obispo más impor-

tante, amigo de Alfonso X y notario del reino; con su catedral románico-bizantina, su colección de iglesia románicas, treinta parroquias y sus monasterios y conventos masculinos y femeninos. Osmá, que contó con un obispo, Juan que asistió al concilio de Toledo del 597. Entre el Duero y el Sistema Central: Salamanca restaurada por la reina doña Urraca y su esposo don Raimundo de Borgoña en 1102 que pusieron al frente de la diócesis al obispo don Jerónimo de Perigord, huido de Valencia a la muerte del Cid; con su universidad, nacida del *studium* catedralicio en tiempos de Alfonso IX y confirmada por Alfonso X. Ciudad Rodrigo, Medina del Campo, Ávila, Segovia. En la Meseta Sur: Madrid sólo alcanzó su apogeo una vez superado el Medievo. Talavera de la Reina. Alcalá de Henares, la *Compludo* romana, entregada al arzobispo de Toledo, don Bernardo quien la arrebató a los musulmanes en 1156; los arzobispos de Toledo establecieron sobre ella un duradero señorío que evitó la restauración de la antigua Compludo; Alfonso Carrillo se preocupó de su Iglesia Magistral y allí está enterrado; Cisneros fundó su famosa Universidad. Cuenca. Plasencia, reorganizada por el rey de Castilla Alfonso VIII. Coria; Badajoz; Sigüenza y Ciudad Real. Algunas ciudades de la franja septentrional: La Coruña, Ribadeo, Betanzos, Mondoñedo, Tuy; Fuenterrabía, San Sebastián, Motrico, Castro Urdiales, Santander y San Vicente de la Barquera; Bilbao, Vitoria.

Cierra el ciclo castellano las ciudades del reino de Murcia y la Bética cristiana. «El caso del reino de Murcia –oscilante algún tiempo entre las Coronas de Casilla y de Aragón, será bastante representativo de esos cambios». El propósito de Fernando III y Alfonso X era el de restablecer la antigua provincia eclesiástica cartaginesa. Lo más que se consiguió fue declarar a Cartagena-Murcia diócesis exenta para liberarla de las pretensiones de absorción de Tarragona y de Toledo. En la Andalucía bética fue significativo el traslado de la sede episcopal de Baeza a Jerez. La Córdoba califal «arquetipo de la ciudad islámica» fue la urbe más importante del Occidente en el Alto Medievo. «Madre de todas las ciudades» la llama *La crónica del moro Rasis*. Saqueada por los catalanes en 1100, ocupada y posteriormente abandonada por Alfonso VII, fue definitivamente conquistada por Fernando III en 1236. Su mezquita-mezquita es símbolo de los cambios espirituales anejos a los políticos. Sobre el solar de la antigua basílica visigoda de San Vicente se construyó la mezquita, que bendecida y consagrada se convertiría en la catedral de Santa María, gracias a las reparaciones de los reyes castellanos y a las indulgencias otorgadas por el papa en 1352. En 1523 se quiso hacer una nueva catedral en el interior del edificio, lo que fue vetado con el concejo porque este que «se desfaze es de calidad que no se podrá volver a fazer en la bondad e perfición questá fecha». Sevilla que conoció un período de esplendor en tiempos de los arzobispos hermanos, Leandro e Isidoro, vivió otro muy posterior bajo dominio almohade; tras un largo asedio de dos años la conquistó Fernando III (1248) y Alfonso X la hizo objeto de su predilección. Aunque el primer obispo de Sevilla, tras la reconquista, fue don Felipe, hermano de Alfonso X, es don Remondo quien la organizó. En los siglos XIV y XV pasaron por ella prelados sabios que terminaron en el cardenalato. Sevilla contó con un gran contingente de población hebrea, lo que permitió que en 1391 se convirtiera en el epicentro de la gran explosión antijudía atizada

por el arcediano de Écija don Ferrán Martínez. Cádiz fue incorporada a Castilla por Alfonso X en 1260 y Algeciras sería conquistada por Alfonso XI en 1344.

«Los reinos de Navarra y Aragón tuvieron unos oscuros orígenes. Su historia política y eclesiástica se entrelazaron durante buena parte del Medievo. A su vez, Navarra y Castilla con intereses ambas en La Rioja y Provincias Vascongadas, se vieron abocados a vivir entre la tensión y el entendimiento». Pamplona fue fundada en el siglo I a. de C. para facilitar el tránsito de la vía de la Galia. Bajo el reinado de los reyes godos, en el siglo VII, obispos pamploneses acudieron a los concilios: nacionales de Toledo III y XIII y II de Zaragoza. Para defenderse de los vascones insumisos Leovigildo levantó Victoriacum en 581 y Suintila Oligicus u Olite en 621. Pamplona cayó en manos musulmanas en 718 y hasta el siglo X vivirá bajo el dominio de los musulmanes y la presión de los carolingios. Sus muros fueron allanados por las fuerzas de Carlomagno en su frustrada expedición a Zaragoza que terminó en el desastre de Roncesvalles. Pamplona buscó unas raíces romano-cristianas. Las encontró en la instalación de la dinastía Jimena y en la tradición de San Cernín, equiparada a la de Santiago. Muy relevante fue la acción de Sancho III el Mayor que en 1023 renueva el obispado de Pamplona. Por su sede pasaron brillantes obispos como Pedro de Rada (1083-1115) que acometió la reforma de la canónica y la construcción de una nueva catedral. La catedral se hundiría en 1391 y se construyó un nuevo templo, conservando el viejo claustro iniciado en 1317. Más allá del área de Pamplona: Nájera, Calahorra, la mencionada Vitoria, fundada por Sancho el Sabio de Navarra y luego trasferida a manos castellanas; Tudela, segunda ciudad del reino, en el siglo XII el judío Benjamín de Tudela recorrerá Europa; Estella y, en los accesos pirenaicos, los dos grandes hospitales de Santa Cristina de Somport en Aragón y Nuestra Señora de Roncesvalles en Navarra,

Según Ramón Muntaner para el Principado de Cataluña, en el siglo XIV, había una cierta dualidad urbana: Barcelona era la cabeza de la zona marítima, mientras que Lérida lo era del interior. Como en cualquier otra zona de Occidente europeo el episcopado tendría una singular importancia en la configuración de la Cataluña histórica, así como sus monasterios, entre los cuales destaca el de Ripoll. Gerona tuvo en el siglo IV un mártir Félix. En el período visigodo gozó del episcopado de Juan de Bícclaro, abad de este monasterio y autor de una crónica. Tras los obispos gerundenses que aparecen en los concilios toledanos se da un período oscuro entre 713 y 841, La primitiva catedral románica es de 1038, la nueva se iniciaría en 1312. En Gerona se celebraron dos importantes concilios reformadores presididos por legados papales: Hugo Cándido en 1068 y Amato en 1078. El núcleo originario de la vieja *civitas* romana de Barcelona (Barcino) constituyó el centro de gravedad político, social y religioso del Mediterráneo. Barcelona fue sede de la corte de Ataulfo y Gala Placidia a principios del siglo V; en el VI se celebraron dos concilios provinciales tarraconenses en su iglesia de Santa Cruz. Caída en poder de los musulmanes en 717-718, fue recuperada en 801-803 por Luis el Piadoso y se convirtió en capital de un *comitatus* y otros condados catalanes asociados en la controvertida Marca Hispana. Entre los siglos IX y X Barcelona sería una ciudad eminentemente agrícola, demolida la ciudad

por Almanzor en 985. A partir de esa fecha Barcelona (*cap y casal de Catalunya*) iniciara una ininterrumpida recuperación que la puso a la cabeza de una impresionante expansión política y comercial en el Mediterráneo. Bajo el reinado de Pedro el Ceremonioso alcanza su punto culminante, de 1280 y 1380 discurre el siglo de oro del negocio catalán y el período clásico para la capital. Sin embargo a mediados del siglo XIV empezarán a manifestarse ya los primeros síntomas de decadencia. Entre las parroquias más citadas destaca Santa María del Mar en el barrio marinero de la Ribera; en el cogollo urbano (la vieja *civitas* romana) centro político y administrativo se construyó la catedral (la *Seu*) (rehecha en el siglo XIV y culminada solamente en el siglo XIX). Tarragona, al margen de la discutida predicación paulina, un obispo Fructuoso fue martirizado con dos diáconos. El papa Hormidas concedió en 517 al obispo Juan la dignidad de vicario apostólico para Hispania. La ocupación musulmana dio lugar a un dilatado período de oscuridad que permitió el intento de trasladar sus derechos metropolitanos primero a Narbona y más tarde a Vic. Tarragona conquistada en 1119 por el conde Ramón Berenguer III fue entregada al obispo de Barcelona Oleguer, que un año antes ya había recibido del papa Gelasio II el *pallium* como metropolitano de la provincia tarraconense. El arzobispo Pedro de Albalat (primera mitad del siglo XIII) fue un gran reformador y catequista. Lérida y Tortosa fueron conquistadas por el conde Ramón Berenguer IV a mediados del siglo XII que se plantearía como una auténtica cruzada que implicaba una restauración del viejo orden anterior al 711. Reconquistada en 1164 su obispo Pedro Pérez consagró como catedral una mezquita, la catedral nueva data de 1203, consagrada en 1278. Tortosa tuvo un primer obispo absolutamente legendario que fue Rufo discípulo de san Pablo. En 540 el obispo Asellus figura en el concilio provincial celebrado en Barcelona. Sus sucesores aparecen en los concilios toledanos. Sucederá una nebulosa entre los siglos VIII y XII. Conquistada Tortosa tuvo un obispo interino. En 1179 el obispo Poncio de Monells, antiguo abad de Ripoll, consagró la catedral. A partir de 1347 sobre este edificio se construyó otro de estilo gótico. A principios del siglo XIV, y tras el grave progrom acaecido en 1391, Tortosa fue escenario de una de los más importantes debates entre judíos y cristianos que se dieron en el Medievo.

La historia política de Aragón en los comienzos del Medievo resulta extremadamente confusa con los condados de Aragón y los vecinos de Sobrarbe y Ribagorza y la influencia de los francos. Los condes de Ribagorza erigieron la sede episcopal de Roda, saqueada por Abd-el-Malik en 1006. Sancho Ramírez sería el primer rey (1063-1094). Jaca fue objeto de especial protección por parte de los primeros monarcas aragoneses. Ramiro I la doto con innumerables rentas. En 1063 se celebró en Jaca un concilio para organizar a fondo la Iglesia del reino. En 1069 se restauró y doto la sede de Roda. Una expresión ha hecho fortuna entre los estudiosos la de «cruzada antes de la cruzada» para definir lo que fue una expedición internacional que, años antes de la que culminaría con la conquista de Jerusalén en 1099, llevó a cabo la toma de la rica Barbastro en 1064. Huesca fue conquistada por Pedro I en 1096. La mezquita situada cerca de la iglesia de San Pedro el Viejo (iglesia de los mozárabes) fue consagrada en 1097 bajo la advocación de Cristo Nazareno, Santa María, San Pedro y los santos Juanes. La escuela catedralicia de Huesca gozaría en 1100 de una amplia

biblioteca. Oscense fue el judío Pedro Alfonso autor de una *Disciplina Clericalis*. Huesca sería la sede de un Estudio General surgido del privilegio de Pedro IV el 12 de marzo de 1354. Zaragoza albergó en 380 un importante concilio hispano-aquitano clave para la valoración de la doctrina priscilianista. En 592 celebró allí otro concilio que reafirmó la condena lanzada contra el arrianismo en el III de Toledo de 589. En el ocaso de la España visigoda Zaragoza tuvo como obispo a Braulio, discípulo y amigo de san Isidoro de Sevilla. Zaragoza fue convertida por los musulmanes en metrópoli de la Marca Superior y «puerta de todas las rutas». La urbe, defendida por diez torres grandes y cincuenta pequeñas fue la meta de la frustrada expedición de Carlomagno que culminaría en el desastre franco de Roncesvalles en 778. El concilio de Toulouse de 1118 otorgó a la expedición de Alfonso I contra Zaragoza los honores de cruzada. Por ello tomaron parte en la expedición los obispos de uno y otro lado del Pirineo y los señores ultrapirenaicos. La catedral de Zaragoza se instaló en la antigua mezquita mayor bajo la advocación de San Salvador. La caída de Zaragoza abrió el camino a otras conquistas que tuvieron lugar en 1120: Tudela, Tarazona, Borja, Calatayud, Daroca, Alcañiz. Tarazona era la antigua sede de san Prudencio que tuvo un obispo de nombre Nepociano presente en los concilios de Toledo XV y XVI. Fue conquistada en 1119. Alfonso I conquistó Teruel en 1173. Dos intentos de crear una sede episcopal turolesense en 1317 y 1347 estuvieron condenados al fracaso. En tiempos de Jaime II, en 1318, se creó la provincia eclesiástica de Zaragoza que comprendía las sedes de Calahorra, La Calzada, Huesca, Pamplona, Tarazona y Albarracín-Segorbe.

Las islas Baleares fueron objeto de una fugaz presencia cristiana en 1115. La ocupación definitiva vino de la mano de Jaime I. Mallorca se constituyó en diócesis sobre la que los obispos de Gerona, Barcelona y Tarragona pretendieron ejercer jurisdicción. El Papado optó por hacerlo exenta y dependiente del obispo de Roma. Solamente en 1492 fue declarada sufragánea del arzobispado de Valencia. La construcción de la catedral de Palma, en el lugar de la antigua mezquita se inició con Jaime I, pero sólo en 1346 se dio un gran avance al ábside y se consagró el altar mayor. Valencia centro a la caída del califato de Córdoba de una importante taifa islámica, fue conquistada por el Cid en 1094 que puso al frente de su diócesis al clérigo francés Jerónimo de Perigord. Abandonada por Jimena en 1102, su obispo y amigo fue nombrado obispo de Salamanca. Definitivamente fue conquistada por Jaime I en 1238. La organización eclesiástica de Valencia data de mediados del siglo XIII y se convierte en una de las más ricas de la Península en buena medida a cargo de su gran obispo Andrés de Albalat (1248-1276). El entronque de Valencia con el cristianismo se formó en torno a la figura del mártir Vicente, muerto a comienzos del siglo IV, el franciscano del siglo XIV Frances Eiximenis lo asoció en destino a dos miembros de su orden. De las excelencias de la ciudad como gran emporio económico de la Corona aragonesa hablarán los viajeros extranjeros del siglo XV. Desde Valencia surgirían Alicante, Elche y Orihuela que no fue diócesis, definitivamente, hasta 1564.

Muchas páginas les hemos concedido al óptimo estudio de Emilio Mitre de las ciudades hispanas, pero no olvida Portugal. En 840 Alfonso II restauró formalmente la metrópoli de Braga, aunque sus titulares residieran en Lugo titulándose obispos de

estas dos ciudades. La *Crónica Abeldense* (881-883) recoge una relación de diócesis situadas en el norte del actual Portugal: Braga, Dumio, Coimbra, Lamego y Oporto. La conquista cristiana de Oporto en 868 fue un hecho capital para la restauración del tejido urbano de lo que sería al principio *Comitatus Portucalensis* y más tarde reino de Portugal. La ciudad de Portugale fue sede diocesana desde el siglo VI, posiblemente fundación de san Martín de Dumio. El gobierno del obispado de Oporto fue encomendado a los preladados de Braga, su restauración definitiva vendría de la mano de D. Hugo (1112-1136), francés, amigo de Diego Gelmírez. El primer metropolitano de Braga fue Balconio en la primera mitad del siglo V. A él se atribuye la conversión al cristianismo del rey Requiario (448-456). Aunque habrá que esperar al panonio Martín de Braga (o de Dumio) para que el territorio disponga que de un apóstol. Abad del monasterio de Dumio hacia el 561 –fecha de la celebración del I Concilio de Braga al que asistieron los obispos de la provincia de Gallaecia– sucedió en 570 al metropolitano de Braga Lucrecio, presidió II Concilio de Braga y murió en 580. Pantardo, obispo de Braga figurara en el III Concilio de Toledo. Tras la ocupación musulmana, no será restaurada hasta 1099 por el papa Pascual II en el cluniacense Geraldo de Moissac en 1099. En más de una ocasión los obispos bracarenses se enfrentaron con los compostelanos. Joao Peculiar (1138-1175) fue el gran impulsor de la independencia jurídica bracarense y soporte diplomático de Alfonso Henriques y Pedro Julio (Pedro Hispano), destacado pensador, sería arzobispo de Braga en 1273 y fugazmente papa en 1276 con el nombre de Juan XXI. El tiempo del rey don Dionis (1279-1325) se firmaría el Tratado de Alcañices (1297) que daría al reino sus fronteras definitivas. Los obispos de Coimbra (*Conimbriga* romana) aparecen en los sucesivos concilios toledanos del siglo VII. Fernando I de Castilla y León la reconquista en 1064 e instaló en ella al obispo Paterno. En 1140 se construyó una catedral románica –*Se Velha*– el templo románico más importante de Portugal. El monasterio de Santa Cruz cobra una importancia especial al ser el lugar del enterramiento del primer rey de Portugal Alfonso Henriques. En 1135 Alfonso Henriques construye el castillo de Leiria. En 1147 capitulaba Lisboa gracias al apoyo de cruzados ingleses y flamencos. Un cruzado inglés, Gilberto de Hastings, sería elegido su primer obispo. Desde Lisboa se restauraron los obispados de Lamego y Viseu. A la muerte de Alfonso Henriques en 1185, después de más de medio siglo de gobierno, sus sucesores seguirán sus mismos pasos. Sancho I restauró Guarda en 1203. Con Alfonso III, Lisboa no fue solo cabeza de diócesis, sino sede de la corte regia. En la segunda mitad del siglo XIV Lisboa pasaría a ser la llave para el dominio del reino, especialmente a finales de la centuria con la guerra entre Juan I de Trastámara y el maestre Joao de Avis. El obispado se dividió, unos se manifestaron partidarios del maestre y otros del rey castellano. El mapa eclesiástico portugués fue durante muchos años un tanto irregular. Habría que esperar a finales del siglo XIV para que se ajustase mejor al mapa político. Para ello, en 1393, Bonifacio IX elevó a metrópoli la sede de Lisboa otorgándole como sufragáneas las diócesis que hasta entonces Compostela mantenía en Portugal. Y Benedicto XIII otorgó en 1394 a la metrópoli compostelana las sedes que en Galicia y León había tenido Braga, cuyas sufragáneas quedaron reducidas a Oporto, Coimbra y Viseu.

Emilio Mitre ha escrito un libro completo y claro que se lee con agrado por lo mucho que se aprende y por lo bien escrito. La primera parte con el estudio de la ciudad medieval, cuya estructura se levanta sobre lo religioso, es sugestivo y novedoso, y, me permito afirmar que, valiente cuando, con verdad, considera el factor religioso como primordial. La segunda y tercera parte nos proporcionan un amplio esquema de la realidad de cada una de las ciudades, partiendo siempre de lo religioso, en concreto cristiano y eclesiástico, para pasar a otros aspectos: demográficos, económicos, comerciales y culturales. Una consideración especial merece la tercera parte en que, pienso, que por primera vez tenemos un estudio de todas las ciudades de la Península Ibérica hasta el siglo XV, destacando los rasgos similares y fundamentales como en las ciudades europeas.

En la conclusión Emilio Mitre lo afirma claramente: «Alegar que la ciudad del Occidente europeo en la Edad Media o era cristiana o no era puede parecer exagerado. Lo es menos si el término cristiano no queda reducido a la mera superestructura institucional que es factor importante pero no único. Decir ciudad cristiana es decir ciudad del obispo, pero también de los diferentes escalones del orden clerical, de las órdenes religiosas y de todo un cúmulo de fundaciones relacionadas con una cultura y una piedad (escuelas, universidades, cofradías, redes asistenciales ...) que impregnan tanto la vida de los eclesiásticos como la de los laicos. La ciudad cristiana se define asimismo por un conjunto de construcciones –catedrales, iglesias menores, conventos, hospitales ...– expresión de una particular espiritualidad y parte muy sustancial hoy en día de un fabuloso patrimonio».

En la presentación de la obra, el autor, Emilio Mitre nos da a conocer unos trazos de su vida académica e investigadora. Un día Mitre se jubiló, temprano. ¿A qué dedicar su dilatado tiempo libre? A leer todo lo que tenía pendiente y a «sacar adelante trabajos de cierta envergadura ya esbozados y a los que, la mayor disponibilidad de tiempo, me permite dar un importante impulso». Ya ha salido uno: *Una primera Europa. Romanos. Cristianos. Germanos (400-1000)*, Madrid, 2009. En 2010 ha salido el que comentamos. Al mismo tiempo que le felicitamos por esta magnífica obra, le deseamos que pueda continuar entregándonos nuevas creaciones.

José Sánchez Herrero
Catedrático emérito de la Universidad de Sevilla

Broggio, Paolo: *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009, 222 pp. ISBN: 978-88-222-5887-8.

La Historia de la Teología en España está de enhorabuena con la publicación de este espléndido libro dentro la sección de Estudios de la Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, dirigida por Mario Rosa, comparable en España a la

labor que hace el *Corpus Hispanorum de Pace*. El autor del libro es Paolo Broggio, profesor en la Universidad de Roma, especialista en Historia de las Misiones y en particular de la Compañía de Jesús. Se trata de un profundo estudio, serio y bien trabado, con bibliografía actualizada y con documentación inédita proveniente de archivos vinculados con la teología, como el Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el de los dominicos, franciscanos y jesuitas, y el Archivo Secreto Vaticano entre otros.

Se trata ante todo de un novedoso estudio de la relación entre teología y política y cómo interactúan mutuamente en un período fundamental para la formación de Europa, y cómo los teólogos españoles intervinieron en el debate teológico desde la plataforma de la política que les confería su autoridad y prestigio tanto dentro de los consejos como en las universidades. Lo que pretende es radiografiar las relaciones entre la doctrina teológica y la acción política en el contexto de las disputas doctrinales por sus consecuencias políticas, es decir, el modo por el que las cuestiones teológicas se convirtieron en luchas políticas «politizándose».

El libro se compone de cinco capítulos y siguen un orden cronológico de las disputas teológicas. Aunque parecen independientes están unidos por temas nucleares, la cuestión de la enseñanza teológica y la acción de Dios sobre el hombre a través de la gracia. El primero, *Strategie culturali e rapporti politici. Roma el produzioni teologica nella seconda metà del Cinquecento*, (pp.1-44), analiza la actuación docente de los jesuitas y dominicos a través de sus centros de enseñanza teológica y cómo se debate sobre la fidelidad o no a la doctrina tomista, así como la importancia de Roma frente a la periferia. El segundo capítulo *L'ausilio della grazia e la libertà umana: l'avvio delle grandi dispute intraecclesiastiche* (pp. 45-82), es un detallado estudio de cómo las diferentes escuelas (Lovaina, jesuitas, dominicos) tratan la cuestión irresuelta tridentina de la gracia y la libertad, entrando en detalle en la opción molinista y ataques en general contra la Compañía por el tema de la «ciencia media». El capítulo tercero, *La controversia De auxiliis tra Madrid e Roma* (pp. 83-130) trata de cómo se buscó una solución a un problema teológico teniendo como mayor consecuencia la pérdida paulatina de influencia española sobre la corte romana. El capítulo cuarto, «*Definir la firme verdad católica*». *Papato e Monarchia ispanica dalla controversia De auxiliis alla disputa sull'Immacolata Concezione (1607-1615)*, (pp. 131-170) es el que mejor cumple con los objetivos previstos por el autor, pues se adentra en la política de Felipe III menudeando en las actuaciones del confesor Aliaga, el valido Lerma y en general la corte española con el fin de conseguir imponer en Roma una política inmaculista. En el plano político, sobresale el juramento de las Órdenes Militares a la Inmaculada, precisamente en un momento en que se va perdiendo influencia política sobre Roma.

El capítulo quinto, *La disputa sull'Immacolata Concezione tra fuori popolari, identità politiche e arte della mediazione* (pp. 171-204) analiza cómo la presión española teológica se trata de imponer en Roma y cómo cuenta para ello con escotistas como el franciscano irlandés Lucas Wadding. Al final, gana Roma porque se convierte en árbitro de las disputas teológicas y políticas. Me permito tan sólo hacer tres pequeñas

observaciones. Creo que es necesario subrayar más el importante papel de Domingo de Soto como teólogo clave en la defensa de la teología escolástica así como reformador de la misma (acaso por su formación parisina tan común en los teólogos españoles como demostró Villoslada) y cómo gran postulador de un pensamiento político (Brufau Prats). Se echa en falta en la bibliografía y en general en el libro los trabajos de Miguel-Anxo Pena González sobre la Escuela de Salamanca. Hubiera venido muy en la introducción unas páginas sobre historiografía de que lo trata el autor. Se trata, pues, de una gran aportación y seguramente el autor seguirá por este camino para enriquecer la línea investigadora sobre la historia de la teología en España.

Enrique García Hernán

Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Civale, Gianclaudio: *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Edizioni Unicopli, Milano 2009, 215 pp. ISBN 978-88-400-1360-2.

La batalla de Lepanto del 7 de octubre de 1571 ha generado, y sigue haciéndolo, una bibliografía extensísima. Se han tratado numerosos aspectos de ese enfrentamiento desde diversas disciplinas. El autor de este libro trata de abordar los temas inquisitoriales, concretamente la actividad del inquisidor de mar nombrado para la Liga Santa (1571-73), Manrique, por Felipe II y Pío V. El autor afirma que por medio de esta inquisición se intentó crear una imagen de un nuevo soldado, sirviéndose en gran medida del modelo que presentó el jesuita Antonio Possevino a través de su obra sobre *El Soldado Cristiano* que alcanzó cierta difusión. Aunque el título hace referencia al período de la batalla de Lepanto, en realidad abraza un arco temporal más extenso, de 1569 hasta 1574, año de la pérdida de Túnez. Se ha servido principalmente de la bibliografía existente antigua y moderna y ha utilizado entre otros los fondos del Archivo General de Simancas y del Archivo Histórico Nacional. El mayor problema es que no se dispone del archivo del inquisidor por cuanto está perdido, apenas hay relaciones epistolares de él con el cardenal Espinosa.

El libro consta de ocho capítulos. El primero trata del soldado cristiano que presenta tanto el prestigioso Sancho de Londoño como más tarde el padre Antonio Possevino (pp. 23-46). El segundo se adentra en los orígenes de la Inquisición de la mar, tema que era suficientemente conocido, pero que pocos se habían lanzado a su investigación (pp. 47-68). El tercero analiza someramente la actuación de los religiosos en la batalla (pp. 69-86). El capítulo cuarto se adentra en la vida de los soldados, su día a día en relación a la religión (pp. 87-106). El quinto trata de los desórdenes de la vida militar y cómo podían ser neutralizados por medio de la Inquisición. El sexto, seguramente el mejor trabado, trata por extenso del inquisidor Jerónimo Manrique (pp. 129-150). El capítulo séptimo titulado «tra due mondi» estudia algún caso concreto de procesado por renegado y afirma que en 1572 hubo 27 reconciliaciones

y 4 condenados a la hoguera, lo cual, a juicio del autor, fue un «picco di violenza» (pp. 151-174). El último capítulo se adentra en el caso de la conquista y pérdida de Túnez por don Juan de Austria y la actividad religiosa e inquisitorial (pp. 175-209). El libro tiene ilustraciones e índice onomástico.

Este trabajo representa un avance en el conocimiento de la actividad del inquisidor Manrique y una aproximación a la misión de algunos jesuitas embarcados. Hay algunas afirmaciones que necesitarían mayores explicaciones, como que todo se echó a perder por la indecisión de Felipe II a la hora de sacar fruto de la victoria, si ir a Levante o atacar Argel, ensombreciendo el espíritu de cruzada tan vivo entonces (p. 127), o que la pérdida de Túnez «determinò il definitivo disimpegno spagnolo dal teatro di guerra mediterraneo» (p. 204). Por otra parte, se debe aclarar que el inquisidor tenía una jurisdicción sobre personas (las que estuvieran bajo la bandera de don Juan de Austria) independientemente si estaban embarcados o en tierra, y este era el gran problema, porque en derecho no se había resuelto la jurisdicción únicamente sobre personas. Quizá el vehemente deseo de don Juan Austria de promocionar a Manrique no hay que verlo como éxito del inquisidor, sino que don Juan quería retirarlo y poner a otro más dócil. Algunas opiniones del autor se podían haber evitado para que no se implicara en el hecho histórico de modo parcial. Es un libro que ayudará a los que quieran profundizar en los siguientes casos de inquisición de armada o de mar que se dieron en el siglo XVII, los cuales merecen ser analizados con la misma atención.

Enrique García Hernán
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Saranyana, Josep-Ignasi: *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009, 367 pp. ISBN: 978-84-220-1415-7.

El autor de este libro es el Dr. Josep-Ignasi Saranyana, profesor ordinario de Historia de la Teología de la Universidad de Navarra. Es un gran especialista en historia de la teología latinoamericana en la época colonial, con importantes títulos publicados. Esta obra es un manual que se sitúa en la misma línea del libro *Historia de la Teología*, de los profesores José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, editado también por la BAC, dentro de la Serie de Manuales de Teología (1ª edición, Madrid 1995). En cierto modo, esta *Breve historia* que reseñamos podría haber entrado en el programa editorial de esta colección, porque ciertamente se trata de un manual de historia de la teología circunscrito al ámbito latinoamericano.

Esta *Breve historia* representa un gran esfuerzo sintetizador de cuatro gruesos volúmenes sobre la *Teología en América Latina*, publicados entre 1999 y 2008 por la prestigiosa Editorial Iberoamericana-Vervuert (Madrid-Fráncofurt); una obra colectiva (29 especialistas) dirigida por el profesor Saranyana, por lo que son ampliamente citados a lo largo de sus páginas. Ha sido una feliz idea compendiar estos volúmenes

en esta *Breve historia* con el fin de llegar a los centros universitarios, facultades eclesiásticas, seminarios y centros de formación en general, alcanzando mayor difusión entre los no especialistas.

La obra consta de introducción y un análisis historiográfico breve, las tres partes de texto, un interesante apéndice (con los esquemas de los ciclos conciliares americanos), un completo índice onomástico y un glosario con los tecnicismos más empleados. Las tres partes están divididas en ocho capítulos. La primera trata de la teología en el ciclo colonial, con cuatro capítulos, que analizan la evangelización fundante (1493-1563), la recepción del concilio de Trento (1563-1619) –ningún obispo americano asistió por la negativa del emperador–, la escolástica barroca americana (1619-1767) y la ilustración americana. Inicia, pues, en las bulas alejandrinas, para pasar a los métodos evangelizadores, con especial hincapié en figuras como Bartolomé de las Casas y Juan de Zumárraga. El autor analiza la teología y los teólogos de los centros universitarios más importantes, como México y Lima. Del primero cita a Pedro de la Peña, Alonso de Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma y Pedro de Pravia; mientras que del segundo menciona de pasada al jesuita Menacho. También se adentra en las controversias mercantilistas, con autores como Tomás de Mercado y Bartolomé Frías de Albornoz; especial trato merece José de Anchieta, como mariólogo. En cuanto a la misionología, lógicamente recoge a Juan Focher, Diego Valadés y a José de Acosta, con su célebre *De procuranda indorum salute*, que denomina «la quintaesencia de la teología española de aquellos años». Da gran importancia al III concilio limense (1582-1583), porque influyó en la evangelización hasta finales del siglo XIX, hasta el Concilio Plenario Latinoamericano (1899), así como al III concilio mexicano por su *Directorio para confesores y penitentes*. El final de esta primera parte está dedicado a la escolástica barroca (1619-1767), en donde se adentra en los debates teológicos o controversias sobre gracia-libertad, jansenismo, sistemas morales, y el papel que tuvieron los jesuitas, por cuanto la corona finalmente prohibió la enseñanza de las posiciones teológicas jesuíticas y promovió la vuelta al tomismo (p. 87). Trata también de la reforma eclesiástica regalista con la celebración de concilios provinciales; así como de los nuevos centros docentes en Santa Fe de Bogotá, Lima, Cuzco y Córdoba del Tucumán. Sigue un breve estudio sobre Juan de Palafox y Mendoza al que considera «rigorista moderado» y le sitúa en el «tercer partido», así como de Diego de Avendaño (*Thesaurus Indicus*) y Francisco José de Jaca (*Resolución sobre la libertad de los negros*). Hace breves menciones a diversos manuales para la formación del clero y trata el profetismo Brasileño (Antonio Viera y Sebastián Monteiro). El autor termina la primera parte con un capítulo sobre la ilustración americana en el que se detiene en los jesuitas preilustrados mexicanos, el indigenismo preilustrado y en las disposiciones de Lorenzana. Analiza también los cinco concilios del ciclo carolino (1771-1778), con preferencias hacia la teología positiva y bloqueó de la teología jesuítica. Menciona someramente el papel de los jesuitas expulsos americanos en Italia, Aguirre, Muriel, Alegre, etc.

La segunda parte aborda la teología del primer ciclo republicano, con dos largos capítulos, que divide cronológicamente: de 1810 a 1870 (Concilio Vaticano I), y de

1870 hasta el fin de siglo. Presente las distintas opciones teológicas, en medio de la precariedad, para la solución de los problemas político-religiosos ante la emancipación. Analiza como figura principal a José Servando Teresa de Mier, que se apoya en los artículos galicanos para contestar a los breves pontificios que exigían la obediencia debida a los soberanos legítimos. Las nuevas autoridades reclamaron para sí el patronato eclesiástico; trata muy bien la distinción entre ordenación episcopal y potestad episcopal; la primera por medio del sacramento y la segunda a través del papa, tema que algunos teólogos no entendieron bien, pues una ordenación sin permiso es válida aunque ilícita. Tema de especial interés es el de la tolerancia de cultos, prácticamente todos los republicanos aceptaban la tolerancia civil de otras confesiones religiosas, aunque con limitaciones. En cuanto a la trata de negros, menciona a Valera como en gran opositor, adelantándose en dieciséis años a la condena de Gregorio XVI. En cuanto al debate immaculista, menciona como positivo la revisión teológica del tomismo y la apertura a nuevas discusiones, como si la Biblia contiene *materialiter* toda la Revelación. La teología liberal también es analizada, con personajes como Arrillaga, Funes, etc. Se detiene también en un análisis breve de los concilios provinciales anteriores y posteriores al Vaticano I, especialmente en el Plenario de 1899, que sirvió, entre otras cosas, para preparar el Código de Derecho Canónico de 1917. Hace menciones a la historiografía eclesiástica, las facultades de teología y el derecho canónico.

La tercera parte del libro es la más larga y densa, menudea en muchos detalles a través de dos apretados capítulos cronológicos: Concilios Plenarios nacionales, Conferencia de Río y Fundación del CELAM; y el último capítulo, del Concilio Vaticano II a nuestros días. Describe bien la restauración del tomismo, con la neoescolástica y su gran influjo en el Cono Sur y en Brasil, aunque poco original. La recepción del CVII no se desarrolló como se esperaba, acaso por el auge de las teologías «latinoamericanistas», en expresión del autor. Aborda con detalle el problema de la teología de la liberación y las respuestas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de modo que ésta también aportó soluciones teológicas. No olvida los pronunciamientos del magisterio pontificio, principalmente *Evangelii nuntianti* (1975) y *Redemptoris missio* (1990). Esta parte concluye con referencia a la Conferencia General de Aparecida (2007), demasiado reciente todavía para apreciarla con perspectiva histórica.

Cada una de las tres partes cuenta con un interesante balance final, y un buen aparato crítico. Se trata, pues, de una manual muy útil, que ciertamente servirá a los alumnos y profesores de historia de la teología.

El libro hubiera mejorado con un mayor equilibrio en el trato a las distintas partes cronológicas, así a los siglos XVI a XVIII dedica la mitad de los capítulos, en algo más de 140 páginas; mientras que a los siglos XIX y XX en también cuatro capítulos dedica 212 páginas. La estructura de pirámide inversa (más extensión concedida a los períodos recientes que a los antiguos), quizá se justifique por ser estos más conocidos que aquellos. En todo caso, nos parece que la primera y la segunda parte merecían algo de más detalle.

De gran utilidad habría sido una introducción historiográfica más extensa, con mención detallada a las fuentes editadas (Bibliografías generales, Handbook of Latin

American Studies, Corpus Hispanorum de Pace...) e inéditas (Archivos y Bibliotecas –especialmente los trabajos realizados por la Fundación Mafpre), así como a otros importantes manuales (Herder, Piemme, Edizioni Dehoniane...). Es posible, con todo, que el autor haya reducido la introducción bibliográfica, en aras de la brevedad (al fin y al cabo ha pretendido redactar un breve manual o no un tratado). Sin embargo, precisamente porque se trata de un manual, se echa de menos una cronología con las principales declaraciones pontificias, si bien los apéndices en cierto modo suplen esta carencia.

En cuanto a los temas, pues es una *Breve historia*, es lógico que no se detenga en erudiciones innecesarias, pero la historia de la teología latinoamericana de los primeros dos primeros siglos iba de la mano de la historia de la espiritualidad; los americanistas echarán en falta una mención a Juan de Solórzano Pereira y a su *Política Indiana*; y los modernistas una mención a John Elliott.

Es definitiva: un buen manual, necesario en los centros de estudios, que sin duda mejorará con nuevas ediciones y servirá para potenciar la historia de la teología en España y América.

Enrique García Hernán
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Díaz, Onésimo y Meer, Fernando: *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Estudio Introductorio de Antonio Fontán, Madrid, Ediciones Rial, 2010, 300 pp. ISBN: 978-84-3833-1.

En noviembre del 2008, Onésimo Díaz, publicó *Rafael Calvo Serer y el grupo Árbol*, editado por Publicaciones de la Universidad de Valencia. Ahora Díaz estudia, en este nuevo libro, los años 1954-1958. El autor denomina ese arco de tiempo «un período de transición», en la vida de Calvo Serer.

En 1954 Rafael Calvo inició un nuevo itinerario intelectual y ético. El Gobierno lo destituyó de todos sus cargos en el CSIC por un artículo crítico publicado en una revista francesa. Desde entonces, sus contactos con personas, con otros profesores y sus obras se van ampliando. Reside en el extranjero y participa en encuentros intelectuales, algunos de ellos en el marco de *Pax Romana*.

En la segunda mitad de los sesenta, su proyección intelectual pública está ligada a *Madrid*, el diario adquirido por FACES. Esta etapa acaba cuando el vespertino es cerrado por el Gobierno. El Tribunal Supremo atendió el recurso contra esa decisión el 25 de octubre de 1976. Pasaron nueve años hasta que recibió una indemnización menor a la que le correspondía.

Calvo Serer murió el 19 de abril de 1988, en la Clínica de la Universidad de Navarra. Había pensado, escrito, hablado y realizado. Fue una persona comprometida.

En sus días finales, dijo a Fernando de Meer, que su formación ética y espiritual lo condujo por la senda de la coherencia, por esa vía que los justos piden siempre que sea llana y recta para ellos y les ensanche el corazón. Vivió esos días finales, sacramentalmente, en la gracia de la palabra y de los signos.

En sus 72 años conoció también la solución en falso que fue la Dictadura de Primo de Rivera y la República «de los republicanos», como gustaba hablar de ella a Manuel Azaña.

Empezó su vida universitaria en 1933, justo en el otoño, cuando se verificó que la opinión requería un cambio. El cierre de las Cortes Constituyentes dio paso a otras gentes, a otros hombres y partidos. Fue becario de Burjasot, una fundación secular para estudiantes brillantes. La República quiso ser el fin del sestear de los españoles. Calvo entró en una universidad movilizada.

A esas alturas, los sorprendidos por los sucesos de abril de 1931 estaban ya organizados. La Acción Católica, las Juventudes de la Acción Católica, tenían la Federación de Estudiantes Católicos. Rafael Calvo la presidió en Valencia. La organización, celebró una Asamblea en Madrid en marzo de 1936, y se convirtió en una organización nacional. Por sugerencia de don Antonio Rodilla, acudió esos días a conocer a Escrivá de Balaguer en la Academia-Residencia DYA

Movilizado, meses después de iniciarse la guerra estuvo como miliciano de la cultura del ejército republicano con los brigadistas italianos en 1937 y 1938. No participó en los combates. Una enfermedad gástrica le permitió regresar al pueblo de procedencia de su familia. Allí, durante más de un año, se dedicó a la lectura meditada y continua de Menéndez Pelayo

Este es un dato crucial en su biografía. Su orientación intelectual fue similar a la de otros jóvenes católicos. Su compromiso político lo puso al lado de quienes compartían una misma tradición de España y un mismo proyecto para ella.

A partir de 1936 se amplió con una vocación de formación espiritual, de vida cristiana, rasgos que subrayan los que vivieron esos primeros pasos del *Opus Dei*. Esta circunstancia permanece a lo largo de una existencia marcada por apuestas nuevas, por demandas, por desplazamientos intelectuales y políticos, como respuesta a lo que en conciencia juzgó su deber. No regateó el precio a pagar. Luchó variando sus posiciones. Nadie puede decir, con justicia, que «desertó».

Estuvo en Suiza, Alemania e Inglaterra. Su estancia en Alemania le convenció de que era posible reconstruir un país derrotado y en ruinas. Desde 1948 impulsó un cambio en *Arbor*. Un año después, dentro de la «Biblioteca de Pensamiento Actual», apareció su *España sin problema*.

Calvo Serer desde su primera «salida», en 1943-1946, será cada vez más receptivo al «ambiente político y cultural europeo», que le influyó y mucho. Llegó después su estancia en Estados Unidos durante 1958.

Su actitud crítica ante la política cultural del régimen y la influencia de pensadores alemanes de los años cuarenta la describe Antonio Fontán, en su estudio introducto-

rio. Calvo Serer sostiene que el Estado debe defenderse de sus enemigos. No hay que ser ingenuos, avisó Mella a Maura, que creía en la lealtad de la izquierda. Esa cita puede aludir a la posición del partido socialista en 1933: no interesaba la República, sino la revolución proletaria. Aquella era un paso intermedio. Cuando la izquierda, decía Mella, entra en las instituciones constitucionales, es para acabar con ellas.

Los títulos de los escritos de Calvo Serer guían por la evolución de su pensamiento y de su proyecto. Uno de ellos, *La fuerza creadora de la libertad*, enero de 1958, recoge los cambios en el pensamiento liberal y la tendencia hacia un capitalismo popular, creador de propietarios, que acabaría con la lucha de clases.

Seis años más tarde publicó, como texto de «filosofía práctica», *Las nuevas democracias*. El recorrido por otros países pudo ser una estrategia para eludir la censura. Debe leerse como una obra en clave, que habla de la política española y del futuro.

La España de la tradición y sus ideas e instituciones fueron para Calvo Serer una apuesta por la integración, por la unidad. Lo dijo e hizo con las palabras y los modos de aquellos años. Tomó nota de los cambios en el liberalismo, con el que rompió, apelando a una tradición antagónica, con la que los católicos creyeron la suya desde finales del XVIII.

Onésimo Díaz recuerda la entrevista con Madariaga en el invierno de 1956. Calvo Serer habla de una nueva actitud liberal. La valora como «un intenso viraje y rectificación». Atento a los conservadores norteamericanos, seguirá esta línea desde 1957

Democracia y libertad no eran intercambiables. Los católicos podían aceptar esta. Aquella estaba en crisis. Sobre estos asuntos Calvo Serer reflexionó y publicó durante 1957 y 1958.

La Ley de Principios del Movimiento Nacional, promulgada el 17 de mayo de 1958, constituyó la plasmación jurídica de este «período de transición».

Díaz señala la preocupación de Calvo por la recristianización de Europa y una progresiva fascinación por el concepto de libertad, que pudiera ser útil para una «democracia española», cuando llegara la restauración monárquica.

Fernando de Meer recoge la trayectoria vital de Calvo Serer a partir de 1958. Buscó fundar libertad y democracia fuera de ese liberalismo, que no admite un orden moral enraizado en principios absolutos. Albert Camus se enfrentó en esos años a la tradición jacobina y totalitaria de la democracia revolucionaria y radical. Era un lastre para creer en la libertad, ponerla en pie y conservarla con garantías legales, igualdad de todos ante la ley y resistencia frente a los poderes arbitrarios.

La intervención creciente del Estado en la sociedad había creado la «autocracia» de los burócratas. La desconfianza del pensamiento católico frente al Estado llevó a Calvo Serer a la convicción de que la libertad se había hecho católica. Era así y mucho más a finales de los cincuenta. Comenzaba a reconocerse entonces que ni el escepticismo ni el relativismo podían ser pilares para la libertad, ni aportar siquiera condiciones para vivir libremente. En aquellos tiempos se habló ya de la lucha intelectual por la verdad.

Frente a quienes se oponían a la existencia de partidos, afirmó que estos eran necesarios en una monarquía abierta. Calvo Serer estaba aún en una posición «moderadamente liberal conservadora». Sus amigos y quienes lo trataban lo consideraban un optimista. El 19 de noviembre de 1962, publicó en *ABC* «Los aspectos positivos de la democracia». Los católicos podían armonizar su fe con el liberalismo político. Las innovaciones, sociales y técnicas, incrementaban las oportunidades para la presencia y acción de los católicos. Esta era la fórmula: «ideales permanentes, servidos con las técnicas de nuestro tiempo».

La libertad beneficiaba a la Iglesia. Era una conclusión basada en la historia de España. Se había operado una «profunda transformación» en la democracia. Dijo Bernanos en 1937 que el cristiano la necesita siempre.

A la falta de experiencia en España, se sumaba la existencia de los que se creían depositarios, «exclusivos y excluyentes, de la ¡¡verdad absoluta!! ¡¡en materias políticas!!», le escribió Torcuato Luca de Tena. Para Calvo Serer las nuevas realidades históricas cuestionaban los condicionamientos de una actitud «conservadora» y «autoritaria» (142).

El 29 de julio de 1963 su artículo en *ABC*, «Libertades de salvación» eran una réplica desafiante a los que tantos años hablaron de «libertades de perdición» (147).

Pocos meses después, en febrero de 1964, presentó a Franco un memorando. Urgía acelerar la institucionalización del régimen. Creía viable el modelo de México y de Turquía: la existencia de un partido mayoritario, con elecciones aparentemente competitivas, pero sin que la oposición pudiese derribar el sistema.

En un recorrido, cuyas etapas tienen su lógica interna, aceptó la modernidad y alertó de que debían evitarse «la secularización de la sociedad, el materialismo económico y el estatismo laico». Estaba pensando en lo que debía preverse y hacerse para después de Franco. Uno de los asuntos pendientes era el nombramiento del sucesor: don Juan o don Juan Carlos.

Entre 1966 y 1971, el vespertino *Madrid* concretará los propósitos fundacionales de FACES: crear «escuela de ciudadanía», no un grupo político. Importaban más los principios que las estrategias. Estaban proscritas la palabra «partido» y la actividad directamente política. Luis Valls habló de «grupos homogéneos», que impulsaran la sociedad.

En julio de 1966 Calvo Serer fue nombrado presidente del Consejo de Administración del *Madrid*. Información veraz y orientación según criterios éticos eran los objetivos. Y desde ellos, un acercamiento al Tratado de Roma, para participar en la unión económica europea, en el Mercado Común.

Había pluralismo, limitado pero real, en FACES y en la actuación política de quienes eran amigos. Sus diferencias fueron a más. Calvo Serer fue distanciándose de algunos de ellos. El disentimiento provocó una actitud crítica. La suya le permitía ser independiente. Por eso no se plegó ante las presiones políticas para que el *Madrid* fuera uno más en la prensa de entonces.

El modo de sobrevivir podía integrar actitudes diversas. Fontán, director del *vespertino*, quiso que las posiciones del diario fueran avaladas por las firmas de sus colaboradores y dejaran claro que la «evolución» se haría desde «una interpretación progresiva de las leyes». Esa opción se inició con León XIII en las relaciones entre la Santa Sede y la III República Francesa. La formuló doctrinalmente en noviembre de 1885, en la *Immortale Dei*: libertad ante las formas de Gobierno y modificación de las leyes desde las leyes.

De estos años sesenta es la fórmula de Calvo Serer: la social-democracia es la democracia cristiana sin anticlericalismo, y esta es la social-democracia sin marxismo. Calvo deseaba para España, un «centro social democrático» y un gobierno que generara «confianza para la derecha y esperanza para la izquierda» (182-183).

Su artículo «Retirarse a tiempo. No al General de Gaulle», 30 de mayo de 1968, fue un no al poder personal y al autoritarismo. La solución a los problemas políticos ha de hallarse desde la libertad. *Madrid* fue suspendido, pero Calvo Serer mantuvo que, cumplida la sanción, debería seguir. Había que defenderse frente a los abusos del poder. Y la resistencia era una obligación moral.

A finales de este año Fontán y Calvo Serer se separaron de Luis Valls. Se abre la crisis en el *Madrid*. Los dos primeros deberían dejar el diario. Interesa leer los seis puntos que resumen las ideas y principios defendidos desde 1966. Siempre habían aceptado la legalidad. Lo habían hecho sin adular al Poder, porque este no se identifica con aquella (198-201).

La designación de don Juan Carlos Príncipe de España y sucesor fue el punto y el momento de la separación de quienes crearon FACES y trabajaron en *Madrid*. El cierre del diario paralizó, definitivamente, ese proyecto. Calvo Serer hizo su acta de acusación contra quien lo decidió y contra quienes fueron sus cómplices. Su «*J'accuse*» fue publicado en *Le Monde* el 11 de noviembre de 1971.

Luego, más trabajo, más planes y un horizonte: «España no tiene otro camino que el de la democracia liberal y el de la socialdemocracia» (223). Como creyente, pensaba que los cristianos no deberían dejarse homar por el conservadurismo. Los demócratas debían ir a la ruptura por vía pacífica.

Vinieron luego los escritos en el exilio. Había pertenecido al Consejo Privado de don Juan hasta 1969 e intentó su regreso a la arena política en 1974. No obstante, el conde de Barcelona prefirió no ser un obstáculo para el Príncipe de España. La Junta Democrática, presentada el 30 de julio de 1974 en París, escenificó dónde estaba Calvo Serer. Desde la legalidad era ya imposible establecer la democracia. En la legalidad franquista incluía a don Juan Carlos.

Estos años explican algunas de sus decisiones hasta las elecciones de junio de 1977. Un año antes, regresó a España. Fontán sitúa a partir de esa fecha una «falta de *feeling*» para entender los sucesos (64).

Se equivocó Calvo Serer en sus previsiones sobre una alternativa al franquismo y a su inmediata y prevista sucesión. Le decepcionaron la Constitución de 1978, en el

aspecto ideológico, y, en lo político y personal, y la inacción de Suárez para ejecutar la sentencia sobre el Madrid. Su propuesta de una «solución presidencialista» frente a la hegemonía de las Cortes fue, a partir de 1977-1978, un sueño imposible.

Su crítica a la transición derivó hacia el pesimismo. Este sentimiento quiso contrabalancearlo con los aciertos y logros de una trayectoria, que, según Fontán, los autores han resumido, con toda con justicia, como la búsqueda de la libertad y la lucha por ella.

Los católicos, en el último tercio del siglo XIX y con la ayuda del tomismo, recuperaron la fe en el tiempo y en el mundo. Calvo Serer, al atardecer de su vida, entendía el optimismo como esa forma discreta, agradecida y gozosa, de creer que este mundo y esta hora están bajo el cuidado de quien lo hizo, ama y protege a los hombres y cuida del Universo. A eso llamaba él, en la secular fe de la Iglesia, la «Providencia» de Dios (243-244).

Fontán, Díaz y Fernando de Meer han sido los autores adecuados de este texto. El uso del fondo de Calvo Serer ayuda a entender la diversidad de posiciones de los católicos. La Iglesia no funciona como «*acies ordinata*». No es un partido. Su unidad no se forja para cohesionarse y acrecentar así el poder que se tiene.

Calvo Serer es un testigo de esa búsqueda honesta, con rectificaciones, evidentemente, que permite cancelar las hipotecas contra la libertad, las que pesan también sobre libertad de la Iglesia, tolerada por algunos sectores católicos que no creyeron en la libertad para todos. Importa que todos la sirvan, sea cual sea la ladera en la que se esté, elegida o recibida en suerte. Esta reflexión, en diciembre de 1962, fue su respuesta a quienes le escribieron estando confinados en el Puerto del Rosario tras la reunión de Munich (141). Significaba una ruptura y un desafío a las profundas raíces de muchos católicos que pensaban ser válidas entonces posiciones regalistas. Esos sí se equivocaron de sociedad y de Iglesia.

Cristóbal Robles Muñoz
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Hernando de Larramendi, Miguel y García Ortiz, Puerto (dirs.), *religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*, Barcelona-Madrid, Icaria-Fundación Pluralismo y Convivencia, 2009, 397 pp. ISBN: 978-84-9888-025-0.

Quienes nos dedicamos a cuestiones relacionadas con la historia religiosa de la España contemporánea nos hemos lamentado con frecuencia de la escasa generosidad con que la historiografía trata la materia de nuestro empeño. Cuando manifestamos nuestro pesar por este motivo, de forma más o menos consciente nos estamos sólo refiriendo a la incuria que afecta al tratamiento historiográfico de la Iglesia católica y, como mucho, la que concierne al impulso contrario a la hegemonía de ésta, ya sea

en forma de anticlericalismo o de laicismo. Sin embargo, normalmente, nos pasa desapercibido el injusto tratamiento que se dispensa a otras confesiones, que, si bien muy minoritarias respecto del catolicismo, no han dejado de tener una presencia histórica significativa. Tan sólo un puñado de obras, entre las que destacan las imprescindibles de Juan Bautista Vilar sobre el protestantismo, han hecho justicia a la historia de las confesiones no católicas en España.

En todo caso, como bien sabemos, la historia como disciplina académica no siempre tiene una agenda propia, marcada por los intereses particulares de los estudiosos o grupos de investigación o arrastrada en sus pesquisas por el peso del propio pasado. Parte de la agenda historiográfica viene impuesta por los imperativos del presente. Durante largo tiempo el protagonismo religioso de la vida pública española ha correspondido al conflicto sostenido entre el catolicismo, como religión con aspiraciones monopolísticas, y el laicismo, como alternativa (más o menos matizada) al predominio católico. Indudablemente, tal conflicto sigue de actualidad, sobre todo en los últimos años, una vez pasados –en la Iglesia– los efectos lenitivos del concilio y –en la izquierda política– los efectos balsámicos de la transición. El conflicto actual, en cualquier caso, no reviste la virulencia propia del pasado, pues desde la década de los setenta la verdadera alternativa al catolicismo parece ser la indiferencia religiosa, producto de la secularización de la sociedad. Y sin embargo, una nueva realidad religiosa se va instalando silenciosamente en el país. La novedad reside en el establecimiento entre nosotros de un incipiente, pero auténtico pluralismo religioso por primera vez en la historia de España. Esta diversidad religiosa demanda, de un lado, respuestas de las autoridades y de las administraciones públicas. De otro, exige reflexión por parte de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y humanas, incluida la historia, un saber que ha de estar presto a iluminar los retos del presente desde el conocimiento del pasado.

Desde la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia, se pretende contribuir al conocimiento e integración de las minorías religiosas en España y, con tal fin, una de sus líneas de actuación se sitúa en el plano del estudio e investigación de la presencia de las confesiones no católicas en las diversas comunidades autónomas españolas. Fruto de este proyecto ha sido la publicación, hasta el momento, de seis informes correspondientes a otras tantas comunidades: Comunidad Valenciana (*Minorías de lo mayor: Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*), Cataluña (*Las otras religiones: Minorías religiosas en Cataluña*), Madrid (*Arrraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*), Canarias (*Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*), Castilla-La Mancha (*religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*) y Aragón (*Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*). Todos ellos ofrecen la radiografía del panorama religioso minoritario de sus territorios respectivos y, aunque todos ellos traslucen una preocupación por establecer la genealogía de la presencia de cada minoría en la comunidad propia, esta inquietud histórica alcanza verdadero protagonismo en los volúmenes dedicados a Madrid, Aragón y, sobre todo, Castilla-La Mancha.

Este último tomo, *religion.es*, ha sido dirigido por Miguel Hernando de Larramendi, profesor de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Castilla-La Mancha,

y Puerto García Ortiz, investigadora de la Fundación Pluralismo y Convivencia, y realizado por el Taller de Estudios de las Minorías Religiosas (TEMIR), de la Universidad regional, integrado por ambos coordinadores de la obra, así como por los coautores Bárbara Azaola, Fernando Bravo, Irene González y Ana I. Planet. Igualmente, firman capítulos del libro Ignacio García Pinilla, Jesús Carrobles Santos y Santiago Palomero Plaza. Como señalan los directores en la introducción, el objetivo del libro es triple: «contribuir a recuperar la memoria histórica de las minorías religiosas presentes en época contemporánea, trazar de manera minuciosa el panorama actual del pluralismo religioso y reflexionar sobre cómo se está desarrollando este proceso de ‘transformación de la religión’» (p. 18). El libro aborda y culmina con éxito los tres retos planteados a partir no sólo de un inteligente uso de las fuentes publicadas, sino sobre todo del extenso e intensivo empleo de las entrevistas (orales o escritas) con responsables de las diversas comunidades religiosas, lo que ha supuesto, a la vez, un laborioso trabajo de campo en una región tan extensa –y pobremente interconectada– como Castilla-La Mancha. Pese a ello, quizá sean los logros relativos a la segunda meta apuntada –trazar un minucioso panorama del pluralismo religioso actual– los que a la larga resulten menos agradecidos, no por razones achacables a los autores, sino debidas al propio dinamismo del objeto de estudio y la consiguiente provisionalidad de los mismos. En cualquier caso, se trataba de una tarea necesaria, exhaustivamente realizada y punto de partida imprescindible para futuras investigaciones.

La obra se estructura en doce capítulos, tres de ellos de contenido netamente histórico, que responderían al primer objetivo enunciado de preservación de la memoria de las minorías religiosas. De esta manera, el primer capítulo del libro, salido de la pluma de Ignacio García Pinilla y titulado «Alumbradismo, criptojudasmo, moriscos y protestantismo. Siglos XVI-XVIII», ilustra los orígenes de la diversidad religiosa en Castilla-La Mancha durante la Edad Moderna para concluir en la modestia de ésta y en el predominio y triunfo absoluto de la unidad católica. Habría que esperar al siglo XIX, y en concreto a la libertad religiosa recogida en la Constitución de 1869, para que se asistiese a un segundo brote histórico de disidencia religiosa y, con ella, al nacimiento de las primeras iglesias protestantes en Castilla-La Mancha, dentro del fenómeno conocido como la Segunda Reforma en España. De ello se ocupa el segundo capítulo del libro «Segunda Reforma y las primeras iglesias evangélicas de Castilla-La Mancha», escrito por Miguel Hernando de Larramendi e Irene González González, que traza con precisión y detalle la evolución de las comunidades evangélicas de Camuñas, Valdepeñas y Puertollano y la bautista de Albacete. Las tres últimas, salvando todos los obstáculos, han tenido continuidad hasta el presente. Este capítulo en particular constituye una aportación de primer orden a la historia del protestantismo español a través de la reconstrucción minuciosa de la fundación y vicisitudes de estos evangélicos castellano-manchegos en períodos tan diversos como el Sexenio, la Restauración, la Segunda República, la guerra civil, el franquismo o la transición. El tercero de los capítulos de contenido histórico es el undécimo en el orden general de la obra. En él, bajo el título «Los judíos de Toledo», Jesús Carrobles Santos y Santiago Palomero Plaza hacen un seguimiento de esta comunidad, de tanta importancia histórica, desde la época romana hasta la expulsión de 1492. En el caso de los

judíos, no obstante y a diferencia de otros grupos, los siglos de unidad católica fueron decisivos para su desaparición, por el momento sin retorno, del panorama religioso de Castilla-La Mancha.

El resto de los capítulos, dedicados a la evolución posterior de las iglesias evangélicas, a la Iglesia Evangélica Filadelfia, los Testigos de Jehová, los mormones, la Iglesia Adventista, la Iglesia Ortodoxa Rumana, las comunidades islámicas y, finalmente, a otras comunidades religiosas y espirituales de carácter más residual, no responden al enfoque netamente histórico de los anteriormente reseñados. Sin embargo, en todos ellos se encuentra muy viva la preocupación por reconstruir el pasado de cada una de las comunidades religiosas cuya radiografía presente se aborda, tanto el pasado de su existencia en España como el de su implantación en Castilla-La Mancha. Ciertamente que en unas el pasado se remonta más lejos que en otras. De cualquier modo, el pasado inmediato de casi todas está marcado por un hecho insoslayable: la inmigración masiva de los últimos quince años. En el caso de algunas tradiciones religiosas, como la protestante, la inmigración ha servido para multiplicar el número de los fieles –y también para diversificar la oferta–. En otros casos, como el del Islam o el cristianismo ortodoxo, el efecto de la inmigración ha sido la introducción prácticamente *ex novo* de estas confesiones. La inmigración se constituye pues en el gran dato histórico, sobre el que poco hemos reflexionado los historiadores a pesar de está cambiando la historia de nuestro país, también la historia religiosa.

Si algún pero se puede poner al libro tendría que ver con dos cuestiones de carácter formal, aunque la segunda no tanto. La primera remitiría a la estructuración de la obra y, más concretamente, a la colocación de dos capítulos. De esta manera, sorprende un tanto la ubicación del capítulo dedicado a la Iglesia Ortodoxa Rumana, tras el titulado «Comunidades islámicas» y antes del rotulado «Los judíos en Toledo». Tal vez hubiera encontrado mejor acomodo entre el resto de iglesias cristianas. Asimismo, sería discutible la situación del mencionado capítulo sobre los judíos, del que ya he resaltado su carácter conmemorativo de un tiempo ido, entre epígrafes que introducen –con todo el aparato historicista que se quiera– realidades muy vivas en la región. La segunda objeción que podría hacerse del libro es la ausencia de unas conclusiones o una reflexión de conjunto de lo que significa esa *religion.es*, esa transformación de la religión en España en la era globalizada, reticular y cibernética. Ya sé que no es práctica habitual en un libro colectivo, ni probablemente exigible, pero hubiera procurado un valor añadido a una obra, de por sí, ya muy valiosa.

En fin, nos hallamos ante un volumen en su conjunto excelente, en absoluto de interés meramente local –pese a su subtítulo–, que no debiera pasar desapercibida a los historiadores. Y, menos, a los historiadores de la religión en España, pues la historia religiosa española, en el pasado y en el presente, es también la de las minorías no católicas.

Julio de la Cueva Merino
Universidad de Castilla-La Mancha