

HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, José Ramón: *El Seminario Conciliar de San Fernando de Ourense (1804-1952). Historia de una institución de piedad y cultura*. Diputación Provincial de Ourense. Ourense, 2004, 679 pp. ISBN: 84-96011-63-1.

En 1551, Juan de Ávila enviaba, por medio del arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero, un *Memorial* al Concilio de Trento, al que le seguiría otro diez años más tarde. El escrito exponía una serie de medidas de reforma de la vida eclesiástica, dirigidas a los padres del Concilio, cuya segunda sesión comenzarían a primeros de mayo de ese mismo año.

Juan de Ávila manifestaba su convencimiento de que la reforma de la Iglesia llegaría mediante la reforma de sus ministros. Ahora bien, esto sólo sería posible si el Concilio iba a la raíz del problema, que no era otro, según el maestro de Ávila, que la falta de formación de los sacerdotes. De ahí que pidiese: «que se dé orden y manera para educarlos a que sean tales; y que es menester tomar el negocio de más atrás, y tener por cosa muy cierta que, si quiere la Iglesia tener buenos ministros, conviene hacerlos; y si quiere tener gozo de buenos médicos de las almas, ha de tener a su cargo criarlos tales y tomar el trabajo de ello; y sin esto, no alcanzará lo que desea»¹.

Había un hecho claro, denunciado por Juan de Ávila. Muchos clérigos debían su cargo a motivaciones humanas. La determinación de unos padres sobre los hijos; el sostenimiento de las capellanías familiares; o como medio de subsistencia ante la precariedad de la vida y la imposibilidad de ganarse el pan mediante cualquier otro oficio². Esto hacía que los jóvenes se criasen «en pernicioso libertad, sin maestros, sin recogimiento virtuoso»³.

Las soluciones propuestas en este *Memorial* eran en primer lugar, la creación de colegios, donde se formasen dos tipos de sacerdotes, los dedicados a la cura de almas y la confesión y, otro colegio, para formar predicadores; en segundo lugar, la elección de los candidatos. Elegir a los mejores y no aquellos que se veían obligados por

¹ *Memorial Primero al Concilio de Trento (1551)*, en JUAN DE ÁVILA, *Escritos sacerdotales*. Madrid, 2000, p. 41.

² L. MEZZADRI, *Storia della Chiesa tra Medioevo ed epoca moderna. 1. Dalla crisi della Cristianità alle Riforme (1294-1492)*. Roma, 2001, pp. 172-173.

³ *Memorial Primero al Concilio de Trento (1551)*, en JUAN DE ÁVILA, *Escritos sacerdotales*, p. 42.

cualquier circunstancia. Y preferir los de mayor edad a los niños, ya que «la experiencia ha mostrado en las Órdenes de religiosos cuánto mejor prueban los que toman el hábito ya hombres que los muchachos»⁴.

En la sesión XXIII del Concilio de Trento se abordó la reforma del clero. Los padres conciliares quisieron proponer una imagen distinta de sacerdocio. El ideal sacerdotal del Concilio tenía que unir al hombre de Dios y al buen pastor del rebaño⁵. Había que crear, por tanto, lugares adecuados para la formación de los futuros pastores.

Así se llegó al canon 18, *Cum adolescentium aetas*, donde se afirma la obligatoriedad de fundar en las diócesis Seminarios para la formación del clero⁶, su estructura, las reglas para la admisión de alumnos, y la formación que debían recibir.

La aplicación del canon no fue ni inmediata ni total en las diócesis españolas. Como pone de manifiesto José Ramón Hernández, desde la aprobación del decreto (1563) hasta principios del siglo XVII se crean en España 20 seminarios; 8 en el siglo XVII; 18 en el siglo siguiente; y 20 en el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. Tendría su punto álgido durante el reinado de los Borbones.

Gracias a la intervención del cardenal Belluga, Inocencio XIII publicó en 1723 la bula *Apostolicis primis*, que pretendía la reforma eclesiástica. Esta reforma intentaba aplicar en España los decretos de Trento. Entre las normas más significativas están las que anulan cualquier privilegio personal o colectivo opuesto a los decretos tridentinos; declara el derecho y autoridad del obispo frente a los cabildos; la concesión de licencias para oír confesiones; reclutamiento, selección y formación de los seminaristas; dedicación pastoral y catequética del clero parroquial, prohibiendo la ordenación de quien no pudiera atender tales obligaciones. Y prohibía aceptar más religiosos que aquellos que pudiesen sustentarse con las propias rentas del monasterio y conventos⁷.

Con Carlos III la reforma eclesiástica y la creación de Seminarios tendrán mayor fuerza. Carlos III quiso ser un rey reformador. Europa estaba cambiando y España no se quedaría atrás. Fueron varios los campos que quiso abordar. Comenzó la reforma de las instituciones, dejando atrás a la nobleza para dar paso a una nueva aristocracia emergente, que se había hecho poderosa gracias a la ruina de las antiguas familias feudales⁸.

En el ámbito eclesiástico la reforma estuvo marcada por dos aspectos que no pueden quedar al margen. El primero de ellos fue la ilustración. Un fenómeno pluridi-

⁴ *Memorial Primero al Concilio de Trento (1551)*, en JUAN DE ÁVILA, *Escritos sacerdotales.*, p. 48.

⁵ Cfr. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, vol. 4/II. Pamplona, 1981, pp. 59-80.

⁶ Cfr. L. MEZZADRI, *Storia della Chiesa tra Medioevo ed epoca moderna*, 2. *Rinnovamenti, separazione, missioni. Il Concilio di Trento (1492-1563)*. Roma, 2001, pp. 404-408.

⁷ Cfr. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Un periodo de las relaciones entre Felipe V y la Santa Sede (1709-1717)*: "Anthologica Annua" 3 (1955) 9-88; T. EGIDO, *El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII*, en A. MESTRE SANCHIS (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*: R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV. Madrid, 1979, pp. 162-188.

⁸ Cfr. L. RODRÍGUEZ DÍAZ, *Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII*. Pedro Rodríguez de Campomanes. Madrid, 1975, pp. 139-177.

mensional⁹ que, en su primera etapa, no quiso renegar de la tradición cristiana¹⁰. El segundo, la expulsión de los jesuitas.

España no estuvo al margen de este movimiento que comenzó en Inglaterra y tuvo su centro en Francia. Hubo en la península un movimiento ilustrado que buscó la forma de conciliar la fe y la razón, la ciencia y la teología. Y quiso rescatar la religiosidad popular de la mixtificación en que había caído¹¹. En esta necesidad de dar una correcta y sólida formación al clero, que lo preparase para instruir al pueblo, destacó Gregorio de Mayans¹². En su *Orador cristiano* denunciaba la falsificación que, desde el púlpito, se hacía de la palabra de Dios, por lo que propondrá un método de enseñanza que resolviese este problema:

«He consagrado, digo, los preceptos humanos de la oratoria gentil, deseando que sirvan a la oratoria cristiana para mayor gloria de Dios. Quiero que las verdades evangélicas se digan bien pero que se oigan con gusto y se obligue a obrar bien [...] En suma, mi idea es formar un orador eclesiástico elocuente cual deseaba san Agustín [...], que enseñe para que logre el fin de instruir, que agrade para que detenga con gusto a los oyentes y, sobre todo, que mueva para persuadir, siendo ésta la victoria que debe aspirar y el último fin que se debe ordenar el instruir y deleitar»¹³.

El otro aspecto importante, en la reforma iniciada por Carlos III, fue la expulsión de España de los jesuitas y la posterior supresión de la orden en toda la Iglesia. La desaparición de la Compañía permitió que las diócesis tomaran posesión de los antiguos colegios jesuitas y resolver de este modo el problema material para la erección de los Seminarios. Así sucedió en Orense.

Ahora bien, estas dos medidas no hubieran conseguido el efecto deseado si detrás no hubiera habido en España un episcopado preocupado por la formación de los seminaristas. Un episcopado que, influido por el espíritu ilustrado y, en ocasiones, jansenista, descubrió que razón y fe no eran polos opuestos, sino que su conciliación permitiría llevar a la Iglesia a los orígenes del cristianismo¹⁴.

⁹ Cfr. M. BATLLORI, *L'Illuminismo e la Chiesa*, en *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII e XVIII*. Napoli, 1982, pp. 191-202.

¹⁰ Cfr. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*. Paris, 1961, pp. 122-126. Se puede ver una pequeña síntesis en: R. GARCÍA-VILLOSLADA-J. M^a. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica. Edad Moderna*, vol. IV. Madrid, 1991, pp. 427-428.

¹¹ Así sucedió con los escritos de Feijoo: Cfr. T. MORAL, *Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo*, en *DHEE*, vol. II, pp. 908-910. El interés que tenía el beneditino era liberar al pueblo español de los errores más arraigados en la sociedad de su tiempo. Un estudio sobre los métodos científicos empleados por Feijoo en medicina: Cfr. G. MARAÑÓN, *Las ideas biológicas del Padre Feijoo*. Madrid, 1954.

¹² Un estudio completo sobre el pensamiento de Mayans en A. MESTRE, *Ilustración y Reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*. Valencia, 1968.

¹³ G. MAYÁNS, *El Orador cristiano*, n. 20. Valencia, 1786.

¹⁴ Así sucedió, por ejemplo, en Canarias, donde una serie de obispos "ilustrados", lo mismo que en Orense, permitió la creación del Seminario y la reforma del clero. Cfr. J. C. ARENCIBIA, *El papel del Obispo Antonio Távira y Almázán en la Ilustración en Canarias*. Dissertatio ad Licentiam. Facultas

En Orense, se encargó de llevar adelante la erección del Seminario y la formación del clero, el cardenal Benito Antonio de Quevedo. Un obispo con preparación teológica, en el que destacaba su sencillez y la pobreza de su tenor vida. Consiguió la aprobación del rey para la creación del nuevo Seminario que se inauguró el ocho de enero de 1804.

Al comenzar el Seminario sus primeros pasos, se produjo la invasión napoleónica. La guerra de independencia, con la campaña militar en Orense, afectó a la vida del Seminario. La invasión francesa fue considerada un ataque no sólo contra la nación, sino también contra la religión. La respuesta contra una invasión que se consideraba injusta «y a la que desde el principio se le dio el doble carácter de religiosa y de patriótica, necesariamente tenía que ser presentada al pueblo con la aureola sagrada de la cruzada»¹⁵.

No sólo fue el pueblo el que participó en la lucha contra los franceses. Al llamamiento general a toda la población se unieron numerosos clérigos y seminaristas. Las consecuencias se hicieron notar después de la guerra. El edificio del Seminario sufrió grandes destrozos y el número de seminaristas descendió vertiginosamente. Muchos de los que participaron en el conflicto no volvieron.

La guerra de independencia inició una nueva etapa histórica. Cayó el Antiguo Régimen y, con él, la unión entre trono y altar. Con la sociedad liberal se abrió paso una progresiva separación entre la Iglesia y el Estado. Esta nueva situación afectó al Seminario.

Tras la muerte de Fernando VII, comenzó la regencia de María Cristina. En los distintos gobiernos liberales vio, la Iglesia, obispos y clérigos, un enemigo peligroso. Las relaciones con la Santa Sede se deterioraron rápidamente, justificando la tendencia del clero hacia el pretendiente carlista.

Así las cosas, hubo una nueva desertión de seminaristas, también en el seminario de San Fernando. La vinculación de una parte del clero a la causa carlista fue la nota dominante a lo largo de todo el siglo XIX y parte del XX. Fue una época marcada por la participación de los clérigos y seminaristas en las luchas políticas y la decadencia de los estudios eclesiásticos. Había que defender las tradiciones cristianas frente a las libertades de perdición aprobadas por las distintas constituciones liberales, aun a costa de abandonar los estudios y la vida del seminario y elegir tomar las armas¹⁶.

Historiae Ecclesiasticae. Pontificia Universitas Gregoriana. Romae, 2002, pp. 52-58. (Tesis de licenciatura inédita).

¹⁵ J. R. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, *El Seminario Conciliar de San Fernando de Ourense (1804-1952)*. Orense, 2004, p. 189.

¹⁶ «Eran los tiempos de la Revolución de Septiembre. En la catedral y el Seminario había gran revuelo, comentándose de la mañana a la noche las noticias de Madrid. La España tradicional y sana, la de los grandes recuerdos históricos se venía abajo. Las Cortes Constituyentes eran un volcán, un respiradero del infierno para las negras sotanas que formaban corro en torno del periódico desplegado. Por cada satisfacción que les proporcionaba un discurso de Manterola sufrían disgustos de muerte leyendo

Con la Restauración borbónica en 1875, se abrió un tiempo de paz y prosperidad. La reconciliación y la libertad fueron sus notas dominantes. La Iglesia española pudo entonces vivir su momento de apogeo. Las libertades aprobadas en la Constitución de 1876 sancionaba la libertad de enseñanza, libertad de prensa..., que los católicos podrían usar como medio para una presencia en la sociedad de acuerdo a los nuevos tiempos¹⁷.

Orense no estuvo al margen de la nueva situación política y social. Como muy bien ha puesto de manifiesto José Ramón Hernández, fue la época de mayor desarrollo urbanístico y cultural de la ciudad. Sin embargo, la situación material y cultural del clero se deterioró y el número de seminaristas descendió con rapidez. ¿Las razones? Por una parte, el estado eclesiástico había dejado de ser una carrera para los hijos de familias adineradas; y las que no tenían recursos, no podían costear ni los estudios ni la pensión en el Seminario. Por otra parte, la decadencia de los propios Seminarios¹⁸. Estos hechos preocuparon a la Santa Sede y se redactaron informes sobre la situación de los Seminarios españoles¹⁹.

La solución dada en el Seminario de Orense a estos problemas fue recuperar la disciplina y adaptar la formación intelectual de los seminaristas a la renovación tomista que promovía León XIII. Pero será en 1904, con el nombramiento de Ilundain y Esteban como obispo de Orense, cuando se produzca el cambio²⁰.

Fueron tres las reformas de este obispo en el Seminario de San Fernando: la reconstrucción material del edificio, un nuevo plan de estudios, su «dimensión intelectual», y el nuevo reglamento.

El plan de estudios comprendía cuatro años de latín y humanidades; tres, de filosofía y cinco, de teología. Un hecho destaca, por su ausencia: en la teología española y por tanto, en la enseñanza que se impartían entonces en los seminarios, no hubo «modernismo». Este movimiento teológico de finales del siglo XIX y principios del XX, pretendía un diálogo entre la exégesis y las ciencias modernas. No fue posible.

las palabras de los revolucionarios, que asentaban fuertes golpes al pasado. La gente clerical volvía sus miradas a don Carlos, que comenzaba la guerra en las provincias del Norte. El rey de las montañas vascogadgadas pondría remedio a todo cuando bajase a las llanuras de Castilla [...]»: V. BLASCO IBÁÑEZ, *La catedral*. Obras Completas, vol. I, Madrid, 1966, p. 954.

¹⁷ Sobre esta época y la posición de los católicos ante la Restauración: Cfr. C. ROBLES MUÑOZ, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid, 1988.

¹⁸ Cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO A. M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea/1. 1800-1936*. Madrid, 1999, pp. 120-127.

¹⁹ Cfr. V. CÁRCEL ORTÍ, «Obispos, clero y católicos, prensa y legislación eclesiástica en la España del siglo XIX. Ante la edición de los seis informes generales sobre la Iglesia española», *Escritos del Vedat* 10 (1980) 107-128; ID., «Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX» *Hispania Sacra* 67 (1981) 19-92.

²⁰ «Ilundain y Esteban, desde su nombramiento a la silla episcopal de Ourense en 1904, ningún negocio, si cabe ha tomado a pecho con más denuedo y constancia como el engrandecimiento moral y material del seminario de la diócesis», J. R. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, *El Seminario Conciliar de San Fernando ...* p. 394.

Entre los acusados como modernistas, unos se fueron de la Iglesia; otros, permaneciendo en ella, tuvieron que guardar silencio²¹.

El reglamento se basaba en la segregación del mundo. Pretendía preservar la dignidad sacerdotal «de las mundanas seducciones». Una disciplina exigente, un horario minuciosamente detallado y una dirección autoritaria. La piedad estaba marcada por las prácticas religiosas: ofrecimiento de obras, meditación, examen de conciencia..., y la participación frecuente de los sacramentos, especialmente la confesión.

El reglamento de Ilundaín durará hasta 1988, cuando se redactó uno nuevo. En 1941, al publicarse el *Reglamento Disciplinar, Plan de Estudios y Reglamento Escolar*, de la Comisión Episcopal de Seminarios, se introdujeron algunas adaptaciones.

Los obispos posteriores a Ilundaín, Florencio Cervillo y Francisco Blanco, continuaron la obra de su predecesor y promovieron de modo especial las vocaciones sacerdotales con la fundación del Seminario Menor de San Florencio, la creación de la Obra de Fomento de Vocaciones y la celebración del *Día del Seminario*.

La obra, señala su autor, termina con un «epílogo abierto». Finaliza en 1952. El respeto a las fuentes documentales así lo exige. Más adelante, en el tiempo oportuno, habrá que estudiar cómo influyó el Concilio Vaticano II en el Seminario de San Fernando.

Al escribir la historia de una institución eclesial, corremos el peligro de considerar que ésta sólo puede comprenderse desde dentro. Parece que sucede lo mismo que con las vidrieras de una catedral: la variedad de colores y luces que proyectan son visibles sólo intramuros del edificio. Es como si quisiéramos encerrar la historia de la institución entre cuatro paredes. Es como si no cayéramos en la cuenta que de las vidrieras resplandecen porque la luz del sol viene de fuera²². Al mismo tiempo, la

²¹ El 8 de septiembre de 1907, Pío X publicaba la *Pascendi dominici gregis* en la que condenaba los errores modernistas. Días más tarde, el 29 de ese mismo mes, Alfred Loisy escribía al cardenal Merry del Val: «Je n'y ai pas trouvé seulement une dénonciation solennelle d'opinions qui, sur des points très importants, ne sont pas celle des personnes à qui on les impute, mais une diffamation de ces personnes, et telle, en maint endroit, qu'elle semblerait presque inspirée par la malveillance envers certains individus qu'on a eu plus particulièrement en vue. Pas plus que je ne reconnais ma doctrine dans le système moderniste, je ne me reconnais moi-même dans le portrait de ceux qu'on dit être les tenants de ce système. Une apologie serait inutile, et j'oserai dire que l'encyclique m'en dispense...», A. LOISY, *Mémoire pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. Tome deuxième. 1900-1908*. Paris, 1931, p. 587.

²² Éste fue el lamento de algunos modernistas. Si la Iglesia se encerraba en sí misma perdería su capacidad de irradiación. «Y el padre Clemente se abandonó, le dijo aquello que no se había confesado jamás ni a sí mismo. Sentía que en el antiguo monasterio todo moría, excepto el Cristo del Tabernáculo. Como célula del organismo eclesial, elaborada de calor cristiano, radiante al mundo, el monasterio se osificaba en su vejez inexorable. Venerandos focos de fe y de piedad, encerrados en las formas tradicionales, análogos a la llama de la cera quemada en los altares, consumían allí sus envolturas humanas, enviando al cielo el invisible vapor, pero sin que una sola onda calorífica o luminosa vibrase más allá de los antiguos muros. Las corrientes de aire vivo ya no penetraban allí dentro, y los monjes no salían ya a buscarlas, como en los primeros siglos, labrando en los bosques y en los prados, cooperando a la vital energía de la naturaleza, al mismo tiempo que magnificaban a Dios con sus cantos. [...]». A. FOGAZZARO, *El Santo*. Madrid, s.f., pp. 103-104. La novela plantea la regeneración espiritual

influencia que la institución en cuestión proyecta, no se encierra en sí misma, sino que la trasciende²³.

En este trabajo no existe tal peligro. Al estudiar el Seminario de Orense, José Ramón Hernández ha sabido situarlo en su contexto social, cultural, político y religioso. La historia del Seminario de San Fernando no es una historia ‘intramuros’. Es la historia de una institución que ha vivido en medio de su pueblo y, mediante la formación de muchas generaciones de sacerdotes orensanos, ha influido en su pueblo.

«El Seminario Conciliar de Ourense ha sido mucho más que una escuela provincial inmersa en la organización eclesiástica de la diócesis, un centro de formación de clérigos, un espacio docente supletorio o competitivo con centros civiles análogos; su trayectoria ha registrado sin duda todas esas funciones, pero su propia dinámica y sensibilidad a las diversas demandas de cada época le ha obligado revisar periódicamente su existencia autocrática, debiendo plantear respuestas adecuadas no sólo a la vida eclesiástica sino también a la sociedad, la cultura, la política o la ciencia de cada momento»²⁴.

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN

RAMOS-LISSÓN Domingo: *Patrología*, Pamplona, Eunsa (Manuales de Teología, nº 35) 2005, 525 pp., ISBN: 84-313-2297-7.

Un nuevo manual de Patrología sale a la luz con este libro del Dr. Ramos-Lissón, que ha sido varios años Profesor Ordinario de Patrología e Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología y en el Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra. Ahora, en su privilegiada posición de Profesor Emérito, publica esta obra de madurez, síntesis de su tarea docente.

Madurez y, al mismo tiempo, alto nivel científico-histórico, profundidad teológica y accesibilidad didáctica son las notas predominantes que caracterizan el manual.

del catolicismo: vivificación interna en fidelidad al Evangelio; encarnación en la cultura moderna; respeto a la libertad de la conciencia. Cfr. P. CEREZO GALÁN, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Madrid, 2003, p. 408.

²³ Juan Pablo II, después de hablar de Jesucristo como el rostro definitivo del sacerdote, afirma: «Pero ciertamente la vida y el ministerio del sacerdote deben también “adaptarse a cada época y a cada ambiente ... Por ello, por nuestra parte debemos procurar abrirnos, en la medida de lo posible, a la iluminación superior del Espíritu Santo, para descubrir las orientaciones de la sociedad moderna, reconocer las necesidades espirituales más profundas, determinar las tareas concretas más importantes, los métodos pastorales que habrá que adoptar, y así responder de manera adecuada a las esperanzas humanas»: JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 5.

²⁴ J. R. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, *El Seminario Conciliar de San Fernando...*, p. 12.

Y no se debe soslayar otro rasgo destacable: la viva familiaridad e incluso cariño con que el autor se aproxima a los Padres de la Iglesia, presentándolos así de manera atractiva a los lectores, sobre todo estudiantes de Teología. Esta es una forma de historiar el pasado que, guardando fidelidad a la metodología histórica y sin incurrir en anacronismos lo sabe actualizar útil y debidamente para el momento presente.

El manual, que consta de veinte capítulos, está estructurado de acuerdo a los parámetros clásicos de los manuales de Patrología al uso: época prenicena, que comprende los tres primeros siglos de historia de la Iglesia (capítulos I-VIII), edad de oro de la patrística, que abarca desde el concilio de Nicea del 325 hasta el de Calcedonia del 451 (capítulos IX-XVII) y la etapa post-calcedonense, que llega hasta el año 750 (capítulos XVIII-XIX); además, el capítulo XX está dedicado monográficamente a los Padres Hispanos. Una completa sinopsis cronológica, una amplia bibliografía general, que abarca desde las colecciones de ediciones críticas de obras patrísticas hasta estudios y revistas especializados, y un exhaustivo índice analítico completan el volumen.

Cada uno de los Santos Padres es presentado siguiendo la metodología expositiva tradicional, consistente en considerar su perfil biográfico, sus obras y su doctrina teológica. También se intercalan algunos pasajes de los escritos de los Padres, para facilitar a los alumnos una primera aproximación a la lectura de sus obras. El interés predominante del manual es el teológico, pero el autor dedica abundantes páginas a encuadrar histórica y culturalmente los autores estudiados y los distintos periodos de estos casi ochocientos años de literatura patrística: Imperio romano, primeros reinos germánicos, primeros siglos del Imperio bizantino, irrupción del Islam. También se considera con detalle el contexto socio-cultural y el desarrollo interno de la historia de la Iglesia: política religiosa de los emperadores, relaciones de los cristianos con el judaísmo, contexto filosófico pagano, situación del clero, religiosidad popular, desarrollo del catecumenado, actividad del monacato, etc. Pero, sobre todo, se analizan las controversias doctrinales y teológicas en el seno de la vida eclesial (gnosticismo, controversias trinitarias, controversias cristológicas, controversias con el donatismo y el pelagianismo, etc.) y, siempre a tenor de las obras y del pensamiento de los Padres, se describe el desarrollo experimentado por la teología y disciplina cristianas en aquel importante periodo de la Antigüedad tardía.

Por todo lo que llevamos dicho, se constata que este manual se asemeja, tanto en su forma y en sus dimensiones como en su contenido teológico y didáctico, a otros manuales de Patrología que recientemente han aparecido en las publicaciones teológicas de lengua castellana: Figueiredo (1991), Contreras-Peña (1991 y 1994), Moliné (31995), Trevijano (31998), Drobner (22401), Viciano (2001). Sin embargo, un rasgo peculiar distingue, en mi opinión, el manual de Ramos-Lissón: su preferencia por resaltar no sólo la doctrina espiritual de los escritos patrísticos, sino también la vivencia de santidad personal que cada Padre de la Iglesia ha experimentado en su aproximación a los misterios divinos. El Dr. Ramos-Lissón resalta así la unidad entre pensamiento y vida en los autores por él estudiados y presentados a los lectores que se inician en el estudio de la Patrología. Sin duda éste es un logro original del libro: que la santidad personal de los Padres influya eficazmente en la vida de sus lectores.

Sin embargo, en atención a esta perspectiva, predominantemente espiritual, llama la atención la ausencia de un autor contemporáneo que, a mi parecer, debería haberse mencionado en este manual porque ha profundizado en la espiritualidad de los Santos Padres y la ha relacionado acertadamente con corrientes filosóficas y psicológicas del pensamiento actual: el benedictino alemán Anselm Grün, cuyas obras han sido traducidas al castellano y gozan en la actualidad de un merecido prestigio entre los lectores de espiritualidad cristiana.

Y, en este mismo orden de ideas y de sugerencias de mejora, me permito apuntar respetuosamente que Ramos-Lissón hubiera podido exponer el desarrollo de la corriente heterodoxa del monofisismo no sólo desde la perspectiva de la cristología –cosa que sí hace correctamente–, sino sobre todo desde la perspectiva de la teología espiritual. En efecto, el debate cristológico entre el nestorianismo y el monofisismo en los siglos V y siguientes no se explica únicamente como un enfrentamiento de concepciones filosófico-teológicas diferentes, sino también como dos formas diversas de vivir en concreto la espiritualidad cristiana. Al monje Eutiques iniciador del monofisismo, no le interesaba la difícil discusión acerca de cómo había que pensar filosóficamente la encarnación de Dios, sino cómo hacer asequible a los hombres la salvación obtenida por Dios en su encarnación. El problema de Eutiques consiste en que, en vez de presentar razonablemente la unión del género humano con el Dios trinitario, incurrió en un craso reduccionismo. Desde una perspectiva monofisita, el Logos divino no sólo ha divinizado la naturaleza humana de Jesucristo, sino también absorbido y, por tanto, prácticamente anulado. Éste tenía, según Eutiques, dos naturalezas antes de la unión hipostática, pero tras la unión la naturaleza divina se adueña de la debilidad de la humana, hasta el extremo de que ésta queda como sin consistencia propia, inmersa en la inmensidad de la divinidad del Logos. ¿Acaso no sería bueno que los creyentes esperaran que algo semejante acaeciera en su vida cristiana? De la divinización de la naturaleza humana de Cristo se sigue la del hombre, en la medida en que éste se deja unir con el Logos divino al acudir a los sacramentos: en el bautismo el hombre se convierte en otro Cristo, en la eucaristía se une al cuerpo y a la sangre del Señor. Según el monofisismo, todo creyente anhela la misma divinización física que se produjo en la encarnación del Verbo. El concilio de Calcedonia (451) asentó una solución dogmática al conflicto, pero las dificultades de orden espiritual siguieron subsistiendo, pues una espiritualidad monofisita es altamente atractiva: que Dios me divinice milagrosamente por medio de los sacramentos. Esta es una de las causas que explican la amplia difusión del monofisismo por el Oriente cristiano, junto a causas políticas, que sí son bien expuestas por Ramos-Lissón.

De hecho, tras la celebración del concilio de Calcedonia (451), surgió entre varios teólogos de lengua griega a lo largo de los siglos V y VI una corriente teológica, denominada «neo-calcedonismo» –concepto que, por cierto, no aparece en este manual y que podría haberse incluido en el contexto de la recepción del concilio calcedonense (capítulo XVIII)–, según la cual la humanidad de Jesús es concebida sin individualidad humana, pues sólo la segunda persona de la Trinidad es portadora de la singularidad de Cristo. El neo-calcedonismo, aun siendo dogmáticamente correcto y

fiel a Calcedonia, tiene el problema de que se aparta de la manera normal de pensar y de concebir la realidad, pues no cabe duda de que Jesucristo tuvo una singularidad humana concreta como cualquier hombre.

Por el contrario, la cristología de corte duofisita basada en el esquema «Verbo-hombre», si bien incurrió en el extremo heterodoxo del nestorianismo, tiene la ventaja de presentar correctamente todas las dimensiones de la naturaleza, humana, de Jesucristo y, sin olvidar que el proceso de santificación personal se basa prioritariamente en la acción divinizadora de Dios en el creyente, acentúa el papel activo del hombre en este proceso: para que la santificación sea eficaz, es necesario un previo o simultáneo proceso de correcta humanización, lo que implica una ascesis más activa que meramente pasiva, como es la del monofisismo. El especialista anteriormente mencionado, Anselm Grün, basado siempre en la literatura patristica, orienta la espiritualidad cristiana enseñando un proceso de humanización abierto a la acción divinizadora. Me parece que estas sugerencias encajan bien con el enfoque, predominantemente espiritual, que el Dr. Ramos-Lissón ha dado a su manual.

Un indudable acierto de este libro es el amplio espacio que dedica a la figura excepcional de san Agustín: un único y extenso capítulo, el XVI. En él se presenta con detalle su vida, su obra y su doctrina filosófica, teológica y espiritual. Ramos-Lissón, que en este y en los demás capítulos del volumen demuestra estar al día en bibliografía, expone a fondo el punto más delicado del pensamiento teológico de Agustín, a saber, la antropología sobrenatural (pecado original, justificación, doctrina sobre la gracia, predestinación) y se basa para ello en los autorizados estudios de Trapé y Wolfsgruber. Sin embargo, también se podría haber mencionado que este aspecto del pensamiento agustiniano no sólo hizo progresar la teología católica latina en esos puntos controvertidos, sino que introdujo en esa teología latina algunos elementos de dificultad y confusión que han perdurado largos siglos. En efecto, Ramos-Lissón o bien no se atreve a decir, o bien no comparte la opinión de que, en la controversia doctrinal con los pelagianos, Agustín incurrió en algunos excesos que se pueden interpretar como un brote de inspiración maniquea, pues Agustín había militado nueve años de su vida (desde los diecinueve hasta los veintiocho) como auditor maniqueo. El obispo de Hipona, en actitud antipelagiana, afirma exageradamente que la gracia de Dios es irresistible y, cuando sostiene que la salvación del hombre depende totalmente de la providencia de Dios, puede dar la impresión de que Dios concede o niega arbitrariamente la gracia. También es exagerada su forma de explicar la transmisión hereditaria del pecado original, ya que esa transmisión se produce, según él, por la reproducción, a la que es inherente la concupiscencia del acto sexual. Por eso, en atención a la seriedad sombría de estos aspectos de su antropología, surgió en la Iglesia latina un agustinismo exagerado en el siglo XVI (M. Lutero, J. Calvino) que desembocó en la división entre católicos y reformados, en el surgimiento del jansenismo en la Francia del XVII y en la disputa de auxilios que en los siglos XVII y XVIII oprimió la especulación teológica de la Iglesia católica hasta extremos tan infecundos como penosos. La huella de la Antropología agustiniana en estos conflictos teológicos es evidente. La duda que se plantean los especialistas se centra en ponderar hasta qué punto el Agustín antipelagiano, a comienzos del si-

glo V, era consciente o no de su inspiración parcialmente maníquea. Pío de Luis (BAC 487, Madrid 1986) se inclina por que este resurgir de un mínimo grado de maniqueísmo en el Agustín tardío se dio tan sólo en el nivel inconsciente de su persona a consecuencia del apasionamiento de la polémica con los pelagianos. Es decir, cuando Agustín luchaba con los arrianos, donatistas, pelagianos y otros herejes, se enfrentaba a enemigos externos, pero, cuando luchaba con los maniqueos, lo hacía también consigo mismo, ya que el maniqueísmo era para él algo que debía erradicar de su propio ánimo; sin embargo, no lo logró superar por completo porque, cuando se enfrentó a la antropología semipagana de los pelagianos, esta circunstancia le propició un resurgir inconsciente de posiciones maníqueas. La consecuencia posterior de este hecho se deja sentir en la dolorosa historia de la teología occidental durante la Edad Media y, sobre todo, en la Edad Moderna. Todo esto no obsta para reconocer que Agustín, ciertamente genial, haya orientado decisivamente el rumbo que el cristianismo occidental ha adoptado en la doctrina trinitaria, en la eclesiología, en la teología sacramentaria, en la teología de la historia y también en la propia doctrina antropológica acerca de la gracia y la justificación: tradicionalmente se (lo o le)? ha llamado *doctor gratiae*, pues, a pesar de las deficiencias mencionadas, ha sido el teólogo de la Antigüedad que abordó esta serie de temas más abundantemente y supo enseñar que en ellos se encuentra el misterio más profundo de la Teología y de la vivencia personal de la fe.

Creo sinceramente que todo manual de Patrología debería exponer con franqueza este aspecto, algo negativo, del pensamiento agustiniano por la sencilla razón de que permite entender los avatares de la posterior historia de la Iglesia occidental, en la que la recepción del pensamiento agustiniano jugó un papel decisivo. Si en algo falla el manual de Ramos-Lissón, es en el afán de presentar la aportación de cada Padre de la Iglesia edulcorándola con los maquillajes propios de las «versiones oficiales»; y así el lector se queda con la impresión de que los Padres apenas se equivocaron, pues con su santidad personal todo lo hicieron bien. Sin embargo, otros manuales recientes de Patrología (como el de Trevijano, Drobner, etc., antes mencionados), que coinciden con el de Ramos-Lissón en poseer un elevado nivel científico, histórico y teológico, no tienen inconveniente en exponer con ecuanimidad los aciertos y las deficiencias de los Santos Padres, si las hubo.

Este manual también se caracteriza por dar relevancia a la literatura patrística que se escribió en la Hispania romano-visigótica (siglos IV-VII).

Queda así bien claro que Hispania entera, a partir del siglo IV, se fue progresivamente cristianizando, de modo que las tropas mahometanas que llegaron a nuestras tierras en el año 711 encontraron un país cristianizado casi en su totalidad. Ramos-Lissón resalta con acierto estos hechos históricos, pues es consciente de que hoy en día algunos sostienen que el cristianismo español comenzó en la Edad Media con posterioridad al Islam, esto es, con el avance de norte a sur de los reinos cristianos durante la Reconquista, incurriendo así, claro está, en una chocante inversión de la realidad histórica. Tras la llegada de los pueblos germanos a la península Ibérica comienzos del siglo V, se produjo un descenso del nivel cultural y religioso; del que la sociedad se pudo recuperar en los siglos VI y VII; el esplendor e la cultura y de la

teología en la Hispania del siglo VII coincidió con un momento en que el nivel literario del resto de Occidente era muy bajo; por ello, la Hispania de ese siglo se convirtió en una especie de salvaguarda de la formación clásica y cristiana de la Antigüedad y sirvió de modelo y precedente del «Renacimiento carolingio» del siglo IX en Centroeuropa. Y Ramos-Lissón muestra de nuevo, también en este caso, más las luces que las sombras de ese periodo de la historia hispana; resalta la grandeza del monacato en el reino visigótico, pero apenas menciona las relaciones, a veces desacertadas, entre cristianos y judíos en ese mismo reino.

Claridad; profundidad, correcto equilibrio entre ambientación histórico-literaria y dimensión teológica, así como orientación didáctica caracterizan este volumen, del todo recomendable a estudiantes de Teología y también a estudios de la Antigüedad tardía. La amena viveza con que el libro está escrito y la lograda capacidad de aproximar los Padres de la Iglesia antigua al lector actual auguran a este volumen el éxito de una merecida difusión.

Albert VICIANO VIVES

JOSSERAND, Philippe: *Église et pouvoir dans la Péninsule Ibérique. Les Ordres Militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2004, 912 pp. ISBN: 84-95555-72-7.

El servicio de publicaciones de la Casa de Velázquez nos ofrece en este voluminoso libro de casi mil páginas la edición revisada de la tesis de doctorado defendida en enero del año 2000 en la universidad de Nantes por Philippe Josserand, en la que este joven historiador francés nos propone una visión global sobre la evolución de las Órdenes Militares en la Corona de Castilla entre mediados del siglo XIII y mediados del siglo XIV.

Se analiza en esta obra, por lo tanto, un período de la historia de las Órdenes que no presenta ni la brillantez de los primeros siglos, en que éstas desempeñaron un activo y exitoso papel en la lucha contra el Islam, ni ofrece al investigador el aliciente de la disponibilidad de una gran masa documental, como la que se ha conservado procedente de los siglos XV y XVI. Por el contrario se trata de un período de tránsito, de cambios y adaptaciones, que no siempre resulta posible conocer con suficiente detalle por falta de documentación, y que al mismo tiempo ha tendido a ser percibido como de importancia secundaria para la historia de las Órdenes, por entenderse que durante el mismo éstas habían entrado en un proceso de irreversible decadencia, al haber dejado de representar la fuerza pujante, prestigiosa y admirada por amplios sectores de la población que habían constituido en el siglo XII y durante la primera mitad del siglo XIII.

Philippe Josserand, no obstante, pone en tela de juicio la validez de esta visión, esforzándose por demostrar que el concepto de «decadencia» no es adecuado para

caracterizar la fase de la historia de las Órdenes Militares que se inicia en Castilla tras la culminación de la empresa militar de la conquista de la Andalucía bética, sino que resulta más acertado hablar de una exitosa adaptación de las mismas a las nuevas realidades económicas, sociales y políticas imperantes en Castilla a partir de mediados del siglo XIII, que, por supuesto, transformó profundamente su carácter, pero que al mismo tiempo les permitió pervivir en condiciones que cabe considerar favorables.

Se puede destacar, en consecuencia, como uno de los principales méritos de este libro la llamada de atención que en él se hace sobre la importancia de las transformaciones experimentadas por las Órdenes en el período que va de mediados del siglo XIII a mediados del siglo XIV, durante el cual éstas lentamente fueron adoptando algunos de los rasgos que más tarde los historiadores clásicos les atribuyeron como si las hubiesen caracterizado desde las primeras fases de su historia.

Philippe Josserand comienza su obra prestando atención a la evolución que experimentó la imagen de las Órdenes Militares en la sociedad castellana tras la culminación de la conquista de la Andalucía bética, para someter a comprobación la tesis clásica que sostenía que a partir de entonces se había puesto en marcha un proceso de desafección de dicha sociedad hacia las mismas, traducido en una pérdida de la confianza en su capacidad para el desempeño de la misión que de ellas se esperaba. Y llega a la conclusión de que esta tesis no es sostenible, pues son muchos los indicios que demuestran que en el siglo XIV la sociedad castellana continuaba manteniendo prácticamente intacta su confianza en las Órdenes Militares, a pesar de que no deja de reconocer que éstas experimentaron ciertos retrocesos en algunos terrenos, y no consiguieron escapar plenamente a las críticas, que, no obstante, fueron demasiado puntuales y fragmentarias como para representar un serio peligro para su imagen.

En concreto uno de los terrenos en los que este autor percibe que las Órdenes Militares experimentaron un mayor retroceso fue en el de la espiritualidad, en el que las transformaciones del sentimiento religioso a partir del siglo XIII les resultaron perjudiciales. Así constata que en esta nueva fase las donaciones de bienes a las Órdenes por particulares en las que se testimoniaba un auténtico fervor comenzaron a hacerse cada vez más raras, y apunta que este fenómeno habría que ponerlo en relación con una relativa pérdida de prestigio espiritual de las Órdenes entre los fieles, en parte como consecuencia de la pérdida de popularidad de la cruzada, a pesar de la persistencia del reino nazarí de Granada. Pero, a su juicio, no se trató de un fenómeno que alcanzase unas dimensiones preocupantes, porque no tuvo lugar un auténtico hundimiento de la devoción hacia las Órdenes.

La pérdida de prestigio espiritual también pudo guardar cierta relación con el nivel cultural alcanzado por los miembros de las Órdenes Militares, al estudio del cual Philippe Josserand dedica unas cuantas páginas, en las que, pese al evidente esfuerzo realizado por demostrar que tal nivel no fue tan extremadamente bajo como se ha venido afirmando, no puede dejar de reconocer que, salvo raras excepciones, los miembros de las Órdenes poseyeron una cultura religiosa muy superficial, y apenas mos-

traron interés por la reflexión teológica o la filosofía natural, en fuerte contraste con los frailes de las Órdenes Mendicantes.

En suma, Philippe Josserand, pese a todos los matices que se esfuerza por introducir, no puede dejar de concluir que, desde el punto de vista de su irradiación espiritual en la sociedad, las Órdenes Militares sí que experimentaron un indiscutible retroceso a partir de mediados del siglo XIII. Pero, acto seguido, se esfuerza por demostrar que tal retroceso fue compensado por una creciente valoración de su función en el ámbito secular, pues se las continuó percibiendo como un instrumento fundamental para asegurar la defensa del reino frente a la amenaza islámica, y al mismo tiempo consiguieron mejorar de forma apreciable su imagen ante la nobleza, grupo social con el que tendieron a identificarse cada vez más, gracias a un fructífero proceso de intercambios, que llevó a los miembros de las Órdenes a asumir los ideales de la caballería castellana, a la vez que influían sobre ésta, llevándola a adoptar un perfil menos laico que el que había tenido en sus orígenes.

Después de analizar la evolución de la imagen de las Órdenes Militares en la primera parte del libro, el autor dedica la segunda parte al estudio de los cambios ocurridos en el ámbito más concreto de las relaciones mantenidas por éstas con la sociedad en la que se insertaban. Comienza constatando que continuaron desempeñando un destacado papel en la empresa de la lucha contra el Islam, sobre todo en las comarcas fronterizas, mediante el control de los castillos, que siguieron estando expuestos de forma permanente a situaciones de peligro, por lo que concluye que no se produjo un declive de su papel militar tras la conquista de la Andalucía bética.

Al mismo tiempo demuestra que el desempeño de esta función militar exigió de ellas la realización de un importante esfuerzo económico, en un momento muy difícil, marcado por la crisis económica que afectó al conjunto de la Corona de Castilla a partir de mediados del siglo XIII, y que tuvo importantes repercusiones sobre las propias Órdenes, que en esta nueva fase se vieron enfrentadas a crecientes conflictos, unas veces con nobles que les usurpaban sus bienes, otras con concejos que no se mostraban dispuestos a continuar reconociéndoles sus privilegios, y otras, por fin, con sus propios vasallos, cada vez mejor organizados en concejos. Pero las Órdenes mostraron, ante este difícil panorama, una notable capacidad de adaptación, que se tradujo en la puesta en funcionamiento de un nuevo modelo de explotación de su patrimonio, basado en las encomiendas, con el cual se buscó la racionalización del sistema de explotación de los dominios. El sistema de encomiendas es precisamente uno de los aspectos mejor conocidos de la historia de las Órdenes Militares en la Corona de Castilla, gracias a la abundante documentación conservada que permite profundizar en su estudio, aunque sólo a partir del siglo XV. Dicho sistema, no obstante, experimentó importantes transformaciones con el transcurso del tiempo, y así se esfuerza por demostrarlo Philippe Josserand, al insistir, por ejemplo, en que en la época por él analizada los comendadores estaban sometidos a un estricto control por las autoridades centrales de la Orden, que se traducía en que las personas que estaban al frente de cada encomienda rotaban con bastante frecuencia, y rara vez la ocupaban de forma vitalicia, en claro contraste con lo que ocurrió después, en los siglos XV y XVI.

En estas páginas dedicadas al estudio de las transformaciones en el modelo de explotación del patrimonio, Philippe Josserand incorpora también algunas reflexiones sobre la importancia de los ingresos procedentes de la explotación ganadera, aunque, dada la escasez de informaciones relativas a esta cuestión que aporta la documentación de esta época, no consigue ir más allá de la mera formulación de hipótesis, que en algunos casos no consideramos del todo convincentes. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando afirma que en la época analizada los principales usufructuarios de las dehesas de las Órdenes Militares no eran ganaderos de la Meseta septentrional sino de la meridional, pues cuesta creer que los ganaderos sorianos, cameranos y segovianos que practicaban la trashumancia no acaparasen ya por aquellas fechas una parte importante de dichas dehesas, aunque quizás no tan grande como en siglos posteriores, cuando la actividad ganadera trashumante experimentó un fuerte impulso como consecuencia del desarrollo de la demanda de lanas finas en los mercados internacionales.

Entre las transformaciones que experimentaron las Órdenes Militares a partir de mediados del siglo XIII en Castilla desde el punto de vista de sus relaciones con la sociedad en la que se integraban, Philippe Josserand destaca, no obstante, con particular énfasis su progresivo acercamiento a la nobleza, al que ya se había referido, desde otra perspectiva, al hablar de la asunción por las Órdenes de los valores de la caballería. Este acercamiento se fue realizando de forma progresiva, y conllevó, entre otros importantes cambios, un relajamiento de la observancia de los votos monásticos de pobreza y castidad, un reforzamiento de las jerarquías internas en perjuicio del ideal igualitario heredado de la tradición monástica, y una afirmación cada vez mayor del poder del maestro. Pero, según este autor, fue un acercamiento basado en intercambios recíprocos, por lo que insiste en desmentir la tesis que presenta a las Órdenes Militares de la época tardomedieval como víctimas de la nobleza.

Otro ámbito en el que se produjeron importantes cambios en las Órdenes Militares de la Corona de Castilla a partir de mediados del siglo XIII fue en el de las relaciones que éstas mantuvieron con el poder monárquico, que se vieron fuertemente modificadas como consecuencia, entre otros muchos factores, de los propios cambios en la forma de ejercer el poder que paulatinamente introdujeron los monarcas castellanos a partir de Alfonso X, y que han sido interpretados por la historiografía como manifestaciones de la puesta en funcionamiento del «Estado moderno». Al análisis de estos complejos y trascendentales cambios se dedica la tercera parte del libro, en la que consecuentemente se matiza la visión transmitida por la historiografía tradicional, que presentaba a las Órdenes como instituciones totalmente dependientes del rey de Castilla prácticamente desde sus primeros momentos. Se demuestra, en efecto, que tal dependencia no se dio en los primeros siglos, sino que fue el resultado de un largo proceso que tuvo su punto de partida en el reinado de Alfonso X y que alcanzó su culminación a mediados del siglo XIV, con Alfonso XI y Pedro I.

Para dar cuenta de este proceso Josserand comienza valorando diversos indicios que prueban que, a partir de Alfonso X, los monarcas castellanos comenzaron a manifestar un nada disimulado afán por someter a un mayor control a las Órdenes Mili-

tares con implantación en sus reinos. Así, en primer lugar, pusieron bruscamente freno a su expansión territorial, prescindiendo de efectuarles nuevas donaciones, e imponiéndoles, cuando lo estimaron oportuno, la realización de operaciones de trueque de elementos de su patrimonio, o incluso la cesión a título vitalicio de algunos de sus bienes a determinados nobles. En segundo lugar, las fueron sometiendo progresivamente en el transcurso de la primera mitad del siglo XIV al patronato real, venciendo con facilidad las pocas resistencias que en un primer momento se les ofrecieron. En tercer lugar, comenzaron a intervenir activamente en el nombramiento de los maestros y otros altos cargos, de forma ya muy intensa en los reinados de Alfonso XI y Pedro I, cuando la intervención regia hizo posible que llegasen a ser nombrados maestros de una Orden personas que hasta entonces no habían formado parte de ella, como ocurrió por primera vez en 1337 al ser nombrado maestro de Alcántara el despensero mayor Gonzalo Martínez de Oviedo, o incluso que una misma persona llegase a reunir simultáneamente varios maestrados, como ocurrió durante el reinado de Pedro I con Martín López de Córdoba, que fue al mismo tiempo maestro de Alcántara y Calatrava. Además de intervenir con frecuencia en los nombramientos de maestros, estos dos monarcas también consiguieron en varias ocasiones la destitución de algunos de ellos, que en determinados casos llegaron incluso a ser condenados a muerte. Y, por fin, este proceso de sometimiento de los maestros al control de la monarquía se completó con la regularización de la exigencia de la prestación de un homenaje vasallático al rey por parte de éstos, al que sólo se empieza a hacer mención expresa en las fuentes a partir del período de gobierno personal de Alfonso XI.

Paralelamente a este proceso de sometimiento de las Órdenes al control de la monarquía, tuvo lugar una progresiva «nacionalización» de las mismas, que se tradujo en un brusco descenso del número de extranjeros presentes en ellas, el cual, no obstante, ya había sido de por sí siempre muy escaso, y en su repliegue hacia el territorio castellano como único ámbito de actuación. Al abordar esta cuestión, Jossierand se esfuerza por demostrar que en sus primeros siglos de existencia todas las Órdenes Militares con implantación en Castilla, y no sólo las del Temple y del Hospital, habían tenido vocación universal. Para ello recopila pruebas de su participación por iniciativa del Papado en frentes localizados fuera de la Península, desde el Báltico a Tierra Santa, pasando por Italia, en diversos proyectos con muy desigual grado de realización en la práctica. Y, en contrapartida, resalta las novedades que en este terreno introdujo el incremento del intervencionismo de los monarcas castellanos en las Órdenes Militares a partir del reinado de Alfonso X, que se tradujo en una creciente oposición a que éstas enviasen hombres y dinero a otros espacios fuera de la Península, que afectó con particular intensidad durante el siglo XIV a la Orden de San Juan del Hospital, apremiantemente necesitada de las contribuciones de sus encomiendas en los reinos europeos occidentales para poder mantener el control sobre la isla de Rodas, y que, sin embargo, hubo de prescindir cada vez más de las aportaciones en hombres y dinero de sus posesiones castellanas porque los reyes impidieron su salida del reino.

En resumen, nos encontramos, pues, ante una obra de denso contenido, bien documentada y en la que se realiza un importante esfuerzo interpretativo, que se traduce en la

formulación de sugestivas hipótesis de carácter novedoso. Por supuesto se trata de una obra que es también deudora de multitud de trabajos de investigación acometidos por autores clásicos y modernos, que han realizado una importante contribución a la clarificación de muchas de las cuestiones abordadas en ella. Pero Josserand no se limita a repetir informaciones o ideas ya transmitidas con anterioridad por otros colegas suyos, sino que realiza un gran esfuerzo por imprimir un sello personal a la reconstrucción de la realidad histórica objeto de consideración, que le lleva con frecuencia a entrar en polémica con otros autores, tanto clásicos como modernos, aunque siempre en un tono comedido y conciliador. Por supuesto, la fuerza de los argumentos y las pruebas aducidas en defensa de sus tesis no es en todos los casos igualmente contundente, sino que en ocasiones, por el contrario, puede considerarse incluso bastante endeble, sobre todo cuando la falta de documentación impide profundizar en la clarificación de determinadas cuestiones. Pero ello no obsta para reconocer el mérito de su formulación, a todas luces positiva por su contribución a propiciar el debate científico.

Máximo DIAGO HERNANDO

NAVARRO SORNÍ, Miguel: *Alfonso de Borja, Papa Calixto III, en la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo*, Insititució Alfons el Magnànim, Diputació de Valencia, Valencia 2005, 661 pp. ISBN 84-7822-444-0

Nos encontramos aquí sin duda alguna ante una de esas obras, fruto maduro de largos años de investigación archivística, que se alzan como faros imprescindibles para la iluminación de nuestro pasado histórico. Constituye además la obra del profesor Navarro Sorní una importantísima aportación a la historiografía, desde el punto rigurosamente científico más bien escasa, en torno a nuestros pontífices hispanos de ese otoño de la Edad Media y primer Renacimiento que va desde mediados del S. XIV a los albores de la Edad Moderna.

Ya en 1975 el profesor Massimo Miglio en su «Storiografia pontificia del Quattrocento» se quejaba más en general de la falta de estudios históricos serios sobre la Roma de esa época. Fruto de esta preocupación sería pocos años después (1984) la creación de la Asociación «Roma nel Rinascimento» en el seno de la cual, al cumplirse más tarde el VI centenario del pontificado del segundo papa Borja, Alejandro VI, surgiría la creación del «Comité Nacional Alejandro VI», bajo la presidencia del propio Massimo Miglio, organizador de 6 congresos sucesivos de 1999 a 2001 en Roma y otras cuatro ciudades italianas, juntamente con Valencia (2000) para la revisión crítica de la figura del pontífice valenciano; congresos cuyas comunicaciones han ido siendo publicadas con posterioridad. Precisamente en uno de ellos, el de Cagliari del 2001, el profesor Navarro presentaba una comunicación sobre «Calixto III y la cruzada contra el turco» en que se lamentaba de la escasa atención prestada al

primer papa Borja, cuya influencia sobre las orientaciones y líneas maestras del segundo no cabría minusvalorar.

Desde 1989 el profesor Navarro había venido desarrollando una seria labor investigadora en trece archivos y tres bibliotecas con fondos manuscritos tanto de Italia como de España (Archivo de la Corona de Aragón y archivos valencianos en particular), fruto de la cual fueron ya apareciendo en diversas publicaciones algunos trabajos suyos parciales que, sumándose a los de otros autores anteriores como J.B. Altisent (1924), J. Sanchís Sivera (1926), J. Rius Serra (1927) y P. Brezzi (1959), serían preñicio de la importante obra que ahora comentamos.

En ella, adaptación resumida de la parte textual de la Tesis Doctoral presentada por su autor en 4 volúmenes en la Universidad Gregoriana el 14 de junio de 2001, la amplitud de aquella investigación y la solidez consiguiente de la apoyatura documental aportada le han permitido establecer importantes precisiones cronológicas y aun corregir en ocasiones sin temor afirmaciones y puntos de vista incluso de historiadores consagrados, como es el caso de un L. Pastor, de cuya perceptible «hispanofobia» por otra parte había hablado ya hace años nuestro P. Leturia («Humanitas», 1951)

Pero la intuición innovadora de la obra, reflejada ya en el subtítulo y que constituye sin duda su profunda originalidad, ha consistido en situar como eje de la misma, en torno al cual agrupar las diversas cuestiones, el hecho de la cambiada relación de Alfonso de Borja con Alfonso el Magnánimo: de amistad y cooperación en un principio, de constante oposición luego entre el ya papa Calixto III y su feudatario el monarca napolitano. Fue el P. Miguel Batllori, uno de cuyos últimos alumnos en la Universidad Gregoriana sería el autor, quien, como él mismo manifiesta en la Introducción, le sugirió en general la temática de la relación entre ambos personajes.

La obra consta por ello de dos partes divididas por la elevación de Alfonso de Borja al sumo pontificado, correspondiendo a la primera (capítulos I al V) al análisis de sus orígenes, años de estudio y docencia en el Estudio General de Lérida, e ingreso en la corte al servicio de Alfonso el Magnánimo (1417), pronto como vicescanciller (1420) con la primera estancia en Italia (1420-1423) y la ida definitiva en 1438, entre las que se sitúa su intervención en la resolución del Cisma y su consiguiente asunción, tras su ordenación sacerdotal en Peñíscola a los 51 años, a la mitra de Valencia en 1429. Culminando esta primera parte con la elevación de Borja al cardenalato (1444) (al año siguiente de la entrada triunfal en Nápoles de Alfonso V) y el desempeño del mismo en los pontificados de Eugenio IV y Nicolás V.

La segunda parte (capítulos VI al XI), aunque referida a su breve pontificado (1455-1458), es con mucho la más extensa (dos terceras partes de la obra, de las que una entera va dedicada a la Cruzada) como resultado de la atenta y enriquecedora investigación archivística de que hemos hecho mención. El autor ha optado aquí por el examen por separado de las diversas cuestiones de litigio entre Calixto y el Magnánimo: provisión del obispado de Valencia y otras sedes vacantes, actividad del condottiero Piccinino, enfrentamiento con Génova, participación en la Cruzada, y sucesión del Reino de Nápoles. División que, aunque perfectamente comprensible por motivos de sistematiza-

ción en torno al eje principal, no deja de presentar algunos inconvenientes dada la necesaria mezcla, por su contemporaneidad e influjo recíproco, de unas cuestiones con otras, lo que da lugar a alguna que otra repetición e inevitables retrocesos, en detrimento de la agilidad y progresión cronológica de la exposición.

Ello hace además que el carácter biográfico que parecería desprenderse del título «Calixto III» que encabeza esta edición de la obra quede en esta segunda parte un tanto fragmentado y falto de la unidad y continuidad que desde el punto de vista psicológico y evolutivo requiere una biografía, quedando un tanto marginados, en aras de la confrontación constante entre los dos personajes, otros aspectos de su personalidad fundamentales para la comprensión de la misma, que queda algo desdibujada. Ciertamente es sin embargo que pronto en el subtítulo se nos recuerda claramente que ello se debe a aquella concreta perspectiva adoptada como eje de la Tesis.

Así, por ejemplo, desde un punto de vista biográfico más unitario, creo que la profunda personalidad jurídica de Alfonso de Borja, reconocida por todos sus contemporáneos y en que el autor insiste oportunamente, podría explicar la aparente actitud contradictoria entre ambas partes de su vida, siempre constante sin embargo en lo tocante a los derechos de la Iglesia, frente a las pretensiones de la autoridad real. Conviene quizás recordar aquí la mentalidad cesarista del Magnánimo, ya desde su primera formación castellana, como buen descendiente a un tiempo de Alfonso X y de Federico II. Lo mismo podríamos decir de la natural capacidad negociadora y pacificadora del de Borja, manifestada tanto antes como después de su ascensión al Pontificado en la resolución del Cisma de Occidente primero y en la búsqueda del equilibrio entre los estados italianos después.

Aquella defensa de los derechos de la Iglesia podría explicar también no en pequeña medida (sin ignorar por ello el nepotismo propio por otra parte de los demás pontífices de la centuria, dado su carácter creciente de señores temporales en el entramado de la política italiana) su actitud en lo referente a la sucesión del reino de Nápoles, feudatario de la Iglesia, en el que las pretensiones contrapuestas de franceses y aragoneses habían sido fuente de continuos problemas en el pasado para la Santa Sede.

Sobre su relación con el Cisma de Occidente y con Benedicto XIII en particular, quizás el Bulario de éste relativo a Aragón, cuya publicación acaba de completar Ovidio Cuella, pueda aportar alguna mayor precisión a los contactos entre ambos. En cuanto al momento de la muerte en Peñíscola del Papa Luna y el tiempo y circunstancias de la elección de Clemente VIII, aunque el profesor Navarro pasa de prisa en su obra del 1418 al 1423, año del regreso de Italia del de Borja en compañía de Alfonso V, no deja de ser significativo lo que afirma en diversos pasajes sobre la precedente actitud ante el cardenal de Pisa del rey «que no accedería a concluir el cisma antes de recibir su recompensa» (p. 101) así como sobre el choque del mismo con Martín V en junio de 1423 (el mismo mes de la elección en Peñíscola de Clemente VIII) prohibiendo la recepción en su reino de las bulas pontificias, secuestrando las rentas de la cámara apostólica y ordenando salir de la Curia Romana a todos sus súbditos (p. 106). Hechos todos que, a mi parecer, vienen a apoyar con fuerza la opinión,

ya expuesta por mí en más de una ocasión, de la intervención de Alfonso en el retraso de la publicación de la muerte de Benedicto y el mantenimiento del Cisma con la elección de su sucesor.

Por cierto que, aparte de su común y relevante formación jurídica, podemos señalar otra circunstancia que afectó tanto a Benedicto como a Calixto III: la estimación de su identidad «catalana» por los extranjeros, puesta de relieve con particular animosidad tanto en los difíciles días de Aviñón para el primero como sobre todo en las horas que precedieron y siguieron a la muerte del segundo en Roma, al grito respectivo de «muyran los catalans» o «mora cathelani». Porque como recuerda nuestro mismo autor en una nota citando a Zurita «los extranjeros llamaban catalanes a las gentes de toda la Corona de Aragón» (XV, 48). Llama también la atención al respecto el uso frecuente del catalán como lengua de curia (aparte del familiar entre los Borja que ya señaló Batllori) por Calixto, quien decía de sí mismo en 1458 al orador milanés Carreto, según informe de éste a su señor mencionado por Navarro (p. 372, n. 97), que «era cathellano, et così bono et vero cathallano et affectionato della sua natione quanto sua maestá»; esto refiriéndose a Alfonso V, en cuya correspondencia constatamos también este uso frecuente del catalán, pese a su procedencia castellana, siguiendo la costumbre de los Reyes de Aragón ya señalada también más tarde por el aragonés Zurita: «porque desde que sucedieron al conde de Barcelona ...la lengua que usaban era la catalana y della fue toda la cortesanía de que se preciaban en aquellos tiempos» (VIII, 18).

Dentro de esta temática lingüística, permítaseme señalar para terminar, como aportación menor pero muy positiva del profesor Navarro Sorní en la obra que comentamos, el uso frecuente y práctico que hace en la misma de la expresión «tratativa» (más amplia y no exactamente coincidente con «negociación»), que pese a su indudable origen italiano es ya admitida por el Diccionario de la Real Academia como usada normalmente en Argentina y Perú. Más discutible parece en cambio la repetida mención del cardenal Piccolomini (creado como tal por Calixto en diciembre del 56, muy afecto al mismo como muestra en sus «Commentarii» y sucesor suyo inmediato con el nombre de Pío II) como «Enea» Silvio, conforme a su nombre propio italiano, y no «Eneas» como de modo castellanizado se le ha denominado generalmente (como a otros ilustres italianos contemporáneos suyos) entre nosotros. Y más todavía el uso del verbo «detentar» como equivalente de poseer o desempeñar un cargo, contra su significado correcto de «retener uno sin derecho lo que no le pertenece»; o de la palabra «nómina» como equivalente a «nombramiento».

Más importante nos parece la carencia de un índice onomástico, siempre tan útil para el consultante, vacío que quizás en ulteriores ediciones se podrá fácilmente subsanar. Completísima la Bibliografía, al menos en lo referente estrictamente al propio Calixto, a la que podría haberse añadido con provecho una pequeña tabla genealógica de los parientes más próximos de Alfonso de Borja, así como una sucinta cronología que facilitase la ordenación de los numerosos datos al lector. Hacemos asimismo votos, aunque comprendemos su dificultad, por ver algún día publicado, con la Tesis

completa, el ingente e importantísimo aparato documental de la misma, facilitando así su acceso a ulteriores investigadores.

Todo ello sin embargo no disminuye en modo alguno el valor excepcional de la obra publicada, que ha de ser sin duda de consulta obligada para cuantos quieran adentrarse en el futuro en el estudio de la personalidad de Alfonso de Borja, papa Calixto III.

Francisco DE MOXÓ Y MONTOLIU

FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA MIRALLES, Álvaro: *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones Político-eclesiásticas (1492-1503)*, Edizioni Università della Santa Croce [DíSSERTATIONES, series Theologica, XVI], Roma, 2005. 838 págs,

La monumental tesis doctoral que el autor nos ofrece sobre las relaciones de los Reyes Católicos con el papa Borgia, Alejandro VI, destaca a primera vista por tres rasgos sobresalientes: el exhaustivo manejo de fuentes y bibliografía, la intensidad en el tratamiento de los temas y la claridad expositiva. No es tarea fácil combinar estos tres elementos dentro de un mismo relato. Una vez que el lector supera el miedo inicial ante una mole 838 páginas, se va asentando el convencimiento de tener entre las manos una obra fundamental a medida que avanzan los capítulos. Aunque la estructura interna del texto responde a la pauta habitual de este tipo de trabajos académicos, es fácil encontrar pasajes de indudable vigor narrativo; en algunas páginas aún parecen resonar las campanas del Campidoglio anunciando la llegada de los embajadores de Isabel y Fernando a la Ciudad Eterna..

Tras una introducción en la que se ofrece un balance de las aportaciones historiográficas más importantes, se abre una larga primera parte centrada en la diplomacia hispano-pontificia, que arranca con una síntesis de las relaciones monarquíapapado a lo largo del siglo XV, con una especial referencia hacia los grandes temas que se fijaron en el ‘concordato’ de 1418: la jurisdicción eclesiástica, la fiscalidad de la Cámara Apostólica, las provisiones de cargos y la potestad reformadora del rey sobre el clero secular y regular. Sobre este telón de fondo se analizan a fondo las relaciones de Isabel y Fernando con los papas que precedieron a Alejandro VI (Sixto IV e Inocencio VIII), porque en ese terreno se aprecia con total claridad el creciente protagonismo del entonces cardenal Rodrigo Borja ante temas tan vitales como la Guerra de Sucesión, la puesta en marcha de las primeras reformas durante el concilio nacional de Sevilla (1478), el comienzo del Tribunal del Santo Oficio, el ‘concordato’ de 1482, el regio patronato, la bula de cruzada, la campaña de Granada, etc.

El estudio de los agentes diplomáticos que sacaron adelante las negociaciones hispano-pontificias ocupa un amplio espacio. Por un lado se estudia el papel de los agentes que representaron a los papas (legados a latere, colectores, nuncios) y, por otro, el de los agentes reales que frecuentaron la curia (procuradores, embajadores,

agentes extraordinarios), hasta hacer posible una representación permanente, el Consulado español en la Ciudad Eterna. Los usos y tradiciones de aragoneses y castellanos se combinaron, como afirma el autor (p. 72), en pro de una política exterior común que admitiendo ciertos ámbitos de autonomía para cada soberano hacía realidad aquella imagen de unidad político-diplomática que apreció Guicciardini. Es muy útil el repaso de los perfiles biográficos de embajadores y agentes extraordinarios (Gonzalo Fernández de Heredia, Juan Ruiz de Medina, Bernardino López de Carvajal, Diego López de Haro, Garcilaso de la Vega, su hermano Lorenzo Suárez de Figueroa y de Mendoza, Francisco de Rojas y Escobar), así como de otros curiales relevantes (Juan Llopís o López, Jaime Serra, Juan de Borja y Navarro, Juan de Borja Lanzol, Pedro Luis de Borja Lanzol, Juan de Castro Pínós, etc).

Una parte especialmente interesante es la que trata de la imagen de los reyes en Roma, donde aparecen con todo su colorido los aspectos ceremoniales del cuerpo diplomático, la política editorial filoespañola y las formas diversas de propaganda y mecenazgo artístico, donde brilló con luz propia el círculo de artistas y humanistas que crearon una sociedad literaria con vocación hispana. Las huellas romanas que se perciben en las tendencias historiográficas de aquella época son muy visibles. En el ceremonial pontificio resalta la importancia de las embajadas de presentación obediencia, sobre todo teniendo en cuenta que los reyes no se sentían obligados a secundar al nuevo papa mientras no se hubiese materializado dicha obediencia.

Roma se convirtió en un magnífico altavoz de los triunfos políticos de la monarquía, sobre todo por la reconquista de Granada. Las alegrías y ceremonias en la en la Urbe cuando llegaban noticias de victoria desde la Península no eran artificiales; eran más bien una compensación ante ras preocupantes noticias que habitualmente llegaban por culpa de la expansión turca. No es extraño que la imprenta romana difundiera a fondo todos estos temas y que adquiriesen pleno sentido los premios papales, como la espada entregada a Tendilla en 1486 o la Rosa de Oro a la reina (símbolo de Cristo y metáfora de lo efímero del poder) en 1490. El propio Fernando fue visto en Roma como un nuevo Fernando el Santo por su capacidad de llevar hasta las costas africanas el avance de la religión cristiana; hasta se difundió la profecía mesiánica de que la toma de Granada prefiguraba la caída de Jerusalén y la futura coronación imperial. Carlo Verardi llegó a estrenar una obra de teatro, la *Historia Baetica*, que entusiasmó a los romanos, donde se escenificaban los brillantes triunfos de los reyes. Los festejos y poemas corrieron por el resto de Italia y llegaron a Alemania, Inglaterra y Borgoña. El momento que mejor simboliza el interés regio por Roma es la iglesia de San Pedro in Montorio, donde Bramante levantó su célebre templete. Los reyes se habían hecho oír en Europa gracias al altavoz romano. También llegaron, como es lógico, las noticias tristes, como el fallecimiento del infante don Juan en 1497, o el de la propia reina en 1504, pero tanto en un caso como en otro destaca la repercusión de los sucesos hispanos en la Urbe. La elección de Alejandro VI en 1492 adquiere todo su relieve en esta atmósfera de exaltación hispana. Isabel y Fernando pasarán a ser no sólo los propagadores de la fe, sino los defensores de la Iglesia en la península itálica debido a su intervención en Nápoles, que les valdría el títu-

lo de católicos en 1496. Esa exaltación de los reyes transcurre en paralelo con el enalzamiento de la familia de Alejandro VI en España, donde ocupan un lugar propio los hijos del pontífice.

El extenso capítulo segundo, titulado relaciones políticas está estructurado con criterio cronológico en el que se desgranar las sucesivas fases de la larga relación de los reyes con Rodrigo de Borja, desde la etapa en que éste fue vicescanciller (1472-1492), para pasar luego a los años de pontificado como Alejandro VI (-1503). Primero explica la carrera eclesiástica de Rodrigo de Borja a la sombra de su tío Calixto III y su desarreglada vida personal en la Roma de los años sesenta, cuando nacieron sus hijos ilegítimos más célebres, César (1475-1507), Juan (1476-1497), Lucrecia (1480-1519) y Jofré (1481-1517), nacidos de Vannozza de Catanei. A renglón seguido viene su estancia en Castilla como legado a latere de Sixto IV entre 1472 y 1473 y su decisiva intervención en la delicada cuestión sucesoria entre Isabel y Juana durante la Guerra de Sucesión. Sus impagables esfuerzos a la causa isabelina explican la azarosa búsqueda de prebendas para la familia Borja en España, especialmente en Sicilia, Aragón y Valencia. Rodrigo de Borja fue igualmente decisivo en la elección de Inocencio VIII en 1484, aunque el pontífice mantuvo su propio canal de comunicación con los reyes.

El relato de la elección papal de Rodrigo de Borja en 1492 se proyecta sobre el trasfondo de la enmarañada política italiana, en la que los intereses del papado no coinciden del todo con los de Isabel y Fernando, sobre todo por el papel que desempeña el reino de Nápoles bajo Ferrante I. El autor va explicando las diferentes coyunturas que se suceden al hilo de los principales protagonistas de la política italiana durante los años noventa. En primer lugar explica el sentido de la alianza hispano-pontificia (1493-1495) hasta la constitución de la Liga Santa. Después expone la cuestión de Nápoles (1496-1498), tras la prematura muerte de Ferrante II, cuando Fernando el Católico disputó la corona al príncipe de Altamira, sin que Alejandro VI se distinguiera precisamente por su anterior hispanofilia. El tercer período es el viraje hacia Francia (1498-1500) incluyendo la ruptura de 1498, para finalizar con la neutralidad pontificia (1501-1503).

Los problemas jurídicos y políticos de la expansión oceánica aparecen tratados aparte, con una especial atención hacia las célebres 'bulas alejandrinas' de 1493, donde se explica el sentido de la imagen del 'rey misionero' frente al 'rey cruzado' de las bulas portuguesas, y de la idea del infiel 'convertible' frente al fiel 'no convertible' de las tierras africanas; se estaba pasando de la defensio fidei a la dilatatio fidei. El papa encomendó a los reyes la selección de personas adecuadas para la evangelización, en una especie de automarginación pontificia. Unos y otros se pusieron de acuerdo para instaurar un sistema de vicariato eclesiástico, poniendo al frente a una persona elegida por los reyes a la que el papa concedía después facultades cuasi episcopales. Por último explica el sentido de las conquistas hispanas en África a la luz de la amenaza turca y como prolongación de la guerra de Granada, sin olvidar la defensa de los enclaves en Sicilia y sur de Italia, o el sueño de la ocupación de los Santos Lugares.

El capítulo tercero, dedicado a las relaciones eclesiásticas, es el más institucional o estructural del libro, porque analiza por orden todos los grandes temas de la relación bilateral Iglesia-Estado. La primera cuestión de calado es el estudio de las provisiones episcopales y beneficias, con el derecho de presentación como tema estelar, donde se toma como punto de partida la tradición del siglo XV. El autor propone que no puede hablarse de regalismo, porque los reyes no pretendieron controlar las funciones pastorales del magisterio. Los conflictos de jurisdicción entre los tribunales eclesiásticos y los señoriales, concejiles y reales, de larga tradición bajomedieval, fueron resueltos a favor de la justicia real, hasta dejar limitado su cometido a temas estrictamente o pastorales. La variada casuística cotidiana aparece desgranada al hilo de los casos más frecuentes: los problemas ocasionados por los jueces 'conservadores' o 'apostólicos'; de los jueces eclesiásticos ordinarios que entendían en causas profanas; de los laicos que llevaban causas de derecho matrimonial o hereditario ante los tribunales eclesiásticos; de los laicos que solían acudir algún tipo de juramento en cualquier compromiso civil, obligándose a acudir ante un juez eclesiástico; de los jueces eclesiásticos que ejecutaban penas sobre laicos, cuando en realidad la potestad punitiva estaba reservada a la justicia civil. En cuanto al abuso de las penas canónicas contra oficiales reales o contra concejos, los reyes promovieron la creación de un juez especial de entredichos. Igualmente censuraron el uso de las varas de justicia por parte de jueces eclesiásticos. El autor dedica también una atención especial hacia dos figuras jurídicas, el recurso de la fuerza (de naturaleza procesal) y la retención de bulas (de derecho administrativo), dos herramientas destinadas a defender la jurisdicción real frente al Papado, lo cual no supuso merma de la capacidad pontificia para intervenir en otras esferas que le eran propias. En cuanto a la capilla Real; concebida desde antaño como un ámbito jurisdiccional autónomo, cabe destacar su importancia creciente por asumir algunas parcelas del Patronato Regio.

La reforma eclesiástica y religiosa de los Reyes Católicos ocupa, como es lógico, un amplio espacio en el cuerpo del libro. En primer término analiza el triunfo de la observancia frente al conventualismo en las órdenes religiosas, a las que dedica un comentario individualizado. En cuanto al clero secular, explica el significado de las reformas contra las lacras más comunes de la época, sin olvidar el esfuerzo de mejora intelectual promovida a través de colegios universitarios, estudios generales y universidades.

En cuanto a la fiscalidad pontificia, el autor repasa el papel desempeñado por la Cámara Apostólica y la Colectoría, así como la política de los reyes frente a la labor desplegada por los colectores, famosos por su dureza y codicia, logrando que su labor quedara supeditada a los obispos. También expone la labor desempeñada por algunos colectores singulares en relación con los principales conceptos (anatas, ex-polios, tercias para causas pías, indulgencias, etc). Culmina este capítulo con el análisis de la intervención regia en las rentas eclesiásticas ordinarias (décima o bula de cruzada, composición, subsidio, diezmos de los cristianos nuevos, jubileos, etc.).

Por lo que se refiere a la Inquisición, recoge una relación pormenorizada de los contactos y contrapartidas que Alejandro VI pactó con los reyes, sin olvidar la sorprendente actitud del pontífice con los judíos que se instalaron en Roma por aquellos

años, o su actitud benevolente con los obispos de origen converso (Juan Arias Dávila, Pedro Aranda) que buscaron amparo en la corte papal.

El libro se cierra con una conclusión en la que el autor recapitula sobre los aspectos más importantes y novedosos de su investigación, y con los habituales apéndices de fuentes, bibliografía y gráficos.

La calidad científica de este libro demuestra, por tanto, la capacidad investigadora de su autor, que ya ha dado muestras sobradas de su saber con sus estudios recientes sobre el mundo cortesano de Isabel I; no es extraño, por tanto, que esta obra se convierta a partir de este momento en una de las referencias más importantes para entender ese universo –el de los Reyes Católicos– que comparten desde hace mucho tiempo medievalistas y modernistas. Teniendo en cuenta la amplísima información que vierte en esta obra, hubiese sido muy oportuno un índice de personas, lugares y autores citados en el texto, para facilitar la labor de consulta que, con toda seguridad, llevarán a cabo los especialistas.

César OLIVERA SERRANO

SILANES SUSAEТА, Gregorio: *Cofradías y religión popular en el Reino de Navarra durante el Antiguo Régimen*, Pamplona, el Autor, 2006, 332 pp. ISBN: 84-611-0627-X,

Los cambios religiosos del siglo XVI, ¿favorecieron que los europeos vivieran más maduramente su bautismo? En aquel momento de confusión y de discusiones, de un vivo ansia de «reforma» que no pudo encauzarse unitariamente, todas las iglesias cristianas se consideraron las auténticas continuadoras del prístino mensaje evangélico. Y todas hicieron, utilizando parecidos recursos, un enorme esfuerzo para que la vida de sus fieles se ajustara a un ideal, quizás el más exigente que nunca antes se había propuesto. Este proceso de «confesionalización» de la Cristiandad terminó por transformar profundamente los usos sociales, las mentalidades, el ejercicio del poder político y, muy en particular, el de la práctica religiosa de los europeos.

La fe constituye, primigeniamente, una realidad espiritual y personal, pero que se vive externa y colectivamente de muy diversas maneras, cambiantes con el paso del tiempo. Quizás una de las más antiguas, y de más constante renovación a lo largo de los siglos, sean las asociaciones de laicos para la práctica de la caridad y de la devoción. Las primeras «cofradías» cristianas fraguaron plenamente en el Alta Edad Media, tuvieron un gran desarrollo durante la Edad Moderna en el ámbito católico, y hoy están siendo sustituidas por otras formas de «comunitarismo» laical. Este es el tema que desarrolla Gregorio Silanes en la monografía que comentamos.

El autor y su trabajo –originariamente, una Tesis doctoral defendida en la Universidad Pública de Navarra (1998)– son un reflejo más de la renovación de la historio-

grafía española de las últimas décadas, que ha asumido como propias también las perspectivas de la sociología y de la antropología. Todo ello sin ceder un punto en el rigor y la variedad de los recursos documentales que se manejan, que va desde las constituciones y los libros particulares de múltiples cofradías hasta los procesos judiciales, abarcando todo el arco desde la norma a su cumplimiento. Tampoco desprecia el enfoque cuantitativo y serial cuando su aplicación, siempre laboriosa, es imprescindible y la que mejores resultados ofrece, sobre todo en el estudio de la composición social y de los recursos que manejan.

El reino de Navarra, estructurado en su mayor parte en torno al obispado de Pamplona, resulta una buena muestra de estudio de la religiosidad asociativa laical durante el Antiguo Régimen, que el autor se preocupa por confrontar constantemente, con un amplio manejo de bibliografía comparativa española y europea. Lo es, en primer lugar, por sus variadas dimensiones naturales, en una gradación desde las pequeñas aldeas ganaderas de los valles pirenaicos hasta las grandes villas agrícolas de las riberas del Ebro y sus afluentes. Pero también como un ámbito lingüísticamente plural, donde conviven vascongados y 'romanzados', y culturalmente expuesto a influencias exteriores por su condición de frontera con Francia. Finalmente, un reino propio, no sólo con leyes y tribunales particulares, sino también con una tradición, con una 'cultura jurídica' diferenciada.

El autor plantea su trabajo sobre las cofradías, desde los precedentes medievales hasta la crisis del XIX, de un modo que podemos calificar de tradicional, en el sentido de que pretende responder las grandes preguntas –cuántas, cuáles, de qué modo, dónde, cuándo, por qué, para qué– y en que opta por un orden rigurosamente cronológico. Pone el acento en la claridad expositiva del conjunto, lo que le ha obligado a no profundizar en algunos aspectos parciales extremadamente prometedores. De este modo, las líneas generales quedan perfectamente trazadas, pero a costa de sacrificar los detalles, tan reveladores de las estructuras más íntimas. Así ha terminado siendo un trabajo más de 'anatomía' de la religiosidad asociativa laical, que de su 'fisiología', que necesitará de ulteriores desarrollos.

Por esto, la primera parte, la dedicada a la geografía y a la tipología de las cofradías, resulta la más intachable. Utiliza exhaustivamente el censo de 1771 y mucha documentación parroquial para trazar un panorama completo de los siglos XVI-XVIII, aunque no tanto de los precedentes medievales, mal documentados, o de la crisis del XIX. Aquí ofrece una perspectiva abierta a los cambios que acompañaron a la desamortización, al liberalismo y a las nuevas corrientes culturales, pero también a la regeneración interna del catolicismo puesto a prueba por la modernidad.

Los procesos judiciales constituyen un extraordinario filón, como han demostrado los estudios de antropología histórica impulsados por Jesús María Usunáriz y sus discípulos en la Universidad de Navarra. Los tribunales reales y el episcopal acumulan varias decenas de millares, cuya catalogación e informatización ha avanzado muy rápidamente. El estudio de los cambios culturales y mentales en torno al matrimonio y la familia, la expresión del amor, la violencia y el bandolerismo, las manifestaciones de la fe y la ortodoxia, han encontrado un sólido apoyo cuantitativo y cualitativo.

La vida real de las cofradías, es decir, su funcionamiento como redes de relaciones sociales y políticas, también podrán haberse enriquecido con el estudio en profundidad de algunas ‘muestras’.

Al final, parece llegarse a la conclusión de que el proceso de ‘confesionalización’ sí transformó profundamente los modos de vida de los navarros, y que no resultó un fracaso total, como apuntó H. Kamen para Cataluña, o sólo un éxito parcial, como sugiere P. Saavedra para Galicia.

Alfredo FLORISTÁN

CALLADO ESTELA, Emilio: *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, Generalitat Valenciana, Biblioteca Valenciana, Valencia 2001, 462 pp, ISBN: 84-482-2953-3. *Inmunidad eclesiástica y delincuencia en el siglo XVII. Los arzobispos de Valencia y la pacificación del reino (1612-1699)*, Generalitat Valenciana, Biblioteca Valenciana, 2003. 194 pp. ISBN: 84-482-3531-2

Uno de los sectores historiográficos que ha experimentado mayor renovación ha sido el de la historia de la Iglesia, hasta hace unos lustros consistente sobre todo en una historia eclesiástica fuertemente impregnada de hagiográfica y de gran contenido espiritual con la finalidad primordial de aleccionar a los fieles, de ahí la importancia de la vida de los santos. De un tiempo a esta parte, las cosas han cambiado mucho. D. Antonio Domínguez Ortiz ya hizo varias llamadas de atención sobre las posibilidades de las fuentes eclesiásticas para otros temas que los meramente religiosos o eclesiales, llamadas de atención esparcidas por sus estudios andaluces de la Modernidad, particularmente los relacionados con Sevilla. Esas llamadas de atención fueron prontamente recogidas por Pedro Herrera Puga, que nos ofreció trabajos tan pioneros como interesantes, particularmente *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro. Aspectos de la vida sevillana en los siglos XVI y XVII*, Granada, 1971, cuya visión superaba ampliamente las dimensiones del estamento eclesiástico y ofrecía un sugestivo retrato de la sociedad coetánea.

La década de los años 1980 es la de la «irrupción» de los seglares en la historiografía eclesiástica. En aquellos años se realizó una concienzuda labor «revisionista» de crónicas y estudios, al tiempo que aparecían monografías y artículos en revistas de nuestra especialidad ofreciéndonos nuevos y prometedores horizontes. A partir de los años 1990, la investigación sobre historia de la Iglesia se haya firmemente asentada en nuestras universidades y la primera ponderación de sus progresos pudo hacerse en la III Reunión Científica (1994) de la entonces asociación y hoy Fundación Española de Historia Moderna, cuyos resultados fueron recogidos en el volumen E. Martínez Ruiz, y V. Suárez Grimón, editores, *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Las Palmas, 1995. Desde entonces no han cesado de aparecer estudios de muy diver-

sos enfoques y temáticas, reconstruyendo en unos casos la dimensión «terrenal y humana» del clero, como hizo, por ejemplo M^a L. Candau Chacón, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del siglo XVIII*, Sevilla, 1993, penetrando en otros casos en los entresijos de ciertos grupos clericales más o menos elitistas, como han hecho recientemente, entre otros, F. Negro del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid, 2006 y Karen Vilacoba Ramos, *Las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*, hoy en curso de publicación.

Pues bien, una muestra de las «posibilidades» que ofrece actualmente el estudio de la Iglesia en la Edad Moderna y de una sus más sugestivas y prometedoras tendencias –al menos en opinión de quien firma estas líneas– nos la ofrece Emilio Callado Estela, que en un plazo de tres años ha dado a la consideración de los estudiosos los dos libros que hoy nos ocupan.

El primero, *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, es una síntesis de su tesis doctoral y al hilo del gobierno diocesano (1612-1648) de este prelado, hermano del confesor de Felipe III, se recrean diversas dimensiones de la vida valenciana, empezando por la semblanza biográfica del personaje y su llegada al arzobispado levantino, donde debe enfrentarse de entrada con el intento de beatificación del P. Simó, un complejo y espinoso asunto que origina una auténtica convulsión socio-religiosa, heredada de la época del patriarca Rivera y que hizo intervenir al mismísimo Santo Oficio, beatificación a la que Aliaga se opuso frustrando los intentos de los partidarios de elevar a los altares al sacerdote beneficiado de la parroquia de San Andrés.

La actividad pastoral –que con los aspectos religiosos constituye la segunda parte del libro– se centra en las visitas pastorales y en las visitas *ad limina*. De las primeras el arzobispo realizó sólo una personalmente, la primera (1619-1620), a los siete años de su llegada, pese a que el concilio de Trento establecía que se celebraran cada año o cada dos si la sede era muy grande; las otras dos visitas (1632-1636 y 1643-1646, aproximadamente) el prelado las encomendó a sus colaboradores amparándose en la dispensa tridentina de legítimo impedimento, que basó en su avanzada edad y el compromiso con la Corona, de la que era colaborador y confidente. Las visitas *ad limina* fueron ocho (1617, 1622, 1630, 1633, 1635, 1637, 1643 y 1646) y debían realizarse cada cuatro años para informar al Sumo Pontífice del estado de la diócesis; ninguna de ellas fue realizada por Aliaga, que se hizo representar ante el Papa por un procurador. En ellas hay una buena información sobre las parroquias, beneficiados, conventos y miembros del clero femenino y masculino del arzobispado valenciano. Otra norma del concilio de Trento exigía la celebración de un sínodo anual en cada diócesis, pero bajo Aliaga sólo se celebró uno en 1631 y su objetivo fundamental fue implantar en Valencia el espíritu tridentino, convirtiéndose en la principal actividad pastoral bajo el gobierno del prelado. La controversia inmaculista dominó todas las demás cuestiones religiosas y en la que también se vio envuelto Aliaga, pues como dominico no podía inclinarse por el bando inmaculista, capitaneado por jesuitas y franciscanos y que se apunta el primer éxito con el breve de Gregorio XV de mayo

de 1622 que aunque no declaraba la inmaculada concepción de María, prohibía toda manifestación anti-inmaculista.

La tercera parte se refiere a lo que podemos denominar «relaciones internas» del clero. Como los demás cabildos y pese a que Trento favorecía a los obispos, el cabildo metropolitano valenciano no estaba dispuesto a renunciar a sus privilegios y libertades, por lo que el choque con el arzobispo se manifestó desde el primer momento por razones protocolarias (saludos hechos incorrectamente, formas de asistir a los oficios, convocatoria de asambleas en lugares no habituales, desacatos...) hasta estallar el conflicto en 1613-14, un conflicto que ni la intervención de Felipe III serenó, repercutiendo en la situación del arzobispo, que se había deteriorado por completo y que no mejoró por los rebotes posteriores de los enfrentamientos.

En cuanto a la Inquisición, la jurisdicción exclusiva del Santo Oficio y la resistencia que presentan los obispos a perder su autoridad en materia de fe generaron numerosas competencias, evidencia de una tensión latente que no disminuyó cuando Fray Luis de Aliaga fue nombrado Inquisidor General entre 1619 y 1621 y que acabó por manifestarse abiertamente en 1637, a raíz de unos desaires protocolarios de la Inquisición a los canónigos; al final, la muerte de Aliaga dejó inconcluso el asunto.

La cuarta parte, la más extensa del libro, aborda el complejo tema de los conflictos entre las dos jurisdicciones más importantes del Antiguo Régimen, la real y la eclesiástica, una cuestión que en la Valencia foral tiene especial significado, por cuanto el clero disfrutaba desde la Baja Edad Media de jurisdicción ordinaria en todas las materias temporales, en las que no podía participar ningún tribunal secular y si bien al rey no le interesaba intervenir en las cuestiones civiles, si deseaba controlar las penales para que los crímenes de los clérigos no quedaran impunes y el recurso de acogerse a sagrado no fuera salvaguardia para los criminales no eclesiásticos. Una trama compleja que empeoró sensiblemente cuando llegó a Valencia Aliaga, sin la habilidad necesaria para congeniar con acierto la defensa de los derechos y de la inmundicia eclesiástica con la lucha contra la delincuencia.

A todo ello hay que añadir las conflictivas relaciones protocolarias entre el arzobispo y los virreyes valencianos. Si ya fueron difíciles con el marqués de Caracena (1606-1615), peores lo serían con el marqués de Tavera (1619-1622), si bien el tono descendería con los sucesores de éste, pero bastaba una preeminencia no admitida, un dosel considerado impropio, un tratamiento considerado impropio y otras cuestiones por el estilo para que el conflicto se enrareciera hasta el extremo. En este «desencuentro» de la autoridad virreinal y arzobispal tiene especial importancia el papel que el clero jugaba en la protección de la delincuencia, sus contactos con los delinquentes y sus propios actos delictivos, algo que Tavera denuncia con reiteración presentando el comportamiento de los clérigos como uno de los principales obstáculos para conseguir la pacificación del reino, dificultando la posición del arzobispo como cabeza y protector de la iglesia valenciana y su personal. Ahora bien, nada de tan complejo problema impidió a Aliaga mantener una estrecha colaboración con la Corona, cuyos intereses favoreció en las Cortes de 1626 y 1645, instando al reino a colaborar en las empresas militares de la Monarquía. Pero la asignatura pendiente en

las décadas de los años 1630 y 1640 fue el bandolerismo, que los virreyes de esos años no fueron capaces de controlar, agravada la situación por las tensiones existentes en las oligarquías municipales y la cristalización de dos bandos acaudillados por Guillem Ramón de Anglesola y Juan Sabata, empeorando el caos ciudadano todavía más en 1647 al declararse una dura epidemia de peste, que sumen a Valencia en una de las peores crisis de su historia. Precisamente, cuando la epidemia remitía el arzobispo cayó enfermo y murió el 2 de enero de 1648, a los 80 años de edad.

Como hemos podido ver, al hilo de la biografía del arzobispo se desgranar una serie de aspectos sociales y jurisdiccionales, preferentemente, que dan idea de la profunda inserción de la Iglesia y sus miembros en el entorno social, mostrando unas perspectivas y matices difíciles de conseguir sino es con la riqueza y variedad que ofrecen algunas de las fuentes eclesiásticas, que afortunadamente ya empiezan a ser utilizadas con profusión, desbordándose los cauces por donde venía discurriendo hasta ahora la historia eclesiástica.

El otro libro de Callado Estela es, en cierto modo, un complemento y una «ilustración» del anterior, pues se ocupa de la relación entre inmunidad eclesiástica y delincuencia en el siglo XVII, analizando los casos más sobresalientes de esa relación en los mandatos de los diferentes arzobispos valencianos del Seiscientos. En sus páginas se comprueba la «importancia» que tenía el haber recibido las primeras órdenes eclesiásticas, ya que le permitían a su poseedor disfrutar del fuero eclesiástico y de exenciones fiscales, además de librarse de la justicia ordinaria, por eso muchos recibían tales órdenes sin tener la menor intención de alcanzar el orden sacerdotal, circunstancia que tendrá una directa y destacada repercusión en el orden público, pues los casos de clérigos delincuentes vienen a sumarse a los casos de forajidos que se acogen a sagrado para eludir la justicia real, planteándose numerosas competencias jurisdiccionales que en evitación de los casos extremos fue preciso regular, algo que venía ya desde atrás y que en el siglo XIV (1372), con la denominada Concordia de la reina Leonor, se introducía un nuevo sistema que resultaba más lesivo para la Iglesia, viéndose los casos por un representante de cada jurisdicción y si no había acuerdo en tres meses –cinco días a partir de 1562– intervendría el Canciller –oficial real y dignidad eclesiástica– para decidir como juez de competencias qué jurisdicción entendería en el caso. Fue el comienzo de una presión creciente de la Corona para aumentar su intervención sobre la jurisdicción eclesiástica en los duros tiempos del Seiscientos valenciano. El libro en cuestión nos ofrece un ramillete de casos muy ilustrativos de los problemas delictivos (forajidos retraídos, clérigos delincuentes, robos en sagrado, sacrilegios, etc.) en relación con la inmunidad eclesiástica y el papel jugado por los eclesiásticos valencianos.

En suma, estamos ante una meritoria muestra de por donde van discurriendo los nuevos estudios sobre historia eclesiástica, sobre una Iglesia que va adquiriendo cada vez más sus dimensiones «socio-institucionales», abandonando los viejos planteamientos de estudio prioritariamente –cuando no exclusivamente– «religioso-pastorales».

Enrique MARTÍNEZ RUIZ

HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo, coordinadores: *La Misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y permanencias*, CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 2005, 287 pp. ISBN 84-00-08368-7.

En estos años finiseculares se han organizado diversos Coloquios o Jornadas sobre la historia de la Compañía de Jesús, tanto en Europa como en Ibero-América. Para justipreciar la objetividad y riqueza de las informaciones aportadas no se puede olvidar la ingente labor previa de los bibliógrafos décimonónicos De Backer-Sommervogel y José Eugenio de Uriarte, y la pléyade de investigadores y editores, en primer lugar los de *Monumenta Historica S.I.* en sus series brasileña, mexicana y peruana, acompañados por otros independientes como Pastells, Bayle, Mateos, Burrus, Batllori, Vargas Ugarte, Zambrano y los que están felizmente en activo. La Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, como antes el Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria, la Provincia jesuítica de Andalucía con un Congreso sobre Evangelización y Justicia, la Universidad Católica del Perú, la de Córdoba del Tucumán o el 51º Congreso Internacional de Americanistas, en Santiago de Chile, habían ilustrado la «modernidad», las «misiones guaraníicas» y la «cultura y evangelización en las haciendas».

En el volumen que nos ocupa se alternan los temas generales: «espíritu misional» (Ruiz Jurado), «métodos ante la cultura del *otro*» (del Pino Díaz) y en la «periferia austral» (Moreno Jeria), «inculturación y progreso» (Sievernich); con otros más concretos o localizados: la «música» (Meier), la imposible «división de la provincia mexicana» dada la obligada centralización en la capital del virreinato (Hernández Palomo), las «misiones en la Orinoquia» (del Rey Fajardo) y en la Amazonía, desde Quito al Gran Pará (Downes) y la misión de los Mojos, en su doble aspecto de exploración civilizadora y evangelizadora (Medina Rojas). Como ejemplo concreto de este difícil equilibrio se transcriben dos Instrucciones del Provincial peruano Hernando de Cavero (1674-76).

Por un ligero descuido, en la p. 266, n.4 se han fundido en uno los nombres de dos misioneros, Antonius Sepp y Antonius Böhm; el relato de su viaje a América se publicó en 1696 (no en 1669).

José MARTÍNEZ ESCALERA

VILAR, Juan B.: *El Cardenal Luis Belluga*, ed. Comares (Biografías granadinas», 15) Granada 2005, pp. 100, ISBN: 84-8444-983-1.

Esta biografía, que apareció por primera vez en 2001 y se agotó rápidamente, se publica en su segunda edición con motivo del tercer centenario del inicio del pontificado de Luis Belluga (año 1705) como obispo de Cartagena en España. Apenas se di-

ferencia de su primera edición, si bien la introducción, la bibliografía y el índice onomástico-analítico han sido bastante actualizados, revisados y ampliados.

Vilar, Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Murcia, ilustra documentadamente la vida de Luis Belluga (Motril 1662-Roma 1743), el cual sirvió en cargos militares y eclesiásticos tanto al Rey de España como al Obispo de Roma. Y lo presenta en todas sus facetas: sacerdote, obispo, reformador, filántropo, político, cardenal. ...Es una biografía bastante exhaustiva que resalta las dotes de gobierno y el interés pastoral y reformador cuando estuvo al frente de la diócesis cartaginesa. También se acentúa la importante labor social que Belluga impulsó en la sociedad murciana.

En el plano de la política española del siglo XVIII, Belluga fue ferviente partidario de la causa de Felipe V en la Guerra de Sucesión. Pero cuando Luis Belluga, siendo ya cardenal y habiendo renunciado a la mitra de Cartagena, residía en Roma desde 1723, no tuvo inconveniente alguno en mantener buenas relaciones con españoles que habían emigrado a Roma sido partidarios del Archiduque Carlos en esa guerra. Con todos intentó mantener buenas relaciones e incluso, al margen de la cuestión dinástica, atraerlos cuando los intereses de España andaban en juego. Pero su mayor influencia la ejerció Belluga desde Roma sobre Felipe V, según muestra la correspondencia cruzada entre ambos.

La contribución del obispo Belluga desde Murcia a la victoria de las tropas borbónicas en la batalla de Almansa (25 de abril de 1707) fue decisiva, como también lo fue su participación en la abolición de dos fueros valencianos y aragoneses de acuerdo con la Nueva Planta ideada por Michel-Jean Amelot y los otros ministros y consejeros del rey, entre los cuales tuvo parte principal en este transcendental asunto el joven abogado murciano (natural de Hellín, entonces villa del reino de Murcia) Melchor de Macanaz, uno de los secretarios del Consejo de Castilla. En realidad se trataba de extender el orden constitucional castellano, tal como quedó tras las reformas centralizadoras de Orry y del propio Amelot según el modelo centralista francés, a todos los estados de la Monarquía española. Tal se hizo en lo que a Valencia y Aragón concierne en el célebre decreto de 27 de junio de 1707. El motivo de tan drástica reforma fue el castigo a la infidencia de ambos estados por haberse rebelado contra la candidatura dinástica de Felipe V, aunque Macanaz y los otros reformadores lo presentaran como acto de equidad y justicia solidaria. El profesor Vilar exclama «¡Qué no hubiera dado Olivares por vivir aquel momento!» (p. 71).

Y nosotros podemos preguntarnos: ¿Cómo reaccionarían Olivares y el propio Belluga si levantaran ahora la cabeza y vieran que la España de las Autonomías, nacida de la Constitución de 1978, supone desmontar el proceso centralizador impulsado por el decreto de Nueva Planta? En efecto, Aragón, Cataluña y Valencia han recuperado desde 1978 la capacidad de legislar y de autogobernarse dentro del marco constitucional español de acuerdo a criterios que no eran los de Felipe V. Mientras algunas de las obras sociales promovidas por Belluga aún siguen en funcionamiento en la Región de Murcia, en cambio su modelo de Estado español ya ha quedado obsoleto; incluso la Región de Murcia goza actualmente de un propio Estatuto de Autonomía.

Interesante, pues, esta excelente biografía sobre el cardenal Luis Belluga, portadora de no pocas novedades sobre su vida y sus actividades. Este estudio presenta, pues, de manera bien documentada y fundamentado en buenas nuevas y en una metodología a su vez innovadora, en sus perfiles reales a una de las figuras clave en la transición española del Barroco a la Ilustración.

Albert VICIANO VIVES
Universidad Católica «San Antonio» Murcia

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, coordinador: *Historia del cristianismo. III. El mundo moderno*, Editorial Trotta-Universidad de Granada, Madrid 2006, 911 pp. ISBN: 84-8164-799-3.

En el año 2003 comenzó a publicarse la Historia del cristianismo en cuatro volúmenes, obra coordinada por los profesores Manuel Sotomayor Muro y José Fernández Ubiña. El volumen III está dedicado al Mundo moderno, coordinado por el profesor Antonio Luis Cortés Peña, de la Universidad de Granada, bien conocido en el campo de la Historia de la Iglesia. Es suficiente recordar sus libros *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes* (Granada 1989) y *Religión y política durante el Antiguo Régimen* (Granada 2001). Ha sido coordinador de varias obras sobre historia religiosa. El libro que reseñamos se enmarca en el plan general de la obra, siguiendo la estructura prevista, esto es, capítulos con escasas notas, con una bibliografía selecta y un pequeño apéndice documental que resulta muy útil. Este volumen consta de diecinueve capítulos, escritos por otros tantos historiadores. La obra se enriquece con un cuadernillo fotográfico de 24 páginas en b/n, así como bibliografía general elaborada por el coordinador y un índice de nombres. A continuación exponemos los capítulos de la obra. La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad, (Antonio Luis Cortés Peña, pp. 17-50). Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI (Rafael M. Pérez García, pp. 51-90). Lutero y el luteranismo (Teófanos Egido López, pp. 91-146). Las reformas protestantes (Teófanos Egido López, pp. 147-186). Reforma y Contrarreforma católicas, (Ricardo García Cárcel, pp. 187-226). La Inquisición española: ¿descubrimiento o nueva creación? (Doris Moreno Martínez, pp. 227-276). El cristianismo y los inicios del capitalismo (Bernat Hernández, pp. 277-318). La edad del absolutismo confesional: las guerras de religión (José Javier Ruiz Ibáñez, pp. 319-366). Evolución de las relaciones Iglesia-Estado (Fernando Negro del Cerro, pp. 367-414). Religiosidad institucional y religiosidad popular, (Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, pp. 415-464). El estamento eclesiástico en la Europa moderna (Arturo Morgado García, pp. 465-508). Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas (Isabelle Poutrin, pp. 509-550). Las iglesias y las luchas doctrinales en el siglo XVII (Antonio Domínguez Ortiz, pp. 551-590). La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad (León Carlos Álvarez y Santaló, pp. 591-636). Leer para creer: religión y

cultura del libro en la Edad Moderna (Fernando Jesús Bouza Alvarez, pp. 637-680). Arte y cristianismo en la Edad Moderna (Juan Calatrava, pp. 681-738). Misión e institucionalización del cristianismo en América (José Luis Mora Mérida, pp. 739-784). Las iglesias orientales y las uniones parciales con Roma (siglos XVI-XVIII), (Manuel Sotomayor Muro, pp. 785-830). Cristianismo e Ilustración: los inicios de una nueva era (Antonio Domínguez Ortiz-Antonio Luis Cortés Peña, pp. 831-874). El volumen reclama insertar cronología, mapas y un índice temático y resaltar las obras de referencia básicas, para facilitar el estudio sistemático y la consulta.

Este volumen supone un gran esfuerzo de aproximación a una Historia del cristianismo escrita prácticamente en su mayoría por historiadores españoles. Es de agradecer el interés con que se han incorporado las nuevas corrientes historiográficas en el terreno de la historia de la Iglesia e historia religiosa. Se agradece asimismo la ecuanimidad y la moderación con que se mueven Teófanos Egido al criticar el modelo de la confesionalización, Bernat al analizar la usura en el campo protestante y católico, Doris Moreno sobre la Inquisición española, o Ricardo García Cárcel y Josep Palau al considerar que los conceptos de disciplinamiento y confesionalización han servido para introducir en España nuevas visiones revisionistas de la Inquisición. Se observa, como señala el coordinador en la Introducción, que los autores tienen formación e ideología diversas, y eso se trasluce en los textos. La obra resulta útil, pero no reúne todos los elementos necesarios para una Historia del cristianismo. Podríamos hablar más bien de «Estudios sobre el cristianismo en la edad moderna», pues no hay conexión entre los capítulos ni siguen un hilo conductor, de ahí las repeticiones y ciertas ausencias. En cierto modo es difícil superar esta dificultad, pues presupone que los historiadores han constituido un verdadero grupo de investigación.

Podemos mencionar el tomo VIII de la *Histoire du Christianisme*, (Desclée 1992) coordinado por Marc Venard, donde se distingue claramente entre el fenómeno confesional, el cristianismo en el mundo (incluyendo África y Asia) y la vida de los cristianos. La obra que reseñamos aglutina el resultado de diversas investigaciones de importancia en el campo de la inquisición, la religiosidad popular, las mujeres, la economía etc., especialmente en *Historial Cultural*, con citas de Burke, Chartier y Bouza. Una mirada a ciertos temas, como la acción reformadora de la jerarquía post-tridentina y una profundización en el campo espiritual, teológico y moral hubiera sido muy provechoso (como se ve, por ejemplo, en las obras de Mario Rosa, Maria Correia Fernandes, Anthony D. Wright, Agustino Borromeo o Adriano Prospero). En cierto modo siguen siendo útiles los diversos libros de Historia de la Teología, como los de Illanes-Saranyana (Madrid 1995), G. D'Onofrio (Piemme 1995), G. Occhipinti, (Roma 1996). Siguen realizándose esfuerzos para realizar una Historia del Cristianismo que satisfaga, como la reciente dirigida por G. Alberigo-G. Ruggieri-R. Rusconi (Utet, Torino 2006), en cinco volúmenes, dos de ellos constituyen un Diccionario del Cristianismo.

Enrique GARCÍA HERNÁN
Instituto de Historia, CSIC, Madrid

REVUELA GONZÁLEZ, Manuel: *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005, 284 pp., ISBN 84-8468-160-2

En abril de 1852, recién firmado el concordato, dos años antes de la Vicalvarada y del inicio del bienio progresista, *La Censura*, una publicación católica, incluía entre los enemigos de la religión católica a «los materialistas y positivistas, los indiferentistas, los protestantes disfrazados, los partidarios de la libertad de cultos» (216-217). El juicio de los obispos en sus informes a la Santa Sede sobre el proyecto constitucional, la base 2ª, revela la misma mentalidad. Hay una conjura contra la Iglesia, que protagonizan los que en aquella sociedad se consideraban liberales y progresistas. Frente a ellos, los católicos, a quienes sus adversarios llaman «liberticidas», y que se consideran el «partido de Dios», los soldados de la buena causa, los cruzados llamados «ad proelianda proelia Dei».

El libro de Revuelta nos adentra, a través de la vida de los católicos y de las actividades de la Iglesia en «una España política y socialmente dividida» (246-251). Ni las formas de vida, ni los problemas ni la estrategia fueron peculiares de los españoles. La única diferencia fue el recurso a la violencia, justificada en argumentos con los que se quisieron defender sus principios, de cuya legitimación no dudó ninguno de los grupos que la emplearon.

¿En qué clave se sitúan desafíos y respuestas? Todos los asuntos, los que es obligado tratar y que han sido tópicos, muestran el impacto de «la modernidad» en el mundo católico (13-14). Este reto permanece. Tiene dos vertientes: una cultural y otra social. La primera afecta a la pretensión de la Iglesia de sostener que sus principios, es decir, sus creencias y normas, están por encima de la historia. La segunda, que unas y otras salvaguardan la concordia y eso la exime de sufrir los efectos de los conflictos. Tenemos así las claves para entender el rechazo a la modernidad en todas sus manifestaciones, que marca la acción de Pío X frente al modernismo, el de la crítica histórica y el literario, y el de la a-confesionalidad o Inter-confesionalidad de la acción de los católicos en el terreno social y político.

El liberalismo español en sus inicios acepta la confesionalidad. Ese hecho no implica el reconocimiento de la libertad religiosa. Eso diferencia del catolicismo liberal a los liberales católicos. Son, pues, más regalistas que liberales. Son sobre todo regalistas(43). A más liberales, más apasionados por mantener la hegemonía del Estado sobre la sociedad. No podían aceptar la separación, porque sancionaría el predominio social de la Iglesia (164-169). Renunciar al concordato, dirán los republicanos franceses en los años ochenta, es perder la mejor herramienta para frenar el ascenso del poder social de la Iglesia, eso que se llamó el clericalismo.

Lo que estaba en litigio era la lucha por la supremacía. La Iglesia era la única capaz de disputársela. Primero con su patrimonio y su implantación territorial y social. Alessandro Manzini destaca en *I promessi sposi* (1842) que el convento capuchino donde está el P. Cristóbal dista una legua de una pequeña aldea, en donde se inicia el

relato. Esa presencia es tutelar frente al poder arbitrario, frente al hambre, frente a la enfermedad y frente a la claudicación del párroco.

La desamortización y la excomunión, medidas que atentan contra la libertad y contra la propiedad, parecen dos victorias, que emanan de esa posición regalista: la Corona es la responsable de la reforma de la Iglesia. Fueron dos victorias pasajeras. La Iglesia recuperó su derecho a poseer y la «implantación» se amplió desde las pequeñas poblaciones hasta las ciudades donde se establecieron y a donde se desplazaron las congregaciones de hermanas. Esa nueva visibilidad de la Iglesia va a permitir la «restauración» de los religiosos

En las Cortes de Cádiz se comenzó a pedir que la Iglesia retornara a su origen, que fuera más espiritual, más pobre y más tolerante. Querían los diputados un clero que actualizara la experiencia del clero regular, observante, ilustrado, cercano al pueblo y respetado por él. Revuelta considera útiles y convenientes las propuestas, inspiradas desde esta posición. Había en las censuras a las instituciones y prácticas, pese a algunos excesos, «grandes verdades» (30). Estaba apuntando un tipo de cristiano ortodoxo, que no es aceptado como católico ortodoxo. Anular o desconocer esa diferencia puede llevar a no considerar cristianos a quienes no son católicos. Mucho importa esto porque el catolicismo español era ya plural a comienzos de siglo y lo fue cada vez más (245). Más plural no significa dividido, porque beligerantes sólo era un grupo, el que afirmó esos años: yo contra todos.

La revolución, que inicia el sexenio democrático, aprobada su constitución en 1869, manifestó mejor que en otras ocasiones cómo se movilizaron los católicos en defensa de sus creencias. Los partidarios de las reformas tuvieron que justificarlas apelando a un cristianismo más fiel a su primera tradición. La escasa significación social de las Cortes les quitó legitimidad. Pensaron los constituyentes que el poseer el poder los convertía en irresistibles dueños de la sociedad. Se forja así una conducta: mejorar la sociedad yendo en su contra, mejorar la Iglesia contrariándola (20). No aceptaron que la libertad, que el ser liberal, exigía renunciar a derechos convertido ya en abusos (54-55)

Si los principios eran liberales, los aplicaron gentes que eran de «sangre jacobina»: la revolución tiene razón y no debe ceder ante quienes se resisten a ella. Esta violencia defiende la libertad... Los que a ella se oponen, son «liberticidas». En esa presión violenta se justificaron quienes no creyeron poder esperar a recibir el poder por los cauces legales y optaron por conquistarlo por la violencia. Frente a la legalidad ilegítima, la insurrección legítima. Se llamó eso luchar por la buena causa. En la memoria, las cruzadas. Los abusos generan una violencia, de la que cada parte imputa a su contraria (31-33).

Se malogró de ese modo, la paz civil, deseaba por quienes firmaron el Concordato en 1851. En él se fijaba el espacio público de la religión en España.

En los años sesenta avanza la unidad italiana que culmina en septiembre de 1870 terminando con el poder temporal del Papa. Se celebran grandes peregrinaciones a Roma. Se publican el *Syllabus* y la *Quanta Cura*. Se convoca el Concilio y se celebra

su primera sesión. Cae en Sedan Napoleón III y se produce un cambio de régimen en Francia. Se inicia con Bismarck el *Kulturkampf*. Se expulsa de España a Isabel II. Hay una polarización entre el católico cristiano, el viejo católico, y el neocatólico, el ultramontano. Fracasa entonces la conciliación: Dios con la libertad, la Iglesia con la sociedad moderna, la soberanía social de Jesucristo y las libertades... Durante años, la polémica forjó una imagen de los católicos entre los liberales y de éstos entre aquellos.

Lo que Revuelta llama «hondo sentido católico» del pueblo tuvo su oportunidad a partir de 1875. La aprovechó. Lo confirman la derrota del carlismo, el uso que de las prerrogativas del Estado hizo Cánovas, siempre en sentido liberal, la aceptación de los poderes constituidos, en el programa trazado por la Santa Sede a partir de 1885 y sancionado públicamente por León XIII en los años noventa. Se dieron esos pasos aun con el lastre de una «Iglesia desfasada, pero no relajada».

Se mantuvo la unión Iglesia-Estado. No fue posible otra cosa. Hubo un equilibrio, no siempre ética y jurídicamente equitativo, entre el regalismo y la libertad (24-25). Revuelta señala dos datos. Uno, los católicos creyeron un agravio que se reconociera libertad a las otras confesiones, limitando la de la Iglesia. Dos, apostaron por aprovechar la libertad. En España, hicieron posible las congregaciones una presencia eficaz en la sociedad. Fue además una presencia adecuada, porque situó a los católicos entre los desfavorecidos, también en la enseñanza. Sucedió esto fuera del marco del concordato. Fue un innecesario error el debate que tuvo lugar en el cambio de siglo, lo que se llamó la cuestión religiosa. Casi todas las congregaciones femeninas surgieron en España a partir de los años setenta, después de la revolución del sesenta y ocho, que fue «un gran despertador» para la Iglesia (27-30 y 59-60). Crecieron sobre todo a partir de la Ley de Asociaciones de junio de 1887 (104-5).

Siguieron las congregaciones cumpliendo las funciones de asistencia a los necesitados y de instrucción, que antes hacían conventos, cofradías y otras instituciones del Antiguo Régimen. Lo hacían ahora desde la libertad, desde la sociedad, en el marco de las instituciones políticas constitucionales. El resultado fue que los gobiernos, al percibir que aumentaba el peso social de la Iglesia, decidieron entablar la batalla por la hegemonía social (109). Fue todavía esos años una lucha más equilibrada. Luego fue el creciendo el Estado. Usado como beligerante por políticos que evolucionaron de liberales a demócratas y a socialistas de Estado, como le sucedió a Canalejas, actuaron los gobiernos de este signo en la llamada cuestión religiosa con un poder que Azaña consideró en 1902, cuando era liberal.

Se desencadenó entonces la lucha por la escuela. «Discutida y afianzada» fue la acción escolar de la Iglesia en ella. El debate —hecho en la «palestra de la prensa» (254)— no puede ocultar que en el cambio de siglo crece espectacularmente la aportación de los católicos a la mejora de la enseñanza. Ningún liberal consecuente puede creer malo que en este punto hubiera alternativas y proyectos concurrentes, competitivos. Galdós primero, y luego Canalejas y otros prohombres del sector democrático del partido liberal, exageraron diciendo que en España había «dos juventudes». La escuela «republicana»

en Francia apeló a eso para ocultar su «política escolar». Siguiendo la huella de Napoleón el sistema escolar debía estar controlado por el Estado, pues era la forma de integrar a la nación sometiéndola y eso lo llamaban «unidad».

Urge leer las páginas que dedica Revuelta a la acción educativa escolar de la Iglesia (253-264). Los datos que aporta implican una revisión de los tópicos. Uno de ellos el de la reconstrucción de unas nuevas manos muertas que habrían hecho necesaria una nueva «desamortización». Las congregaciones de enseñanza —«los nuevos institutos»— nada tienen que ver con lo suprimido antes. De los institutos regulares sobrevivieron tres de clérigos, escolapios, paules y oratoriano, dos laicales, los hospitalarios de San Juan de Dios y los hermanos de las escuelas cristianas, y las hijas de la caridad. Las alarmas y temores de quienes veían en este hecho sólo un peligro revelan su temor a la libertad (258-262). Hubo, pues, más novedad que restauración (65)

Junto a la cuestión religiosa con la enseñanza, la dotación de culto y clero y la capacidad de la Iglesia para poseer y administrar sus bienes, fue la confesionalidad el otro gran asunto negociado con la Santa Sede en 1851. Ni fue un privilegio y ni sirvió de garantía. La confesionalidad fue, ya desde Cádiz, una conveniencia. Prolongaba un sistema que dejaba manos libres al poder político para maniatar a la Iglesia. El P. Vélez denunció en 1818 la mentira que encerraba esa protección (41-44). Muchas veces los católicos fueron humillados por un Estado que decía protegerlos. Otras, perdieron la suya en manos de quienes decían actuar en nombre de la libertad.

Por eso la confesionalidad ha sido siempre conflictiva. Lo fue para quienes creyeron que atentaba a la libertad de conciencia y juzgaron poco justo lo pactado en el Concordato (49 y 51). Lo fue para quienes deseaban que la Iglesia pudiera funcionar sin injerencias. En 1907, el cardenal Sancha abogó por una separación amistosa. La misma solución que reitera Revuelta (37 y 69-70). La separación hostil fracasó durante la I República (62). Fracasó también en la II República, que no contó con la movilización de los católicos. Se movilizaron y llevaron al vuelco político de noviembre de 1933, a los dos años de aprobarse la constitución.

En 1865 Roque Barcia trazó el perfil de una Iglesia «cristiana», «religiosa», grande en «un mundo nuevo». El clero volvería a ejercer su «ministerio de caridad», vacunado contra el veneno de «la codicia y de los honores». Un clero que no gobierne, pero ejerza sus «funciones sagradas», «asista al pobre, visite al preso, consuele al huérfano y a la viuda, conforte al débil... ¡Clero evangélico, no político!». Decir clero entonces era decir Iglesia.

Sonaban con otro clero también aquellos ortodoxos que preferían la libertad a la protección, no temían la separación de la Iglesia y el Estado. Eran pocos y elegían un camino que necesitaba tiempo. En el último tercio del siglo XIX la situación va cambiando lentamente. Quizás se explique así la percepción contradictoria que hay sobre el clero de la Restauración. León XIII le exhortó a «ir al pueblo». Sus adversarios dirán que el clero desborda su terreno. Lo acusarán de ser demasiado activo (100-111).

En esta realidad se enmarca el conflicto clericalismo-anticlericalismo. Clero designa no a una clase, sino unas ideas, unas instituciones y una influencia social y política. El anticlericalismo procede de la revolución, con su programa de reformas religiosas, y de la secularización que postula un retroceso de la presencia institucional de la religión en la sociedad (202-203). En esa confrontación, en su inicio (1820) y en su final (1936?), hubo violencia. Los rasgos de este clero viejo y joven en el siglo XIX, la suerte de los exclaustros y la aparición de las congregaciones religiosas, segunda parte de la obra, casi un centenar de páginas, reconstruyen la vida interna de la Iglesia, su proyección, sus relaciones con la sociedad y la respuesta del poder político. El libro se cierra con tres trabajos más breves y de gran valor.

Una obra una brillante, extensa en información, donde el lector no se pierde, porque el autor le proporciona la síntesis de lo que es importante. Sólo dos observaciones. El mundo obrero no es el movimiento obrero y este tiene varias versiones (245-246). Hay una inclinación a identificar la Institución Libre de Enseñanza con la Junta de Ampliación de Estudios a la hora de hablar de su influencia social. El valor ejemplar de su vida y de obra quiso Francisco Giner de los Ríos que no se identificara con ningún club de intereses o grupo de presión (227).

A aquellas gentes de aquella Iglesia en aquel tiempo les faltó ambición. Sin duda. Quizás pensaron ingenuamente que bastaba con aliviar el sufrimiento, mejorar la existencia vida de quienes vivían en condiciones indignas del hombre, extender «los beneficios de la educación» a la clase obrera. Hace años podían decirse aún que carecían de un análisis científico de las causas de los males sociales y no hallaron los remedios eficaces. Posiblemente fuera verdad entonces. El tiempo ha dicho que quienes transitaron por otra vía quedaron bloqueados por años de opresión política, de miseria económica y de indignidad moral. Ese hecho no lo pueden ocultar siglos de silencio. ¿Se ha inventado algo más eficaz para ayudar «a los de fuera» que la hospitalidad, la ayuda desprendida y leal y la instrucción? ¿Necesita algo más la gente marcada por la pobreza para que por sí mismo puedan salir de ella?

La Iglesia debe hacerse visible sin fausto, sin ruido, sin poder, como servidora. Si no lo hace así, por propia voluntad, debe recibir con gozo los acontecimientos que en tal estado la colocan. Sea de una manera o de otra, su destino debe ser aparecer humilde para poder irradiar la gloria de la fe. Sólo estando abajo, su luz asciende y a todos alumbraba, porque en ella hay vida, consuelo y entrañable compasión. Eso deseaba Antonio Aguayo para el Papa en 1865. La multitud de cristianos, casi todos católicos, ha realizado lo que fue la pasión de este heterodoxo (188-189). Fue posible gracias a sus iniciativas y opciones.

Este libro da luz sobre una realidad conflictiva y profunda. Como en sus trabajos anteriores, Manuel Revuelta nos ayuda a entender, de forma crítica y con claves sólidas, aspectos fundamentales de la vida de la Iglesia y de la sociedad en España.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo. IV*. Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones 2005, 134 pp.

Como en los tres «Estudios» que le han precedido, el presente libro reúne varios trabajos «sobre el catolicismo español contemporáneo», en los que el profesor Cuenca nos muestra las pautas historiográficas a que nos tiene acostumbrados: planteamiento de temas poco estudiados, selección de las novedades bibliográficas, uso de citas textuales largas y oportunas, comparaciones con historias paralelas de otros países, y sugerencia de soluciones nuevas a las cuestiones históricas. El autor suele escribir historia para los iniciados, en forma de disertaciones, que suscitan interrogantes e invitan a la reflexión.

Da por supuesto que el lector conoce los prolegómenos de los temas que, más que explicar, esboza, sugiere o cuestiona. Es un ejercicio de historia histórica interpelante, que abre horizontes y excita el deseo de encontrar más luz entre la bruma. A pesar de estos rasgos comunes, las características de cada uno de los cinco estudios son diferentes.

El primero tiene, como dice su autor, «una orientación manualística y escolar», pues es una síntesis apretada, sin notas a pie de página. Se titula «Contrarrevolución, nacionalismo y cristianismo en Europa y América». Es un esbozo en el que se plantea el enfrentamiento de la Iglesia con los principios del mundo contemporáneo iniciados con la revolución francesa. El recorrido sirve de introducción o marco general a los problemas que se plantean con mayor concreción en los tres capítulos siguientes, que se centran en la Iglesia española durante la época isabelina.

El capítulo 2º se centra en la discusión sobre la religión en las Cortes del bienio progresista: «Vestigios de la Inquisición: tolerancia e intolerancia en las Constituyentes de 1854». El autor resalta la importancia y elevación de aquel debate, en el que se impuso la tolerancia como paso hacia la libertad religiosa que había de triunfar años después en la revolución del 68. Se impuso el criterio de los progresistas y demócratas frente a los moderados y carlistas, con argumentos que habían de reaparecer en las Cortes de 1869. Los argumentos a favor de la tolerancia utilizaron las pinturas negativas de la Inquisición, que pasarían a la literatura política posterior, mientras las razones en defensa de la unidad católica se formularon también en sus líneas permanentes. Aparte de las intervenciones de los diputados más brillantes, el autor hace notar la movilización política y social que aquel debate produjo en la calle. Las elites católicas y los obispos activaron la opinión pública de las masas, de manera que el autor llega a considerar el debate de 1855 (confesionalidad o laicismo) como «el primer pronunciamiento colectivo de la Iglesia española –docente y discente– cara al pensamiento y la cultura modernos», lo que venía a significar «la partida de nacimiento del catolicismo español contemporáneo» (p. 56).

Situar el punto de arranque del catolicismo español contemporáneo en una fecha tan tardía podría aceptarse si se tiene en cuenta que el Concordato de 1851 había trasladado a una palestra nueva el ya viejo conflicto entre la Iglesia y el Estado liberal. A partir de

1851 comienza una segunda fase o período del catolicismo español contemporáneo, pues, como aparece claramente en la discusión de 1855, no se discute ya sobre la acomodación de las estructuras externas de la Iglesia al Estado liberal, sino sobre las relaciones entre la religión y la libertad, entre la unidad católica excluyente y la tolerancia que conduce a la libertad religiosa, un conflicto que había de durar más de un siglo.

El capítulo 4º se titula «El catolicismo español en el reinado de Isabel II: una panorámica». El autor llama «intento pretencioso» al esbozo que nos ofrece en un cuadro tan amplio. Sin embargo, siempre resultan interesantes sus interpretaciones sobre la problemática religiosa en los años centrales del XIX, poco estudiados, a pesar de que constituyen la matriz de las múltiples iniciativas renovadoras del catolicismo español. El problema subyacente es, una vez más, la confrontación entre la Iglesia y el mundo moderno. La Iglesia medrosa, despojada por la revolución, parecía recobrar su puesto en la España constitucional tras el Concordato, en un ambiente en el que había que mantener un equilibrio difícil entre tradición y modernidad, bajo un liberalismo todavía muy regalista. Las posibilidades de cierto entendimiento con el catolicismo liberal se quebraron en la mitad del siglo. Entre los obstáculos para una actitud aperturista de la Iglesia señala el autor el bloqueo de Pío IX al catolicismo liberal, las dificultades para la ejecución de la reorganización eclesiástica pactada en el Concordato, el anticlericalismo de la política progresista, y la prevención y victimismo de las nuevas congregaciones religiosas, entre las que destaca, por su influencia, las nuevas congregaciones femeninas y la Compañía de Jesús. Suprimida por los liberales en 1835 apoyada por Don Carlos en su territorio, la Orden de San Ignacio reaparece a partir de 1852, con una influencia importante sobre todo en la enseñanza. Entre otros elementos eclesiásticos se menciona también la importancia de los sacerdotes en «el siglo de los curas», la figura de los exclaustros (sobre los que Pedro Riquelme ha escrito importantes estudios), y la eclosión de iniciativas misionales, pastorales y sociales, entre las que se destacaron los catalanes como Claret y la diócesis de Vie. El artículo acaba con una conclusión un tanto confusa y trastocada sobre la Compañía de Jesús, escorada al integrista, cuya influencia social en el mundo católico será decisiva en sus actitudes frente a la modernidad (p. 80).

El capítulo 5º, «Catolicismo y opinión pública a mediados del siglo XIX» es, a nuestro juicio, el mejor trabajado del libro, pese a ser calificado por el autor como «renglones apresurados y provisionales». El tema de la formación de la opinión pública, planteado ya en el capítulo 3º, se retoma aquí con menciones concretas a hechos y personas, y con referencias actualizadas a la bibliografía más reciente. En la configuración de la opinión se resaltan dos cosas estrechamente vinculadas: el concurso de los seculares en la movilización y propaganda del catolicismo, y el uso de la prensa, instrumento imprescindible para la creación de la opinión pública y para la evangelización de las masas. En las tres décadas que preceden a la revolución del 68 se publicaron multitud de periódicos, revistas, libros, folletos y publicaciones católicas de todo tipo, en las que escribieron animosos escritores, periodistas y propagandistas. El autor sitúa estas publicaciones y autores en sus tiempos y espacios peculiares, y enjuicia el significado de los más importantes. Acaso, a medida que avanzaban los años, la calidad cedía a la cantidad; pero en todo

caso queda claro que la Iglesia española de los años centrales del XIX «forjó el utillaje informativo necesario para estar presente en los duros combates ideológicos de la época, al tiempo que con sus herramientas lograba abrir un ancho cauce para el propio apostolado de sus seguidores» (p. 106).

El último capítulo traslada el escenario al siglo XX, en un apunte sobre «Pío XI y el episcopado español», en el que se vislumbra lo mucho que queda por estudiar sobre el pontificado de este Papa, que no pareció simpatizar demasiado ni con Alfonso XIII, ni con Primo de Rivera; que intentó mantener una neutralidad imposible con una República que respondió con una política de separación hostil e injusta. Aunque la persecución religiosa obligó al Papa a apoyar la «cruzada», no se plegó del todo a la política de Franco, que hubiera deseado apoyos más explícitos del Vaticano.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ

PEGO PUIGBÓ, Armando: *Modernidad y Pedagogía en Pedro Poveda. La experiencia de Covadonga*, Universidad Pontificia de Salamanca, colección Cátedra Pedro Poveda vol. 4, Salamanca 2006, 326 págs. ISBN 84-7299-709-X

La obra objeto de esta reseña se propone el estudio de la vida, el pensamiento y la acción de San Pedro Poveda (1874-1936) durante la época en que vivió en Covadonga, de 1906 a 1913. Fueron éstos, años fundamentales en la vida del protagonista (sacerdote, humanista y pedagogo) y de gran trascendencia para la política educativa española del siglo XX.

A lo largo de estas líneas me interesa principalmente clarificar lo que es y lo que no es la obra, cuál es el objetivo que se propone el autor, con qué medios lo lleva a cabo y el nivel de satisfacción con que el lector percibe que se han cumplido los objetivos.

La obra es, a mi juicio, un trabajo riguroso de investigación, realizado con métodos filológicos (no hay que olvidar que el autor es filólogo de profesión) e iluminado por análisis del contexto sociocultural y político. No es ésta una obra hagiográfica que alabe y glorifique al personaje sin una justificación razonada; el autor ha desechado voluntariamente este género y ha optado por permitir que sean los textos los que hablen por sí mismos y que sea el lector quien pueda calibrar la grandeza del protagonista.

Armando Pego estudia a Poveda a través de su obra, tanto pedagógica como literaria y ascética, escrita en ese periodo, y emplea también sus testimonios autobiográficos y epistolares. Ha utilizado los textos publicados de Pedro Poveda en sus primeras ediciones, ha realizado una minuciosa labor de archivo sobre manuscritos originales no publicados y ha consultado también, en la última etapa de su investigación, el primer volumen de la edición crítica de los escritos de Pedro Poveda, re-

cientemente publicado. Ese uso de las fuentes directas lo completa con un trabajo hermenéutico, también científico, que le lleva a fundamentar razonablemente las hipótesis que propone. Para el análisis contextual aplica los más recientes métodos historiográficos. El autor conoce, valora y tiene en cuenta el estado de la cuestión que la abundante bibliografía sobre el tema dejó establecido, pero, después de una lectura crítica de la misma, desarrolla sus propias conclusiones.

El objetivo de la obra, según declara Armando Pego, consiste en analizar la evolución personal e intelectual de Pedro Poveda durante los años objeto de estudio y su propio modo de comprender su compromiso público con la sociedad de su tiempo. Es consciente el autor de que la suya es una tarea difícil pues, en el periodo elegido de la vida de Pedro Poveda, éste vivió un momento de especial densidad, una, en palabras del autor, «experiencia fundante» que se resolvió en una nueva manera de entender la misión evangelizadora de la Iglesia a través de la educación y la cultura con categorías ya propias de la modernidad. En la obra se utiliza la noción de «umbral» como término poético explicativo aplicable, tanto a la crisis personal que sufre Poveda en estos años, como al desarrollo de su incorporación a la modernidad. En ambos acontecimientos se produce un cambio de lugar existencial, un paso que le permite acceder a una situación nueva.

A lo largo de los diferentes capítulos del libro, el autor persigue ilustrar este tránsito y lo va consiguiendo mediante la aportación de datos que explican el punto de partida, el punto de llegada y las diferentes fases del recorrido. En el estudio pormenorizado de los escritos povedanos, en la narración de los encuentros y desencuentros con Manjón, en las relaciones que Poveda establece con la Institución Libre de Enseñanza y, finalmente, en el análisis del carisma teresiano, que dará como fruto el nacimiento de la Institución Teresiana, se va percibiendo con nitidez la evolución personal de Poveda y el diseño de los elementos fundamentales de su propuesta. En todos estos desarrollos Armando Pego deja hablar a Poveda y a sus contemporáneos a través de sus propios textos y los interpreta con finos análisis.

A la luz del amplio marco contextual, a que antes aludí, el autor puede desarrollar fundadamente la idea sobre la que gira su interpretación de este periodo de la vida de Pedro Poveda: su aportación pedagógica no puede explicarse ya desde los presupuestos del regeneracionismo social; Poveda, con la publicación de su Ensayo de proyectos pedagógicos, texto cumbre de la época de Covadonga, evidencia que se ha situado en los umbrales de la modernidad española a la que hace una aportación renovadora. Escritos y acciones posteriores seguirán ahondando en este camino de renovación e irán desarrollando nuevos matices que culminarán en la fundación de la Institución Teresiana.

El hecho de contextualizar clara y ampliamente la respuesta que Pedro Poveda da a las demandas de su tiempo, permite que el lector obtenga claves para comprender su originalidad y su oportunidad. Hay que tener en cuenta que, en el momento del acceso de España a la modernidad, el problema de la educación se había convertido en un asunto prioritario que vertebraba el discurso político de la época. Era también un momento en el que el proceso de estatalización de la enseñanza y la progresiva secu-

larización de la sociedad habían provocado posturas de enfrentamiento en las relaciones entre la Iglesia y el Estado; en el centro de este debate alentaba la idea, gestada en la Ilustración y vivida en España con especiales características, de que ciencia, razón y progreso eran incompatibles con la fe cristiana y, más en concreto, con el valor simbólico y el poder efectivo que poseía la Iglesia Católica en la sociedad española.

El talante liberal de Pedro Poveda, su modo de «pensar sintético» (usando la atinada terminología de Armando Pego) le permitía aunar visiones aparentemente irreconciliables y le hacía entender el proceso secularizador que vivía la sociedad española no como una amenaza, sino como un reto para hallar nuevos modos de llevar la inspiración cristiana al lugar donde se gestaban las propuestas educativas.

La alternativa que Pedro Poveda presentaba pretendía resolver los obstáculos desde los planteamientos mismos de la modernidad. No trató de oponerse a la estatalización de la enseñanza, sino que diseñó en sus proyectos una acción conjunta de las fuerzas católicas (la Institución Católica de Enseñanza) cuya finalidad consistía en formar sólidamente y con los mejores métodos pedagógicos al profesorado que ocuparía los puestos de la enseñanza estatal. No dialogó teóricamente sobre la compatibilidad entre la fe y la ciencia, sino que ofreció instituciones –las Academias– en cuyo diseño y programa se ofrecía un modelo teórico de diálogo entre una y otra realidad, y un modelo práctico hecho vida en las personas allí formadas que asumían el reto de inspirar cristianamente las estructuras estatales con el referente de los primeros cristianos. No aceptó la visión tradicional de una mujer sin protagonismo en la vida pública, sino que entendió el incipiente feminismo que en esos momentos afloraba en la sociedad española y lo hizo avanzar al fundar la Institución Teresiana en la que, en palabras del autor, «la mujer aparece como sujeto pedagógico y profético, inauguradora de una modalidad novedosa de compromiso laical, casi inexistente en la Iglesia de su época».

En síntesis, la obra que hoy se publica pone de relieve cómo los textos y acciones de Pedro Poveda, fueron válidos para abrir nuevos caminos a la fe en una sociedad en los comienzos de un proceso secularizador. La contextualización de los textos que en ella se hace y su reinterpretación ayudan a resaltar cómo la virtualidad de los mismos puede superar el «umbral» del tiempo y del espacio, e iluminar a mujeres y hombres de diferentes épocas y sociedades.

Al principio de estas páginas calificué la obra de Armando Pego como un riguroso trabajo de investigación. Su autor dice modestamente que no se trata de una investigación exhaustiva, sino de «un ensayo académico riguroso». A mi juicio, estamos ante una obra de investigación que ha realizado una considerable aportación al desarrollo del conocimiento de la persona y obra de Pedro Poveda, y que ha sido escrita con la fluidez y precisión de un ensayo literario.

Ciriaca MORANO

MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo: *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Editorial Dilex, S.L., Madrid 200, 495 pp. ISBN: 84-88910-66-5.

Cuando parece sometida a prueba la transición, la apertura de los fondos documentales del Ministerio de Asuntos Exteriores sitúa las relaciones de la Iglesia –Santa Sede, Conferencia Episcopal– con el franquismo en una perspectiva menos conflictiva. Hubo más negociación que enfrentamiento entre los interlocutores. Esto no excluye las interferencias que se agudizaron durante dos años, desde el otoño de 1973 hasta las jornadas dramáticas de septiembre-noviembre de 1975 (319-320). La extrema derecha acusó a la Iglesia de ser deshonesto hacia sus bienhechores o desleal hacia quien la había protegido. La extrema izquierda la denunció por haber sido cómplice de la dictadura y querer ahora borrar eso (311-312 y 340-341).

Entre los interlocutores, la Conferencia Episcopal, bajo la dirección del cardenal Tarancón, frenó el ritmo de la negociación. Este aspecto es una de las ideas que emergen de esta investigación. ¿Motivos? ¿El deseo de acabar con la confesionalidad del Estado? ¿El deseo del cardenal de ser tenido en cuenta? (405). A las dos preguntas responde sí el autor. ¿Estaba Pablo VI en la misma posición que Pío XII? ¿Buscaba asegurarse sus privilegios pagando con su silencio? (470). La respuesta es sí. La explicación, según Martín de Santa Olalla, el giro doctrinal e institucional que se produjo en el Vaticano II (475). Se parte de lo que en sus documentos se dice sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado (18, 23-24). Según éstos, una dictadura es incompatible con los postulados del Evangelio (477). Esta tajante conclusión tiene un valor mayor, si se tiene en cuenta que surge básicamente de la consulta de los fondos documentales del Estado (483).

La posición de la Iglesia y la respuesta de los católicos son asunto complejo en la historia política de España. Eso explica el uso de tópicos, de los que la historiografía no queda inmune. Ha sucedido así en la historiografía del franquismo. Su legitimación, que se imputa a la Iglesia, ¿es una decisión de los católicos o tiene más que ver con el uso que de ella hicieron los vencedores? Soto Carmona alerta en el prólogo que debe mantenerse el sentido crítico.

Estamos ante un trabajo sólido por los datos en los que se basa y por la lógica con la se organiza. En primer término, «el incumpliendo del concordato» y la demanda de que se modificara para poder regular equitativamente las relaciones entre las dos partes. Había ya un conflicto entre la política de orden público y los frenos que encontraba el gobierno en la existencia de dos privilegios concordatarios: el fuero eclesiástico y la inviolabilidad de los templos. Necesitando de la autorización del obispo, su nombramiento va a ser decisivo en la negociación con la Santa Sede. Hubo estos años una amplia remodelación en el gobierno de las diócesis. Eso afectó también a la composición de la Conferencia Episcopal. Quebró el supuesto de la colaboración obispos-gobierno en estas dos materias. Urgía la necesidad de recuperar la libertad frente a «la confusión nefasta con el poder», según García Escudero (476). Una lealtad, mayor que la meramente contractual entre las dos potestades, empujó a los católicos primero, y luego al

clero, a sentirse exentos respecto a lo convenido entre la Santa Sede y el gobierno y a condicionar un nuevo pacto. ¿Un nuevo concordato? ¿Una separación fundada sobre unos derechos y deberes mutuos, que en nada se apartara de las los que amparan a todos y a todos obligan en un «Estado de derecho? Ese era el dilema.

El documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, publicado el 29 de junio de 1966, asentaba que los principios de la Iglesia sobre el orden temporal no descalificaban al franquismo. Dejaba vía libre a quienes estaban fraguando «La Ley Orgánica del Estado». El documento decía que «las correcciones y desarrollos», las líneas a seguir, debían fijarlos quienes gobernaban. Dependían de su prudencia y de su buen saber.

Se abría una crisis dentro de la Iglesia, que afectó á los movimientos de la Acción Católica, a los seglares y a los sacerdotes comprometidos en ellos. Se fijaba en este escrito límite y espacio a lo que entonces tenía gran peso en la proyección social de la Iglesia. Su sistema de formación y su organización prepararon esos años en España, y también en otros muchos países católicos, líderes sociales y políticos. Pérez Díaz ha reconocido a la Acción Católica ese papel en los años setenta. El Vaticano II dio a los seglares su derecho a la palabra y a la iniciativa en el terreno social y político. El debate sobre este punto será entrará en la negociación para revisar el Concordato de 1953. Sin las libertades, jurídicamente protegidas, no cabe que los individuos y los grupos ejerzan su derecho a participar en la vida pública (30-38).

El origen de la crisis de la Acción Católica recibe impulso de Pablo VI, como informaron los obispos de la Comisión de Apostolado Seglar, recibido por él en audiencia. Esto explicaría también los pasos dados y los retrocesos en la negociación. Martín de Santa Olalla lo intuye, citando un discurso del Papa, recogido en dos de los documentos de la Conferencia Episcopal sobre apostolado seglar (94). De esa crisis se hizo eco el Papa en su entrevista con el embajador Garriges en junio de 1968, recientes aún los sucesos de mayo en Francia (138-140). ¿Cómo sostiene en diciembre el embajador que en el Vaticano no confiaban en la Conferencia Episcopal? (215). Tarancón reconoció ante el cardenal Villot, en abril de 1971, la ambigüedad que creaba a la Acción Católica la falta de libertades en España (238).

La crisis dentro de la Iglesia se prolonga en la Asamblea Conjunta. Lo proyectado con ella terminó transformándose, con el documento de la Congregación del Clero, «en una gran batalla contra el Concilio». Atacando lo que en ella se aprobó y el proceso vivido por el clero en su preparación y en su realización, llegaban los documentos del Vaticano II, en los se apoyaban los de el asamblea (107-108).

La libertad religiosa se convirtió en una opción clave. Valía más que la unidad religiosa. Era una fractura del ideal que inspiró la relación de la Iglesia con el franquismo. La paz desde la libertad y desde la reconciliación exigía revisar lo que se forjó durante la guerra civil. Ese nuevo camino suponía superar una actitud mental secular, la que creyó que la libertad religiosa era criatura del racionalismo y engendraba la indiferencia religiosa. El acatólico y el católico heterodoxo no eran ya enemigos de la Iglesia ni un traidor a su nación. Este cambio provocó un «sentimiento» de incerti-

dumbre en quienes fueron formados la idea de que los principios son intangibles, son todos de igual valor (43) y buenos porque son exclusivamente «nuestros». El respeto a los otros es obligado. El pluralismo se sostiene en esta convicción, que debe ser jurídicamente protegida.

La reforma que debía hacerse no se limitaba a una mera adaptación externa, institucional. Afectaba a la dignidad y a los derechos de la conciencia. La Iglesia no reclamaba más que la libertad. Ninguna ley podría impedir que institucionalmente se conformara desde la libertad. Ninguna circunstancia consiente que el especial reconocimiento civil de la Iglesia menoscabe los derechos de los demás ciudadanos y de las otras comunidades religiosas.

Una pieza de esta operación fue la revisión del concordato. Es significativo que, en julio de 1968, Garrigues se interesara por el modelo creado por la Ley de Separación francesa, aprobada en diciembre 1905. Según su colega, la Iglesia en Francia dialogaba con los sectores sociales, pero no con el gobierno (143). Nada objetó a esa situación.

El nombramiento de obispos, pronosticó el embajador ante la Santa Sede, entraría en crisis en 1968. Había que negociar ya. A los pocos días, el 29 de abril, Pablo VI pidió a Franco que renunciara al privilegio de presentación, sin contrapartidas. Garrigues creía que ese método para nombrar los obispos era «insostenible». Había que manejarlo cuidadosamente y como arma diplomática en el momento en que iniciara la negociación. Un problema importante era el clero que protegía a quienes atentaban contra la seguridad del Estado y citando expresamente a quienes colaboraban con los independentistas en Cataluña y el País Vasco (122 y 136-138).

En Madrid, el nuncio Dadaglio trabajó también un proyecto. Estaba redactado en enero de 1969. Un texto jurídico, no doctrinal. Era una revisión del concordato vigente. Apelaba a la legalidad común, sacando a ese terreno derechos hasta entonces tratados como privilegios. No a la confesionalidad, sí a la aplicación de los principios sancionados por el Vaticano II. Pedía precisión en materia de enseñanza y dejar abierta la puerta a futuros acuerdos episcopado-gobierno. Este texto tiene un mero valor documental. El llamado *Proyecto Benelli* no llegó a discutirse (187-189). La libertad de enseñanza y la enseñanza religiosa en la escuela pública (272-275) seguirán siendo conflictivas y habrá asuntos pendientes

A finales de noviembre, Alfredo López pronunció una Conferencia. Tuvo mucho eco. El texto apuntaba a la raíz de las dificultades: la apuesta de muchos eclesiásticos por legitimar su voluntad de transformar radicalmente las instituciones, alargando para ese fin el magisterio de la Iglesia a terrenos opinables. Precisaba este punto, recogiendo lo que, años antes denunció Ullastres: el progresismo hacía una opción por el marxismo. El anuncio del Evangelio pasaba por una opción en el marco de la «lucha de clases» como hermenéutica y praxis. El 3 de diciembre de ese año estaba redactado el proyecto del Ministerio de Justicia.

Garrigues criticó su contenido y no aprobó el procedimiento. La negociación no debía salir del Ministerio de Asuntos Exteriores. Apostaba por no abandonar la idea

de que el concordato es un pacto que tutela la libertad de la Iglesia y la hace compatible con la soberanía del Estado. ¿Cómo afectaba eso a la jurisdicción de la Iglesia en materia eclesiástica, a las asociaciones por ella aprobadas y al nombramiento de los obispos. Difícil, pero de más fácil arreglo era el régimen económico (200-209).

Todo eso argumentaba a favor de que la negociación se hiciera en Roma y se fuera a un nuevo concordato, «posconciliar», o a un sistema de acuerdos parciales. Esa era la posición de López Bravo en mayo de 1972 (275.276). Pocas semanas antes, se publicó «La Iglesia y la comunidad política», aprobado en el pleno de la Conferencia Episcopal de enero.

La negociación tuvo como primeros interlocutores a Casaroli y Garrigues. Quedaron fuera en esta fase la nunciatura y la Conferencia Episcopal. Los dos llegaron a un texto *ad referendum* en julio de 1970. Signo del clima en esas fechas es su artículo X: el obispo debe informar al gobierno reservadamente quién es la persona designada como párroco. El proyecto era «una extraña mezcla entre el pasado y el presente», pero más anclado en aquel. Se limitaba a revisar el concordato vigente (186-199).

Así las cosas, la Conferencia Episcopal quiso hacerse presente. Era un dato nuevo. La Santa Sede, desde el inicio del concordatario, negociaba los concordatos directamente con los Estados. Debía ser así. La firma requería personalidad jurídica. La Santa Sede asumía la de la Iglesia. La fórmula no acabó con el regalismo. Los obispos se sentían ligados al Estado. La novedad en la negociación es que el Estado siente que una parte del episcopado español no colabora, como lo prueba su negativa a autorizar el procesamiento los clérigos y la entrada de la policía en los lugares sagrados. No se puede incluir en una negociación a quienes pueden obstaculizarla ¿Una conjetura de Casaroli dicha a Garrigues? (218).

En febrero de 1971, coincidiendo con esta carta del embajador al ministro de Asuntos Exteriores, la plenaria de la Conferencia Episcopal apuesta por acuerdos parciales, invalidando el proyecto Garrigues-Casaroli. Los obispos renuncian a los privilegios, pero dejan claro que las aportaciones económicas del Estado son una justa retribución por el servicio social que la Iglesia presta (222).

Meses más tarde, en septiembre de 1973, el cardenal Villot exponía a López Bravo los «puntos basilares» de la negociación: libertad en el nombramientos de los obispos, renuncia al fuero eclesiástico y al resto de los privilegios, libertad para la Acción Católica y «garantía del carácter católico de la enseñanza para los católicos y de la enseñanza de la religión católica, para los católicos, en la escuela». Interesaba por igual a la Iglesia y al Estado que pueblo español conservara su fe católica, dijo Carrero a Casaroli el 2 de noviembre. El Estado no cedería en sus prerrogativas y defendería su soberanía (295-299).

¿Estaba encarrilada, en «la recta final», la negociación? Esos sospecharon quienes deseaban su fracaso. Se abrió una etapa de incidentes, que buscaba conseguir ese objetivo recurriendo a la lucha ideológica dentro de la Iglesia. Se iniciaba una campaña de gestos, que «desenmascarar» lo que sus protagonistas llamaban «maniobra centrista» de Tarancón, es decir, del episcopado y de la Santa Sede. Frente a esa estrategia, Casaroli

sostuvo ante López Rodó: la Iglesia sostenía la validez de la función que tuvo durante siglos en la sociedad española. Buscaba cómo hacerlo sabiendo que España y la Iglesia eran dos realidades que «no se confunden pero sí se unen» (301).

Asesinado Carrero, le sucedió Arias Navarro. Apostó por la nueva situación el cardenal Tarancón. La clave, expuesta el cierre del libro, sería que los obispos creyeron que era «más peligrosa la pervivencia de la ideología *nacionalcatólica* que la pérdida de presencia e influencia de la Iglesia en España» (481).

El caso Añoveros, en febrero de 1974, fue el conflicto más dramático. En él se dieron todos los ingredientes presentes en la negociación: alcance de la enseñanza de la Iglesia sobre asuntos socio-políticos, valor de los documentos en que esta se expresa, intervención Santa Sede-Conferencia Episcopal y coordinación entre las dos instancias, justificación de la posición del gobierno y un desenlace que deja la impresión de que ha sido éste quien ha cedido. El protagonismo de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal, pareció transformarle en un órgano de intervención y no meramente consultivo, según Cortina Mauri, el ministro de Asuntos Exteriores (328-334).

Trabajó el gobierno hasta junio de 1974 para poner en duda que la Conferencia Episcopal pudiera intervenir en la negociación (360 y 389). En enero de este año, Pablo VI advirtió a los obispos presentes en Roma para la canonización de Santa Teresa Jornet que debían actuar de acuerdo con el nuncio. Venía este aviso después de los incidentes del otoño de 1973. La situación se agravó con el llamado «Caso Añoveros». En marzo el gobierno creyó necesario revisar sus relaciones con la Iglesia. El marco existente no servía. Ni siquiera era posible dialogar. Faltaba buena fe. Estaba claro que la Conferencia Episcopal dudaba del futuro de cualquier acuerdo tras la muerte de Franco (342, 349-350).

En junio de 1974 negociaron Casaroli y Pedro Cortina Mauri, ministro de Asuntos Exteriores. La cadena de incidentes de los meses anteriores estuvo en la mesa. El más grave de todos fue el documento aprobado por Añoveros. En la siguiente sesión negociadora, a mitad de julio, creyó el Cortina que sólo quedaban pendientes asuntos técnicos, pero habían preparado la «estructura» del acuerdo (392).

Casaroli, en la reunión que celebró con Cortina en julio de 1974, reconoció que la parte eclesiástica actuaba con la prepotencia de los que habían sido formados en un derecho público eclesiástico que establecía la hegemonía de la Iglesia sobre el poder civil. Ese pre-supuesto condicionaba la definición del espacio temporal, civil, laico, en el que se proyectaba la misión de la Iglesia. Era evidente, como recordó Cortina, que el Estado no podía sentirse vinculado al ordenamiento que la Iglesia se daba. El debate entre las dos delegaciones indica el camino recorrido desde 1953: Estado a-confesional versus Estado no confesional. Pasquinelli recordó que un católico está obligado por la doctrina de la Iglesia, también en sus decisiones políticas. Hay otro paso significativo. Cuando el Papa dijo a Casaroli que la Santa Sede no aceptaría el derecho de veto en el nombramiento de obispos, Cortina replicó que, suprimido el fuero

eclesiástico, un obispo, nombrado sin la aprobación del gobierno, quedaba «desprotegido» (377-378 y 387-388).

No fue así. En octubre, tras la audiencia del Papa a los cardenales españoles, la Santa Sede quiso esperar (433 y 453-458). Casaroli, a quien Fernández de Valderrama reconoció que respetaba las reglas del juego, pudo menos que Tarancón. Se equivocó el embajador de España ante el Vaticano. La balanza se fue del lado de la Conferencia Episcopal (405 y 411). Al no renovarse el concordato, ganó el nuncio Dadaglio, contrario a negociar con el régimen. Para distanciarse de él a la Iglesia seleccionó a los candidatos para el episcopado. Para obviar el acuerdo de 1941, recurrió al nombramiento de obispos auxiliares, que lograron tener derecho de voto en la plenaria de la Conferencia Episcopal (414 y 467, nota 275).

El perfil y el papel de Tarancón se amplían en esta obra. ¿Fue oportunista? ¿Fue una persona sabia, capaz de vencer la inercia de su formación y de sus hábitos? ¿Lo consiguió? ¿Hay una imagen previa que filtra su actuación? ¿Hubo renovación o una pasajera crisis de autoridad en el marco de un modelo en agonía o quizás definitivamente superado? (451-464)

¿Puede ser libre la Iglesia si el marco jurídico de un Estado no respeta los derechos y libertades de todos sus ciudadanos? ¿Puede renunciar un Estado no liberal a controlar cualquier institución con peso social? ¿Sirve un concordato para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado las libertades están restringidas? ¿Permiten a la Iglesia ser libre las «excepciones» o privilegios jurídicos? ¿Le compensa la complicidad que debe asumir a cambio de la protección que recibe?

El fracaso del trabajo hecho esos años revela la crisis en que se hallaban las dos partes. Si existía un marco jurídico claro, como pensaba el gobierno, si el régimen no «estaba en almoneda», la Iglesia no lo creía así. Si el gobierno pensaba que la Santa Sede podría concordar con él, quizás se equivocó de Iglesia. La de entonces estaba desenganchándose. Los que deseaban hacerlo paso a paso sintieron que los que postulaban la ruptura tenían más fuerza que los que se oponían a ella.

Los días que corren indican que lo que sucedió en jornadas de euforia fue quizás más un aplazamiento que una solución. Los que hoy están a un lado y otro, los herederos de las partes negociadoras, parecen creer aún en la vigencia de sus pre-supuestos. El gobierno, olvidar que los tiempos de la «política religiosa» han pasado. Ante ese Estado tutor de la sociedad, la Iglesia parece pedirle que se abstenga de reducir la tutela que sobre ella ejerce.

El autor pone una señal de alerta a quienes desean seguir fabulando para que el pasado se acomode a sus intereses. Los lectores tienen una oportunidad para entender que la concordia —el consenso— permite abordar los problemas, pero no es su solución, aunque sin él esta sea poco duradera.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

GONZÁLEZ MARCOS, Isaac, editor: *Concilio Vaticano II 40 años después, IX Jornadas Agustinianas*, Residencia Fray Luis de León, Guadarrama (Madrid) 11-12 marzo de 2006, Editorial Revista Agustiniana, Madrid, Ediciones Religión y Cultura y San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses 2006, 362 págs, ISBN 84-95745-49-6.

¿Cómo se asimila un concilio? ¿A paso lento, en medio de tensiones y, a veces, de conflictos y hasta de rupturas? ¿Evita la «hermenéutica de la reforma» esos riesgos? A ella apeló Benedicto XVI en su discurso a la Curia el 22 de diciembre del 2005. Recordemos a los modernistas. Dijeron hace un siglo que eran un movimiento de reforma religiosa, especialmente en el terreno intelectual y sobre todo en el de la apologética.

Algunas de las cuestiones abiertas entonces aún lo están. En aquellas tensas jornadas del otoño de 1965, el 18 de octubre, Pablo VI envió, como sugerencias, a la Comisión que redactaba el esquema sobre la Revelación estos tres puntos: valor de la Tradición, que toda la Escritura es revelada y que los evangelios eran dignos de «fe histórica» (63). Vísperas de la clausura del Vaticano II, a pesar de las declaraciones de la Comisión Bíblica y del magisterio ordinario de varios Papas, ahí seguían. José Manuel Sánchez Caro sitúa todos estos problemas en su exposición sobre la *Dei Verbum* (283-327).

A cien años de la condena del modernismo, podemos pensar que la renovación no es posible sin tensiones, sin exilios ni marginación, aunque se legitime apelando a la continuidad, a la recuperación del pasado, designado como «fuentes». Algunos las identifican con el Nuevo Testamento, con Pablo y el evangelismo. Otros, con la costumbre y las observancias que de ella brotan. Cada uno considera innegociable su opción. En la medida en que una de estas posiciones gana espacio, la otra parte siente que lo pierde.

En el retorno a las fuentes, la tradición, la nuestra, es la de Jesús y sus discípulos y la de ellos fue la Ley y los profetas. Remontándose a años de estudiante, Ratzinger recordó en *Mi vida. Autobiografía*, publicada en 1997, a Friedrich Stummer, su profesor de Antiguo Testamento. Le enseñó que el Nuevo Testamento no es el libro de otra religión, que se hubiese apropiado de «las leyes, los profetas y los escritos», «sino su interpretación a partir de la historia de Jesús». Los discípulos de Jesús pudieron comprender las tres como Escrituras que daban testimonio a su favor y revelaban su misterio. Ratzinger ponía fecha a esa afirmación de su profesor: después de la Segunda Guerra Mundial comienza comprenderse que también la interpretación hebraica tiene su específica misión teológica en el tiempo «después de Cristo».

Pasado sesenta años, comprobamos que la teología no cierra los malentendidos que explican una historia dramática entre judíos y cristianos. Basta mirar algunas obras recientes: Daniel Jonah Goldhagen, *La Iglesia católica y el holocausto. Una deuda pendiente* (2002), Taurus Historia, Madrid 2002, *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique* (fin XIXe-XXe siècle) sous la direction de Catherine Brice

et Giovanni Miccoli, Rome, École Française de Rome, 2003; Jeanne Favret-Saada en collaboration avec Josée Contreras, *Le christianisme et ses juifs. 1800-2000*, Paris, Editions du Seuil, 2004 y Karem Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam. La intolerancia religiosa frente al progreso*, Tusquets, Barcelona 2004. Raúl González Salinero, *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, Madrid, Instituto de Filología, Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Medio, 2003.

Este sumario elenco demuestra que los análisis teóricos, los nuevos planteamientos, necesitan tiempo para vencer imágenes, cuya fuerza reside en venir de lejos. Vemos este mismo problema en las relaciones con el Islam. En sus textos aprenden los estudiantes musulmanes que los cristianos no creemos en la unicidad de Dios y que los cristianos, siendo, según el Corán «divisionistas», son idólatras.

Este libro recoge las ponencias expuestas en las IX Jornadas Agustonianas organizadas por el Centro Teológico San Agustín, de Madrid, celebradas en marzo del 2006. Es lógico que en todas ellas predomine un enfoque teológico. Hallamos referencias históricas sobre la convocatoria y desarrollo del concilio, sobre la historia de la teología de los temas recogidos en los documentos conciliares y sobre la aplicación del Vaticano II. Eso es suficiente. No podía ser de otro modo. Siendo justa la queja de Álvarez Maestro sobre el carácter ocasional de las citas de San Agustín, él mismo reconoce que su influencia «como hilo conductor» en todos los documentos. La historia no es erudición, ni mera memoria, sino una recuperación el pasado frente al dominio del presente sobre la memoria. «Sólo hombres grandes crearon las herejías», esa afirmación de San Agustín, no citada en el Concilio y el comentario que la acompaña sirven para aclarar lo acabamos de decir (280 y 276).

Siendo unas jornadas de teología, las ponencias han cuidado la historia en un doble sentido: el momento en que se producen las decisiones conciliares y el recorrido del texto de cada documento. Todos los trabajos se sitúan entre el de Luis Marín y el plano que Iturbe Sáiz, su esquema de power point (255-262) precedido por el de Juan María Laboa.

Nos avisa Laboa que «la memoria del Vaticano II» deja libre el uso de cada una de las dos «hermenéuticas», la de la discontinuidad y la de la reforma, para descalificar a personas y posiciones según se esté de acuerdo o no con ellas (331). Un buen aviso para recorrer la abundante literatura que está apareciendo al cumplirse cuarenta años del Concilio y de sus documentos más importantes.

El Vaticano II se abrió y cerró con dos iconos: el de del gozo y el de la misericordia. Desde uno y otro debe entenderse que fuera un «concilio sobre la Iglesia» (77). Si vuelven ésta sobre sí misma, dijo el Papa el 8 de diciembre de 1965, es para hallar en la alabanza a Dios, en su conocimiento y amor, en la contemplación y en la celebración, impulso para anunciar su gracia «a todos los rincones de la tierra». Había aprendido la Iglesia, según Pablo VI, a amar al hombre «de un modo sencillo, nuevo y solemne, para amar a Dios».

El gozo de la Iglesia como madre, dijo Juan XXIII el 11 de octubre de 1962, debe protegerse de la indiscreción y desmesura de los «profetas de calamidades» en el presente y de quienes viven en la añoranza de un tiempo que no fue tal como ellos lo sueñan. El Concilio, dijo Pablo VI el 7 de diciembre de 1965, ha sido una experiencia espiritual inspirada en el buen samaritano. Había estado atento a las necesidades de los hombres y había «simpatizado» con ellas. Había enviado mensajes de esperanza y «remedios alentadores» para superar los obstáculos. El servicio a la verdad se proyectó sobre las personas como «invitación, respeto y amor». El gozo y la compasión lo vive la Iglesia desde la sencillez: le basta el Evangelio, porque en él halla razón y sentido, su pan de vida incluso en tiempos de prueba. En él encuentran los discípulos de Jesús una alegría que los hace fuertes (236 y 238-239), en un tiempo que va desde el justo Abel hasta ese séptimo día de la Iglesia, del que habló San Agustín (279-280).

La obra intelectual más importante de Roncalli fue su estudio sobre la visita apostólica de San Carlos Borromeo a Bérgamo (1575). Seguramente conocía *I Promessi Sposi*, la obra de Alessandro Manzini, ambientada en Milán en el siglo XVII, en tiempos del sucesor de San Carlos, Federico Borromeo. Cuatro siglos después Juan XXIII convocó un concilio en el que la reforma y la renovación se llamaron «aggiornamento». Hizo el Papa una opción de fondo: defender ante todo y en todas partes los derechos de la persona y no sólo los derechos de la Iglesia. Había aprendido el Papa Roncalli a lo largo de su vida que había llegado la hora «de reconocer los signos de los tiempos, de aprovechar la oportunidad y de mirar lejos». Por eso pidió el 25 de enero de 1959 a los cardenales una «palabra íntima y confiada» y sugerencias para llevar adelante su programa (29-32).

Sospecho que una lectura «histórica» del Vaticano II habría ahorrado muchos esfuerzos y bastantes quebrantos en las personas y en las instituciones. No habría evitado las crisis, pero habrían sido menos dolorosas para las personas y menos beligerantes dentro de las instituciones. La renovación habría conducido a la simplicidad, que es sencillez en las formas y sentirse el más pequeño en las relaciones mutuas. La Iglesia expresa la multiforme gracia que recibe, cuando, con «constante y humilde fidelidad» y fraternalmente (LG 48), cada uno sirve siempre a quien lo necesita sin fijar lugares ni imponer condiciones (117).

Una lectura «histórica» es especialmente necesaria para encarar problemas tan graves como la situación de los institutos religiosos, del clero diocesano, de los «ex-católicos» que son hostiles al cristianismo y toda la tradición cultural que ha creado. Cuenta Atanasio cómo fue la conversión de San Antonio. Escuchó la misma llamada que siglos después escuchó Francisco de Asís. Lo dejó todo, pero no se apartó de la gente. Quiso ser para todos sólo un hermano.

La posibilidad de vivir y ser así y lo que la oculta o impide, una vez descubierta, la puede descubrir el lector en las ponencias que aquí se editan. La libertad, la verdad como encuentro y no como frontera, la solidaridad con los pobres, el trabajo por la justicia están ahí como la mejor manera de seguir la obra de Jesús, de no callarse ante el «año del Señor».

Cuarenta años después de la «*Dei Verbum*», Sánchez Caro no muestra qué recorrido hemos hecho. ¿Cómo hacemos la síntesis entre el método crítico y la recepción de la revelación? Acabar con la separación entre «exégesis en la Sorbona y exégesis en la Iglesia» es «uno de los problemas más importantes que tiene planteado» quien desea respetar al autor del texto y la inspiración de quien en él se revela (314 y 300-312). La recuperación de la dimensión histórica de la revelación afecta no sólo a Bultmann (291) sino también a quienes hacen teología (321-324), a quienes seleccionan las lecturas de las celebraciones y a quienes dicen «aplicarlas» en sus homilías y otras formas de predicación al pueblo.

El Vaticano II coincidió en España con un cambio social que, como destaca Juan María Laboa, va más allá de la transición política y es anterior a ella. Quizás su resultado sea más que una aceleración histórica una hegemonía de lo efímero, una trivialización de todo, que asfixia la cultura. La labor educativa, lenta, que «mira lejos», quedó truncada en esa carrera hacia lo inmediato, hacia el espectáculo. El resultado podría haber sido una eficaz censura, que no debe confundirse con ese clamoroso silencio en el que se aloja la palabra humana reducida a mero convencionalismo. Lo «no correcto» no existe. Una sociedad de ritos y costumbres, donde la disidencia no es crítica sino trasgresión-espectáculo, sólo tolera una Iglesia que sea su religión civil.

Sin crítica, sin libertad, la confrontación es aparente. Hay una lucha por la ocupación del espacio público y por establecer las pautas de conducta que lo regulan. Ninguna legislación impide a los creyentes vivir según su conciencia. Ninguna ley asegura vivir conforme a ella. La Iglesia hereda hoy en España el resultado de una serie de decisiones que la han configurado tal como la describe Laboa. De ese parece impermeable a sus documentos, frustra las esperanzas y crea la sensación de regresar al «buen camino» después de haber llegado a ninguna parte (235-239 y 350). Entre una y otra sensación, incluso para quienes apuestan porque la fe sea siempre una fuerza social, es posible un trabajo serio, si se sabe «mirar lejos», es decir, si se hace con la paciencia de quien cree, espera y sabe que este es un tiempo de gracia, no de temor.

Parecía que el Concilio, con la mirada puesta en Jesús y en sus discípulos, nos devolvía una Iglesia viva. En los años posteriores, diciendo articular la comunión, entendida como consulta, se ha creado una nueva burocracia que asfixia, atosiga y consume energías. Caminamos apenas, pero no cesamos de hacer... ¿qué? No es una pregunta retórica.

Desde hace años funciona una especie de consigna que ordena ser optimista. ¿Hay motivos? Parece que sí, desde el punto de vista del laicado, de la posición de los seglares y de sus iniciativas. El panorama no es tan alentador si el horizonte se limita a Europa, a España (344-345). La cohesión de cada grupo cristiano –comunidades de base o movimientos– parece hacerse desde la autoafirmación. La inserción cultural y el compartir las condiciones reales de la gente parecen exigir acortar sus dimensiones, «localizarlas». El éxodo no es caminar con la Iglesia, sino salir de ella. Existe el riesgo de que los manifiestos o pronunciamientos verbales sofoquen los gestos discretos, los que nacen de una vida interior rica. Vivir como Jesús, que no

buscó ni guardar su condición ni sobrevivir. Despojado de su «ser de Dios» se hizo gracia y fidelidad para nosotros y para el Padre.

Desde su propia biografía, desde la experiencia de las dos iglesias a las que sirvió, la vetero-católica y la valdese, creyó Ugo Janni, en el primer tercio del siglo XX, que el «aggiornamento» debía ser obra de todas las Iglesias, no sólo de los católicos. Que se hiciera sin traumas exigía una caridad que comprende y excusa. Toda renovación brota de la experiencia confesante de Pedro y Pablo, del que negó con juramento y del perseguidor. Uno y otro fueron elegidos en la gracia. La Iglesia se forja en la paciencia de quienes esperan a quien aparta a Pedro y sale inesperadamente al encuentro de Pablo.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ