



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANALES VALENTINOS

**REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**  
**Nueva Serie                      2017                      Año IV/Núm. 8**

## ÍNDICE

	Pág.
Alejandro José López Ribao, o.p. <b>Una visión de la Orden de Predicadores en la Barcelona del siglo XVIII. La relación del convento de Santa Catalina virgen y mártir con el resto de instituciones dominicanas presentes en la ciudad</b> .....	191
M <sup>a</sup> . Milagros Cárcel Ortí <b>Metodología para la investigación en historia de la iglesia local</b> .....	217
Arturo Llin Cháfer <b>Los beneficiados de la parroquia de Bocairent. Aproximación histórica</b> .....	257
Alfonso Esponera Cerdán, o.p. <b>Horario, Plan para la oración mental, Plan para el capítulo y Ejercicios interiores y exteriores, elaborados para el noviciado en 1688 por Serafín Tomás Miquel o.p.</b> .....	293
Enrique Mena Salas <b>“Éstás loco, Pablo...”. Sentido de la interrupción de Festo al discurso de Pablo en Hch 26,24</b> .....	311
Rubén Peretó Rivas <b>El conocimiento y la atención de sí en José Hazzāyā</b> .....	353
José Pérez Adán <b>La cuarta cristiandad</b> .....	363
Ángel Peris Suay <b>La religión en la sociedad postsecular</b> .....	379
Leopoldo Quílez Fajardo <b>El mal, aporía especulativa en P. Ricoeur. Visión ética y trágica del mundo</b> .....	413
Justo Aznar <b>Sobre el origen biológico del hombre y el pecado original</b> .....	439
<b>Memoria Académica del Curso 2016-2017</b> .....	459
<b>Recensiones</b> .....	481
<b>Publicaciones recibidas</b> .....	503
<b>Índice del Volumen IV</b> .....	509

ESCRITOS  
DEL VEDAT

## RECENSIONES

### TEOLOGÍA

LUCIA, Pietro de, *Il contributo di Raimundo Panikkar al dialogo interreligioso. Problemi e prospettive theologiche*, Edoardo Sconamiglio (prol.), Città Nuova Editrice, Roma, 191 p.

El presente libro es un trabajo en el que se presenta de manera sintética la aportación de un autor como Raimundo Panikkar, al problema del diálogo interreligioso. El autor aborda el trabajo panikkariano siendo consciente de su complejidad y su extensión y, en este caso, según su propia manifestación, tratando de aportar con ello una sistematización más precisa de esta temática. Es consciente del rigor de la obra de Panikkar y de su proceso evolutivo a lo largo de más de 60 años de trabajo y de vida pasados en tres continentes simultáneamente. No es un autor sincretista al uso sino alguien que ha crecido en el seno de dos grandes culturas y para quien esta experiencia vital no constituido nunca una violencia cultural sino su estado natural de afrontar la realidad.

En la introducción, comienza destacando lo que es para el autor la novedad de esta investigación que, según él, consiste, como digo, en este estudio más sistemático del diálogo intrareligioso, y ello porque el encuentro fecundo entre Oriente y Occidente se desarrolla en el interior del propio yo, al nivel íntimo e intrareligioso, antes que interreligioso. Un diálogo que supone un encuentro en lo más profundo de la propia religiosidad del yo, preguntándose por la relatividad de la propia creencia, y aceptando el reto de la conversión y el riesgo de poner en crisis la forma tradicional de aproximación al ámbito de las propias creencias.

Hecha esta importante salvedad metodológica, en el cap. I (*La vivencia histórica cultural y teológico espiritual de Raimundo Panikkar*), se recogen las características personales de Raimundo Panikkar, muy poco corrientes en el mundo que le tocó vivir y que, por otro lado, explican muy bien su facilidad y naturalidad a la hora de abordar los temas de la disciplina pluriculturales. Tanto sus peculiaridades familiares (el haber nacido en el seno de dos culturas distintas y cultivar ambas) como el hecho de haber vivido simultáneamente en tres continentes diferentes, no es algo que pudiera considerarse, en su tiempo, frecuente. Tampoco lo es el haber tenido una formación tan cuidada desde el punto de vista científico, filosófico y teológico. En cualquier caso, es una personalidad peculiar, y esta peculiaridad radica, no solo en su riqueza cultural e intelectual, sino en la forma que tiene de dejar que la vida fluya por si misma: “No se trata

únicamente de vivir, sino también de dejar que la vida viva, de mantener y profundizar el don de la vida". Lo que revela el autor, es la forma que tiene Panikkar de asumir el riesgo personal y la responsabilidad intelectual.

Esto, por otro lado, explica la dificultad de encuadrar a Raimundo Panikkar dentro de una corriente concreta, en la tradición de un pensador determinado, o en las claves de una cultura particular, a pesar, por supuesto, de que no es difícil saber que la occidental ha sido nuclear en su vida y su obra.

Su experiencia de fe manifiesta también su vida interior, como el producto de alguien que ha vivido en el horizonte de diversas culturas, por lo tanto, desde la experiencia del pluralismo religioso.

Este contraste de vivencias es lo que le permitió descubrir que el encuentro de tradiciones no es sólo una cuestión de erudición académica, ni un problema de sociología política (que lo es y muy importante), sino el problema de la vida misma, algo que no se resuelve con la síntesis conceptual de las ideas sino que exige una implicación personal que lleva consigo el riesgo de vivir la experiencia intercultural y, por lo tanto, inter-religiosa e intra-religiosa; puesto que no hay un verdadero diálogo si no tienen lugar las dos. Cuando estos dos mundos empiezan a ser uno en su cotidianeidad personal, se descubre que el desarrollo humano no es lineal y que la cultura universal no existe.

Su vida ha estado constantemente marcada por múltiples polaridades: Este y Oeste; cristianismo, hinduismo y budismo; el mundo de la ciencia y el dominio de las letras; el ámbito de las ciencias religiosas y el de la perspectiva secular de las culturas. Lo que para cualquier persona hubiese constituido un problema de identidad lingüística, religiosa, cultural o incluso política, en el caso de Panikkar, esta multidimensionalidad, es una de las claves de su personalidad y un elemento nuclear para comprender su concepción del pluralismo. Es algo que se ha hecho vida en su propia experiencia. Se siente hindú y cristiano. Como cristiano ha tratado de vivir la experiencia *advaitica* sin el sentimiento doloroso de una personalidad escindida. Lo importante para él es la experiencia auténtica.

En el Cap. II (*La religión como conocimiento simbólico*), hace notar que para Panikkar hablar de la convergencia de las religiones no es proponer una teoría universal, sino hablar del esfuerzo por el diálogo. Es decir, por el intento de hacer realidad una nueva religiosidad. El diálogo mismo lleva en sí un espíritu religioso. El diálogo mismo es "religador", sino no sería tal. El diálogo mismo tiene capacidad para liberar una forma de espiritualidad que, lejos de la rigidez estructural de lo doctrinal como algo aislado del resto, expresa lo común de esas espiritualidades; es decir, no solo ser el camino de retorno hacia Dios, sino hacerlo a través de una forma de religación con las demás personas y sin olvidar la parte de religión que corresponde a cada grupo humano (llámese iniciativa, necesidad, plenitud, etc.).

Esto abre a una nueva religiosidad que todavía está por aparecer y que no olvida, en absoluto, el genuino espíritu religioso. Es en este sentido en el que se vive una crisis del concepto de religión. O si queremos, para decirlo de forma

más positiva, para Panikkar la religión del futuro, ha de incidir en el componente simbólico que haga de este diálogo algo menos sujeto al carácter conceptual de su comprensión.

La religión, es definida como la dimensión de las preocupaciones últimas del hombre. Las diferentes formas de comprender e interpretar esta dimensión, constituye las diferentes religiones en su sentido antropológico, y la cristalización histórica de estas formas, constituirá la religión en su sentido sociológico.

El hombre moderno contemporáneo se encuentra en una cierta imposibilidad de creer utilizando viejos esquemas, y, al mismo tiempo, la situación cultural de la humanidad es a todas luces incapaz de resolver los propios problemas. La cultura contemporánea está en trance de mutación. La religión del hombre moderno deberá de sufrir un cambio radical también. El primer cambio está en la acepción de la palabra religión. No es solo que su concepto se secularice o desmitifique, sino que la nueva situación de la humanidad nos ha hecho más sensibles al pluralismo religioso y cultural inevitable, y por lo tanto, ha invalidado cualquier concepto de lo religioso que trate de totalizar este ámbito de la experiencia en un sentido único. Esta situación, sin embargo, no ha nacido todavía, está en período de gestación. Nada de extraño tiene pues que el símbolo religión presente características semejantes.

En el Cap. III, aborda directamente el núcleo del trabajo (*El Diálogo intrareligioso*). El diálogo hoy, es una necesidad. Esto quiere decir que, con el fin de tener una visión no distorsionada de la realidad, no podemos confiar exclusivamente en nuestra conciencia, sino que es necesario que incorporemos, a la nuestra, la visión de otras personas y de otros mundos.

El fundamento último de esto es la pretensión de que *la naturaleza última de la realidad no debe de ser dialéctica*. La realidad no tiene otro fundamento que ella misma, y si estamos dando por sentado que éste es dialéctico, entonces le estamos diciendo a la realidad cómo debe de ser. La encerramos en una estructura dialéctica.

El *diálogo dialógico*, no es una modificación del método dialéctico. Es un método que *limita* el campo de la dialéctica, y lo *complementa*.

*Limita* la dialéctica, en cuanto que evita que se convierta en un *monismo lógico*, al establecer un método que no asume la exclusividad de la naturaleza dialéctica de la realidad.

*La complementa* por la misma razón. No es una crítica directa de la dialéctica, sino una guarda contra el totalitarismo dialéctico.

El *dialogo dialógico*, es el método apropiado para lo que Panikkar llama *la hermenéutica diatópica*. Este término quiere decir, una hermenéutica que no solo se deduce del depósito conocido de la realidad (morfológica), ni tampoco trata de tender puentes sobre espacios temporales, con el fin de poder llegar a una conclusión (diacrónica). Es una hermenéutica que trata de comprender los contenidos de

las diversas culturas, cuando estas no han tenido relaciones históricas permanentes, o si las han tenido (como es el caso del fenómeno de la comunicación hoy en día) lo es de forma estrictamente dialéctica. Pertenecen a un lugar (*topoi*) diferente, por lo tanto para llevar a cabo esa comprensión y entendimiento tendremos que crear el lenguaje necesario que nos permita llevarla adelante.

¿Qué es el diálogo interreligioso para Panikkar?, se pregunta el autor. Es ante todo un hecho religioso. No se puede conocer la propia religión sino se conoce otra. Mientras que el diálogo intrareligioso, es un diálogo interior desde el que se proyecta la propia perspectiva religiosa a la luz de lo que aporta el contacto con otras realidades religiosas, y desde las que se divisan nuevas dimensiones que enriquecen la propia visión. No quiere decir necesariamente dejar las propias convicciones, sino verlas a luz de lo que puede enriquecerlas y ayudar a vivir una relación no puramente dialéctica sino dialógica.

En el Cap. IV, (*Cuestiones teológicas*), el autor suscita cuatro cuestiones teológicas, partiendo de una convicción muy arraigada en Panikkar y que condiciona, para nuestro autor comentado, la forma de hacer teología. La convicción dice así: “A Dios no se le habla, a Dios se le escucha”. A partir de aquí y centrándose en algunas de las obras más relevantes del autor catalán, aborda cuatro aspectos: *La Unicidad del cristianismo y el simbolismo trinitario en Panikkar*, *La mediación de Cristo*, *La dimensión pneumatológica y la Fe eclesial*. Desde la consideración de estos problemas trata de afirmar el que, para Panikkar, entiende al autor, es el corazón de toda teología: la dimensión trinitaria de la fe cristiana y la cristología. Según su análisis, Panikkar aborda una comprensión de Cristo desvelado en las diversas religiones. En este sentido, Cristo es el símbolo central que incorpora toda realidad. Este último desarrollo se inserta en la diferenciación entre la identidad y la identificación de Cristo.

Todo el trabajo es una buena síntesis del autor Indoo-catalán, una síntesis en algunos momentos un poco carente de mayor explicitación de algunos conceptos utilizados, ya que no resulta de fácil comprensión para quienes no son ya conocedores de la obra de Panikkar. Porta una más que satisfactoria bibliografía del autor analizado y, es un excelente trabajo para quienes, como digo, ya conocedores de este autor quieren abordar un tema tan importante en él, de forma sistemática y al hilo de sus más importantes trabajos.

José Ramón López de la Osa González, o.p.

POZO ABEJÓN, G. del – SERRADA SOTIL, I. (ed.), *Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 207 p.

El ateísmo es un fenómeno que se ha hecho presente en todos los sectores de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Sin embargo, basta acercarse y dialogar

con algunas de las personas que se confiesan ateas, para caer en la cuenta de que llaman ateísmo a lo que es una simple indiferencia; en definitiva, no saben por qué son ateos. Esto no quiere decir que el ateísmo no exista.

Este libro recoge las conferencias del curso *Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI* organizado por la Facultad de la Universidad Eclesiástica San Dámaso en el marco de los XXVII cursos de verano de la Universidad Complutense.

El curso buscaba indagar en las raíces culturales del fenómeno moderno del ateísmo, tanto a nivel histórico, como filosófico y teológico. Se partía de la necesidad de realizar, desde el punto de vista de la fe cristiana, un esfuerzo serio de comprensión para establecer un diálogo académico con aquellas razones en las que se apoya el ateísmo contemporáneo.

Las conferencias impartidas contienen una escucha y estudio de las manifestaciones y realizaciones del ateísmo y la increencia en nuestro tiempo; así como también estudios y reflexiones sobre la transparencia de Dios, la evangelización y el gozo del Evangelio en nuestro tiempo.

Estas conferencias nos dan la posibilidad de conocer y profundizar en el fenómeno del ateísmo y sus manifestaciones, así como de las raíces del mismo, dado que, basta leer los títulos de las diversas ponencias, para caer en la cuenta de que el tema se aborda desde diversas ópticas. Además, dado que también está presente la fe cristiana como punto de referencia, pueden ser un instrumento óptimo para que se pueda establecer un diálogo entre cristianismo y ateísmo, algo que hará posible, incluso favorecerá la evangelización en nuestros tiempos. Igualmente permitirá establecer una diferencia clara entre ateísmo e indiferencia, algo presente en nuestra sociedad como he dicho al principio.

Concluyo haciendo notar que las conferencias están fundamentadas con referencias autorizadas lo cual permite tener un conocimiento científico y sólido del tema que se trata.

José Carlos Gimeno, o.c.d.

PUIG, Armand, *Teología de la Palabra a la luz de la "Dei Verbum"*, CPL editorial, Barcelona 2015, 367 p.

La investigación teológica acerca de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* ha conocido en las últimas décadas una etapa de renacimiento y gran vitalidad. Cincuenta años después de la promulgación de este luminoso documento, cuyo proceso de redacción es un fiel reflejo del espíritu de libertad y de hondo discernimiento eclesial imperantes en el Concilio, se podría decir que la Palabra de Dios no es sólo el "alma de la teología", sino una de las columnas sobre las que se sustentan la reflexión y la vida espiritual de las comunidades cristianas.

La obra de Armand Puig se sitúa con personalidad propia en el contexto de la reflexión teológica sobre este importante texto del Concilio Vaticano II, tan determinante para la teología católica en las últimas cinco décadas.

El autor es un experto biblista, apreciado por la seriedad de sus planteamientos exegéticos. Es doctor en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Rector del “Ateneu Universitari Sant Pacià” y profesor ordinario de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Cataluña. A él se deben numerosos libros y artículos sobre exégesis sobre temáticas neotestamentarias. Sus ámbitos de estudio y sus publicaciones muestran un amplio abanico de intereses, desde las parábolas de Jesús hasta la sociología, pasando por el ambiente judío o la teología del Nuevo Testamento. También debemos señalar su importante colaboración en la coordinación y traducción de la Biblia interconfesional en catalán. Es miembro de la Asociación Bíblica de Cataluña, de la Real Academia de Doctores, y de la “Studiorum Novi Testamenti Societas”.

El libro de Armand Puig sobre la *Dei Verbum* se presenta como una profunda reflexión teológica acerca de esta Constitución dogmática, a través de los seis capítulos que la componen, señalando cada uno de los temas fundamentales que aborda el mencionado pronunciamiento conciliar. Así, en el prólogo, el autor resume la importancia de la *Dei Verbum*, indicando su cualificación teológica y su carácter normativo, frente al peligro de tergiversar la naturaleza del Vaticano II, como si se tratara de un mero “concilio pastoral” sin definiciones dogmáticas ni proposiciones teológicas. Finalmente, el autor presenta, a grandes rasgos, la metodología de su trabajo. A continuación, el autor comenta brevemente el Proemio, que presenta el objetivo del Documento: exponer, de acuerdo con el Concilio de Trento y el Vaticano II, la doctrina genuina sobre la divina revelación, que culmina en Jesucristo, la “Palabra de Dios”, el Logos eterno del Padre, con el fin de que los hombres acojan el anuncio de la salvación. Seguidamente, en el capítulo primero, trata sobre la Revelación en sí misma, abordando en primer lugar su naturaleza y objeto, que no es otro que dar a conocer el misterio de la voluntad divina por medio de Cristo, con hechos y palabras enlazados en la historia de la salvación. También trata la preparación de la revelación evangélica que encuentra su culmen en Cristo, plenitud de la revelación. Así, es necesario recibir la revelación con la “obediencia de la fe”, que requiere de la libertad para aceptar y creer la Verdad.

El capítulo segundo presenta la transmisión de la revelación divina, a través de la Tradición y la Escritura, que son como un espejo a través del cual la Iglesia contempla a Dios como anticipo. Existe una mutua relación entre Sagrada Tradición y Sagrada Escritura, ya que surgen ambas de la misma fuente divina, y se funden y tienden a un mismo fin. La Tradición y la Escritura constituyen un solo depósito sagrado confiado a la Iglesia para que todos perseveren en la comunión. Así, la interpretación de esta Palabra ha sido confiada a la autoridad del Magisterio de la Iglesia, que tiene como tarea guardarla y exponerla con fi-

delidad. De este modo, Tradición, Escritura y Magisterio están entrelazados, y contribuyen para la salvación.

Las páginas centrales del libro llegan en el capítulo tercero, que realmente es una aportación personal del autor realizada en el marco del Simposio que la Facultad de Teología de Cataluña dedicó al Concilio Vaticano II, en el año 2012. Este capítulo trata el complejo tema de la inspiración del canon de la Escritura. La Iglesia considera canónicos tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. A través de los autores sagrados, que usaron sus propias facultades, y fueron inspirados por el Espíritu Santo, Dios se comunicó de la forma que Él quería. Así, el intérprete de la Sagrada Escritura debe investigar atentamente el contexto de los autores, estudiando los diversos géneros literarios. En definitiva, la Sagrada Escritura debe considerarse como una unidad, según la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe.

El capítulo siguiente está dedicado al Antiguo Testamento, cuyos Libros deben ser recibidos como doctrina acerca de Dios y sabiduría salvadora para el hombre. Dios eligió un pueblo y estableció con él una alianza, revelándose con palabras como único Dios. Así, la economía del Antiguo Testamento tiene como fin preparar la venida del Cristo Redentor y del Reino Mesianico. Después de analizar las posiciones de la teología cristiana del siglo II en relación a la alianza, el autor llega a la conclusión de que solo Ireneo alcanza a establecer la conexión necesaria con el Nuevo Testamento mediante una teología donde el plan divino integra a las dos alianzas, mientras que Justino y la Carta a Diogneto están lejos de Rm 9-11, el principal texto del Nuevo Testamento para elaborar una teología cristiana sobre Israel. Finalmente, el exegeta catalán llega a la conclusión de que la actual teología católica debe realizar una profunda reflexión sobre el lugar salvífico de Israel dentro de la revelación divina, que encuentra en Cristo su plenitud. En esta línea, el autor afirma que “la razón última de esta preocupación radica en la misma naturaleza de la Iglesia y en su autocomprensión, dentro de la cual debe ocupar un lugar preponderante la consideración teológica del pueblo de Israel, del Antiguo o Primer Testamento y de la alianza a la luz de la historia de la salvación” (p. 231).

Otro capítulo importante es el que se ocupa del Nuevo Testamento, desde el origen apostólico de los Evangelios y su historicidad, hasta las cartas de S. Pablo y otros libros apostólicos. En primer lugar, el autor, excluyendo una interpretación historicista de los Evangelios, se centra en una transmisión de los hechos y palabras de Jesús que se realiza bajo “la mayor comprensión” de los apóstoles o discípulos inmediatos de Jesús. También alude, en segundo lugar, al proceso de elaboración de los evangelios, como fruto de la tradición de Jesús, de la que son portadores los apóstoles, aunque incluye muchos segmentos de la primitiva comunidad cristiana.

Finalmente, el capítulo VI se acerca a la Sagrada Escritura dentro de la vida de la comunidad cristiana. Así, la Iglesia, oyente de la Palabra, “recibe a

Jesús, el Logos de Dios, que le da sentido como Salvador, y recibe el Espíritu, que impulsa hacia la fe, hacia la oración y hacia el testimonio” (p. 282). De este modo, la recepción activa de la palabra de Dios es la misión fundamental de una Iglesia que escucha, celebra y vive de la Palabra. Por tanto, la centralidad de la Escritura es una idea fundamental en la oración, en la pastoral, en la toma de decisiones, en la caridad, en la vida ordinaria de la Iglesia. En definitiva, como afirma nuestro autor, “la liturgia es el marco primero para escuchar la Palabra actualizada y, en el caso de la Eucaristía, para que la comunión con la Palabra llegue a su máxima expresión: en la celebración de la Eucaristía, la recepción de la Palabra culmina con la recepción de los Santos Misterios” (p. 326).

Tras el profundo estudio del contenido de la *Dei Verbum* que presenta Armand Puig en esta obra, es necesario destacar su valor excepcional. El proyecto era ambicioso, y el resultado más que satisfactorio. Ojalá que por medio de la lectura y el estudio de este libro la Palabra de Dios se difunda y resplandezca, renovando la vida espiritual de la Iglesia.

Fernando Chica Arellano

## SAGRADA ESCRITURA

DÍAZ RODELAS, J. M., *La misericordia entrañable de Dios en Jesucristo*, B.A.C., Madrid 2016, 86 p.

La misericordia es el atributo más genuino del Dios de la revelación. Ya en el Antiguo Testamento encontramos textos llenos de ternura que expresan la misericordia y la solicitud que Dios tiene con su pueblo. Esta misericordia ha sido revelada de forma ejemplar y única en la figura de Jesucristo. Este es el contenido de este libro.

Una de las tesis, la principal diría yo, de la teología joánica es que el Hijo es la revelación perfecta del Padre y esto se realiza de forma ejemplar en la misericordia que Jesús expresa con su palabra y con sus obras, algo recogido por el Papa Francisco en la *Misericordiae Vultus* donde leemos que “Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre” (MV 1).

Este libro nos ofrece una exposición sintética, pero completa y precisa, de lo que reza el título. Hay que hacer notar que el discurso que nos ofrece ordenado y coherente. En el primer capítulo encontramos una presentación, en términos concretos y generales, el vocabulario al que recurre el NT para hablar de la misericordia, así como los textos en que aparece dicho vocabulario; esto dará solidez y objetividad a lo que el autor dirá seguidamente y evitará el peligro de caer en la subjetividad de nuestras propias ideas y planteamientos.

En el capítulo segundo empieza la exposición propiamente dicha, y lo hace con una breve reflexión del un texto basilar al respecto: la invocación de Dios como *Padre de las misericordias* (2Cor 1,3). Seguidamente, el autor hace un recorrido por los textos evangélicos que hablan del tema, tomará, aunque no de manera exclusiva, el evangelio según san Lucas llamado “evangelio de la misericordia”. En el capítulo tercero el autor tratará los textos de Lc que anuncian la misericordia. El capítulo cuarto presenta a Jesús calificado como “el Siervo de Dios compasivo” abordando los textos evangélicos al respecto. El capítulo quinto no hablará explícitamente de la misericordia, sino de la respuesta que debe provocar esa misericordia en aquellos que la experimentan, todo ello siguiendo pasajes evangélicos. Concluye el libro, capítulo sexto, con breves reflexiones sobre algunos textos neotestamentarios sobre la misericordia, reflexiones que constituyen un óptimo complemento a la exposición que constituye el centro de la exposición.

Concluyo esta breve reflexión haciendo notar la abundancia de textos bíblicos que el autor presenta; esto nos permitirá leer el NT teniendo como hilo conductor a Jesús revelador de la misericordia del Padre.

José Carlos Gimeno, o.c.d.

ROURA MONSERRAT, Jean-Louis, *La conception paulinienne de la foi en Romains 4*, (Patrimoines), Les Éditions Du Cerf, París 2016, 295 p. + Tabla de Materias.

Siempre es gratificante la publicación de un estudio sobre la carta a los Romanos. Es este caso, se trata de una monografía recogida en la prestigiosa colección “Patrimoines”, de la editorial Du Cerf. Su autor, un barcelonés afincado en Francia, ofrece un estupendo estudio sobre la fe según la concepción paulina, tomando como objeto de análisis Rom 4.

Después de un prólogo, la introducción desarrolla ciertos puntos básicos para todo el que se inicie en la carta a los Romanos, previendo la importancia del vocabulario en torno a la raíz  $\pi\sigma\tau$ - en las cartas paulinas (11-14). Se remite luego al objeto de la tesis, plan de actuación y otras cuestiones generales (17-24), del que destaca el contexto social previo: el edicto de Claudio, que analizará posteriormente en Anexo I (207-217).

Quizá lo más interesante de esta sección introductoria sea el postulado sociológico que da razón contextual a la argumentación teológica de Rom 4 (25-27) y, en general, a toda la carta. El hecho de que el edicto de Claudio expulsara a los judeocristianos de Roma sugiere una mayoría gentil en las iglesias de la capital del Imperio a la hora de redactar la carta. Ese desplazamiento hacia los étnico-gentiles así como la importancia cobrada por las casas sobre las sinagogas a la hora de conformar las pequeñas comunidades, debió generar diversos

conflictos entre ambos grupos, que puede reflejarse en Rom 14,1–15,13. Para el autor, Pablo utilizó diversas argumentaciones de la carta: el papel de la Ley, Israel y la nueva alianza en Cristo (Rom 7; 9–11), para subrayar el papel de los judíos en las comunidades de mayoría gentil. A su vez, redactó Rom 4 para fundar, bajo el modelo de Abraham, padre de judíos y gentiles, la igualdad étnica en las iglesias romanas. Este tema, realmente sugerente, va a clausurar las conclusiones de este trabajo (205).

En el entretanto, la obra es un análisis exhaustivo del concepto de fe en Pablo.

El capítulo I es un repaso por la historia de la investigación sobre dicho tema: fe como obediencia, prueba, confianza o fidelidad, para finalizar en las interpretaciones subjetiva y objetiva de la expresión πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. ¿Es un concepto griego, judío, tomado de la Septuaginta?

El capítulo II aborda el contexto literario y teológico de la fe en el arco de Rom 1–3. En él se repasan los textos típicos especialmente encargados de hablar sobre la πίστις. Primero, la confesión cristológica de Rom 1,2-4. Luego, el tema de la carta, Rom 1,16-17, haciendo hincapié en la expresión “de fe en fe” y la cita de Hab 2,4. Después, una lectura sobre el horizonte escatológico de juicio que se cierne sobre la humanidad pecadora: Rom 1,18–3,20. Sobre todo, el texto nuclear de Rom 3,21-26: justificación por la fe en la redención realizada en la exposición de Cristo crucificado, para finalizar en las consecuencias de dicha justificación: Rom 3,27-31.

Es interesante, al respecto, subrayar cómo el autor detecta, a partir de un artículo de D.A. Campbell (101, nota 4), las relaciones temáticas y de expresión entre Rom 3,21-31 y Rom 4.

El capítulo III es, propiamente, la exégesis de Rom 4 según estas partes:

- Repaso de la historia de la investigación.
- Análisis de Rom 4,1-2, introducción del tema de Abraham ancestro.
- Rom 3,3-8, o la argumentación de autoridad en la Escritura: Gén 15,6 y Sal 31,1-2 LXX.
- La prioridad de la fe (universal y anterior) sobre la circuncisión (posterior y circunscrita a Israel) según Rom 4,9-12.
- El valor de la promesa, aceptada por Abraham por medio de la fe, lo cual lo ha convertido en padre de naciones: Rm 4,13-22, y genera una herencia en que participan los gentiles. Es la voluntad divina, centro de todo y fuente de gracia para los hombres.
- La actualización cristológica de la fe de Abraham en las promesas: cumplidas en Jesús, Mesías y Señor, a quien Dios resucitó de entre los muertos: Rom 4,23-25.

Las conclusiones retoman temas anunciados en la introducción:

En primer lugar, que la fe según Pablo tiene raíces en el AT (Gén 15,6): es la respuesta del hombre (Abraham) a la palabra de Dios. Pero en Pablo esa palabra es un evangelio: el acontecimiento Cristo (Rom 3,30).

En segundo lugar, que Pablo presenta en Rom 4 a Abraham como modelo del creyente en Dios, anteriormente a cualquier justificación por medio de las obras de la Ley según el judaísmo. En este sentido, es un acto único y fundador “car il marque la radicalité absolue de l’acte divin” (201). Es pura gracia, puro don, pero es teocéntrico.

El autor (202) se pregunta si el acto de fe así mostrado es sólo hacia Dios o también hacia Cristo. La fe monoteísta de Pablo se transforma en el camino de Damasco: el Mesías resucitado será el centro de su vida y fundamento de su teología. Para él, como la resurrección de Jesús es un acto puramente de Dios, es Él mismo quien actúa y, en este obrar, se revela su ser. Así que creer en la palabra del anuncio del Resucitado es creer también en Dios mismo, como hijo Abraham con la palabra de la promesa. Como aquél, es un acto de gracia, un acto de creación *ex nihilo* (Rom 4,17).

Por ello, para el autor la fe en Jesús implica un giro pero no una ruptura con el AT, en cuya esencia ya quiso la fe e incorporación de los gentiles a la salvación. Todos, por tanto, son justificados por la fe en el que murió y resucitó (Rom 4,23-25), judíos o gentiles, a partir de Abraham, nuestro padre.

Según el esquema de la obra, este trabajo debe ser ponderado y elogiado en varios puntos clave. El primero, en el impecable desarrollo sobre la noción paulina de la fe, en particular, en Rom 1-4. El segundo, haber puesto en relación la temática teológica en torno a Abraham con la sociológica de las iglesias romanas, comunidades mixtas étnicamente, y haber subrayado que la argumentación paulina pudo dirigirse a fomentar la igualdad entre ellos. El tercero debe señalar su extensísima bibliografía (221-271) y aparato crítico, que asegura en el lector la seriedad del trabajo bien documentado. Por último, la minuciosidad en el estudio exegético, de agradecer frente a los que se dedican más a especular sobre este tema u otros.

Sin embargo, hay algunos puntos, al menos, sujetos a discusión. El más chocante se revela en el desequilibrio entre la intención inicial del autor y el desarrollo posterior. De un plan inicial que intenta justificar la argumentación de Romanos (y Rom 4) a partir de ciertos problemas de la comunidad destinataria, pasa a un puro análisis exegético del texto, terminando con que todo, a día de hoy, es hipotético, un postulado (205). Un trabajo socio-teológico, y no tanto exegético-teológico, habría sido muy original.

Tampoco está claro que el tópico de Abraham como padre de creyentes, judíos y gentiles, estuviera pensado sólo para los problemas de desunión étnica que había en Roma. Este argumento ya aparece en cartas anteriores, especialmente en Gal 3,6-9, citando también Gen 15,6, al igual que Hab 2,4 ya aparecía en Gal 3,11 (Rom 1,17). Pablo, al redactar la carta a los Romanos, ya tenía so-

brada experiencia de otros lugares, ya desde Antioquía (Gal 2,11-14), donde se habían generado tensiones entre los dos grupos étnicos. Cuando el Apóstol pregonaba el valor escatológico de la vida en Cristo, con el “ya no hay judío ni griego” (1Cor 12,13; Gal 3,27-28; Col 3,11), reflejaba, casi sin querer y a otro nivel, estos problemas en Corinto o en Galacia, con gentes de mayoría gentil, quizá temerosos de Dios. La polémica sobre la circuncisión en Rom 4,9-12 puede evocar también la otra sobre los judaizantes de Galacia (Gal 5,15) y la necesidad de creer en el Dios que resucitó a Jesús, una creación *ex nihilo*, una creación nueva (Rom 4,17). Lo mismo vale decir sobre la anterioridad de la promesa sobre la Ley y la circuncisión de Abraham (Gal 3,15-18). Pablo se había dado cuenta, desde la visión del camino de Damasco, que todo le había sido dado, que todo era gracia.

Por último, sería interesante comentar por qué Pablo utiliza, precisamente, el modelo de Abraham como “ancestro” (τὸν προπάτορα ἡμῶν), según la carne de Israel, ya en Rom 4,1. Recuérdense esta expresión, κατὰ σάρκα, aplicada al Mesías judío, descendiente de otro ancestro, David: Rom 1,3. Sin embargo, la argumentación paulina va a considerar que Abraham es también “padre de incircuncisos” y “padre de las naciones” (Rom 4,11.17). Téngase en cuenta que estas fórmulas, la del padre y la descendencia o herederos, se puede suscribir por igual entre judío o entre romanos. En ambos casos, razas mediterráneas, el patriarca, ancestro o epónimo del clan, se debía reflejar en toda la familia posterior (*gens*). César, por ejemplo, era un Iulius, heredero de Iulus, hijo de Eneas y de Venus. Eso significa que su gentilicio llevaba en sí algo superior al resto de los hombres, algo divino (*Divus Iulius*), destinado a los destinos superiores de la República. Por lo mismo, Bruto debía salvar al estado y matar a César por el peso que suponía llevar el gentilicio de quien fuera uno de los fundadores de la vieja República, Junio Bruto. El ancestro tenía una sobra muy alargada. El don o la maldición de los dioses recaían en sus descendientes, como también en los hijos de Abraham.

Al convertir al patriarca pre-hebreo en padre de los creyentes romanos, Pablo los entroncaba con los beneficios que éste gozó de parte de Dios, que procedía de una promesa y que se aceptó por fe. Su realización se colmaba en la acción de Dios en Cristo, resucitado de entre los muertos, descendencia de Abraham, para judíos y para romanos. Por eso, Pablo los considera una única familia y, siembra, con esta argumentación la igualdad étnica y la unidad de la Iglesia, un tema tan querido por el Apóstol.

En fin, esta monografía acaba siendo un sugerente trabajo, digno de lectura y reflexión, un paso más en el interesante y nunca agotado pensamiento de Pablo.

Enrique Mena Salas

## HISTORIA

CÁRCEL ORTÍ, Vicente (ed.), *La Segunda República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano, V: Documentos del año 1937*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2017, LXX + 1007 p.

Este volumen es el quinto del proyecto editorial iniciado por Mons. Vicente Cárcel en 2011. En él se analizan concienzudamente los acontecimientos más relevantes de la Iglesia y de la sociedad en España a lo largo del año 1937.

Precedido de una extensa y minuciosa introducción de 70 páginas, Cárcel analiza y documenta, entre otros muchos temas, el fracaso de las gestiones del agente del Gobierno Nacional, Antonio Magaz, para obtener el reconocimiento diplomático de la Santa Sede. Sobre las relaciones del nuevo Estado español con la Iglesia, Magaz envió el programa político de los falangistas “para insistir en mi punto de vista de que nada haya en el programa político de Falange que pueda suscitar el recelo de la Iglesia” (Doc. 2038). En uno de sus últimos intentos para conseguir su objetivo, Magaz afirmó que “el triunfo de Franco supone el triunfo de la civilización y del derecho cristiano y su derrota el desmoronamiento de ese santo legado, para caer en el dominio de los sin Dios. Ante esa alternativa ¿cómo puede dudar la Iglesia? ¿Cómo puede creerse prudente favorecer de un modo indirecto a los que no habían de respetar ni respetan ya ninguna clase de religión? La Iglesia teme la implantación de un Estado totalitario que quiera hollar los derechos de la Iglesia y de la moral cristiana. ¿Es posible que ante ese hipotético temor, desmentido constantemente por la conducta y por las leyes recientemente establecidas por Franco, pueda vacilar la Santa Sede?” (Doc. 2070).

La misión humanitaria del delegado pontificio, Mons. Antoniutti, en la España Nacional para conseguir la repatriación de los niños vascos llevados al extranjero por los republicanos y sus relaciones con el general Franco y con las autoridades civiles y militares es otro de los grandes temas analizados en este volumen. Las autoridades nacionales pusieron dificultades al paso del representante pontificio y no le dejaron cruzar la frontera de Irún porque la Santa Sede todavía reconocía al Gobierno Republicano de Valencia. Antoniutti llevaba consigo un pasaporte para entrar en el territorio nacional, firmado por Magaz (Doc. 2140). Resuelto el incidente, pudo llegar a Salamanca donde fue recibido por Franco el 31 de julio, a mediodía. La audiencia privada tuvo lugar en el palacio episcopal cedido temporalmente por el obispo de la diócesis, Enrique Pla y Deniel, para “Cuartel General del Caudillo”. La entrada estaba presidida por un gran Crucifijo y la inscripción “Por Dios y por la Patria”. Cuadros religiosos, retratos de papas y de obispos adornaban las paredes de los pasillos y de los salones donde trabajaban oficiales militares y soldados. Franco, con uniforme de campaña, le recibió en el gran salón del trono, transformado en despacho oficial, presidido por el Crucifijo y el retrato del Papa. Después de besarle

el anillo, el general le dijo a Antoniutti que estaba muy feliz al ver al representante pontificio ante él; le expuso su versión personal sobre la formación de su “Movimiento”, que no era sólo militar y político, sino ante todo de carácter religioso: una cruzada para hacer revivir entre los españoles las antiguas tradiciones católicas.

El regreso de millares de niños vascos, muchos de los cuales habían sido llevados al extranjero como rehenes, pues habían sido arrancados violentamente de sus hogares por las autoridades de Euzkadi, fue posible gracias a algunos gobiernos bien dispuestos hacia la España nacional, como Suiza, o sensibles a las recomendaciones de la Santa Sede, pero fue más difícil de conseguir la colaboración de países hostiles como Rusia, México y Francia.

La firme actitud de Pío XI, contrario a las simpatías de los nacionales por los nazis y sus intentos para evitar los horrores de la guerra y abreviarla, así como sus numerosas intervenciones en favor de condenados a muerte y detenidos políticos, en la España republicana y en la nacional, ocupan una parte importante de los documentos. El entusiasmo que Antoniutti demostró desde su llegada por los militares de la España nacional quedó mitigado por la respuesta que Piacelli dio a sus tres primeros despachos, en los que, a la vez que alabó en nombre del Papa las primeras gestiones de su difícil misión, así como las explícitas demostraciones de catolicismo de Franco, lamentó la excesiva tolerancia de las autoridades nacionales hacia doctrinas erróneas y las críticas que se hacían desde la prensa, - controlada por el Gobierno -, contra su persona y la del Santo Padre. “Sobre los artículos tendenciosos relativos a la Santa Sede, que ahí se dejan publicar, a pesar de la rigurosísima censura, y de los Vd. me ha enviado algunos ejemplares, aquí han causado disgusto y sorpresa, no ya los comentarios sobre mi pobre persona, cosa que no tiene importancia alguna, sino los que tocan al mismo Santo Padre. Quizá Vd., podrá encontrar la ocasión propicia para hacer notar a quien corresponda este desaire” (Doc. 2173).

Al Papa no acababan de convencerle las declaraciones hechas por Franco favorables a la Santa Sede, porque seguían manifestándose las simpatías que algunos sectores de la Falange tenían hacia Alemania. Por ello, se le sugirió a Antoniutti una mayor reserva en sus relaciones personales con Franco, de quien el Papa apreciaba sus nobles propósitos sobre las futuras relaciones entre el Estado y la Iglesia, pero, a pesar de sus declaraciones, le seguía preocupando la actitud poco tranquilizadora de ciertos ambientes del partido falangista y, de modo particular, el envío a Alemania de comitivas de jóvenes falangistas españoles para estudiar la organización alemana: cosas, todas estas, justamente lamentadas por el Episcopado español, que veía en ellas, y con razón, un verdadero peligro para la España del mañana (Doc. 2391, nota 557). La preocupación de la Santa Sede por las infiltraciones nazis en la España nacional está bien documentada en un informe que Antoniutti envió sobre un coloquio con Franco a finales de noviembre (Doc. 2391). Por estas constantes invitaciones que Antoniutti hizo a la cautela y por el celo en

llamar continuamente la atención del Gobierno Nacional “sobre los graves inconvenientes con los que nos podemos encontrar si no ponemos oportunamente un remedio a la propaganda nazi”, el día de Navidad de 1937 Antoniutti recibió a través de Pacelli la felicitación y alabanza del Papa (Doc. 2417, nota 620).

Este libro muestra que, a lo largo de 1937, fueron muy frecuentes las intervenciones de la Santa Sede ante el Gobierno Nacional en favor de personas condenadas a muerte y detenidos políticos. Estas fueron hechas, generalmente, a través de delegado pontificio, Antoniutti. Algo semejante se hizo a través del nuncio en París, Valeri, para que, por medio del gobierno francés, interviniera ante las autoridades republicanas españolas.

Muy interesante es el despacho en el que Antoniutti informó a Pacelli sobre sus gestiones en favor de los prisioneros de guerra condenados a penas diversas, y transmitió un pro-memoria sobre todos los procesados y condenados en la provincia de Vizcaya: de un número total de 8.147 procesados, 304 habían sido condenados a muerte y 126 de estos ya habían sido ajusticiados. Estos datos se los dio la Auditoría del Ejército de Ocupación, el 11 de septiembre de 1937 (Doc. 2262).

Al finalizar el año, Antoniutti comunicó a Pacelli la conmutación de penas a 137 condenados de muerte solicitadas personalmente por él en la audiencia que le concedió Franco el 3 de diciembre. “Le expuse –dijo Antoniutti– el paterno deseo de Su Santidad de que las fiestas de Navidad fueran consignadas con cualquier acto de clemencia dirigido a testimoniar públicamente la orientación católica del Estado Español y a dar una prueba de consuelo a los que amargamente lloran en sus hogares por las tristes circunstancias presentes”. (Doc. 2442). El último día del año Pacelli envió a Antoniutti la lista de obreros católicos vascos condenados a muerte y pidió que interviniera en favor de ellos (Doc. 2448). Antoniutti se ocupó de modo especial de los sacerdotes de Vitoria detenidos y exiliados, víctimas de la dura represión de las autoridades militares, y la falta de autoridad eclesiástica (Doc. 2184) y pidió al Gobierno que fuera clemente con los sacerdotes vascos detenidos (Doc. 2247).

Por lo que se refiere a detenidos y condenados en la zona republicana, el Vaticano intervino a través del nuncio en París, Monseñor Valeri, quien también transmitió a la Secretaría de Estado las peticiones de relaciones diplomáticas del Gobierno Republicano con la Santa Sede, que nunca llegaron a establecerse porque continuaba la persecución religiosa en su territorio y el gobierno no ofrecía las garantías mínimas exigidas por el Vaticano, e informó puntualmente sobre la situación española y las peticiones de Maritain y de otras personas solicitando una intervención pontificia en favor de la paz en España.

Otro asunto que ocupó la atención de la Santa Sede durante el año 1937 fue el relativo al intercambio de prisioneros vascos con civiles detenidos por los nacionales. La idea surgió del jesuita francés, P. De Bivort de la Saudée S.J., redactor de la revista *Études*, y fue apoyada y recomendada al Vaticano por el

nuncio Valeri (Doc. 1927). Sin embargo, según el parecer de monseñor Sericano, que se ocupaba en la Secretaría de Estado de las cuestiones españolas, una intervención de la Santa Sede en el intercambio de prisioneros, en ese momento, sería ineficaz, inoportuna y quizá dañina para los intereses de la Iglesia, porque por aquellas mismas fechas –estamos en enero de 1937– habían fracasado las negociaciones entre representantes vascos y el Gobierno Nacional, con la participación activa de la Cruz Roja Internacional y el interés de la Gran Bretaña; y había fracasado porque a dicho intercambio, en un campo puramente humanitario, los vascos habían querido sacarle provecho político. Un nuevo intento, a pocos días de distancia del anterior, aunque hubiese sido promovido por la más alta autoridad moral del mundo, como era en aquellos momentos, la Santa Sede, no ofrecía mayores garantías de éxito (Doc. 1932). El Gobierno francés comunicó a Valeri que el Gobierno de Valencia se había opuesto a cualquier intervención de la Santa Sede en este asunto, pero que, a pesar de ello, los franceses estaban dispuestos a seguir negociando, aunque no esperaban obtener resultados positivos debido a la firme oposición de los republicanos españoles. Entre tanto, se supo que algunos intercambios importantes se iban consiguiendo por medio de la Cruz Roja Internacional. En realidad, esto era lo que le interesaba a la Santa Sede: que se consiguiera hacer obras buenas, evitando las atrocidades de la guerra civil. No le importaba si el que lo hacía era una persona concreta o una institución. Por parte, Francia no consideraba oportuno intervenir en una mediación entre los beligerantes, si no se conseguía antes el retiro de los combatientes extranjeros (Doc. 2001).

Pero el más importante de todos los documentos reproducidos en este volumen es la Carta colectiva del Episcopado, del 1 de julio de 1937, sobre la guerra. Cárcel analiza detenidamente el proceso de su elaboración, afirmando que fue una iniciativa personal del cardenal Gomá –y no de Franco, como siguen diciendo algunos–, quien pidió el parecer de los obispos asegurándoles que el contenido y orientación de futuro documento colectivo serían los que resultasen de esta consulta concreta que se les hacía. Las respuestas a la circular fueron casi unánimemente positivas y dieron un gran margen de libertad al primado para redactar el texto definitivo. Sin embargo, el cardenal Vidal y Barraquer, arzobispo de Tarragona, mostró algunas dudas al respecto porque no consideraba oportuna en aquellos momentos su publicación y sugirió a Gomá otras posibilidades para defender la causa nacional, distintas de un documento colectivo, a la vez que reiteró su oposición al mismo, aunque estaba convencido de que era urgente “una intensa propaganda a favor de nuestra desgraciada España, en particular en lo referente a la persecución religiosa; pero ¿es manera eficaz, oportuna y discreta en las presentes circunstancias la publicación de un documento colectivo a que V. alude en su venerada? Creo, francamente, que no” (p. XLI).

A pesar de ello, Gomá comunicó a Pacelli el esquema del futuro documento y se apresuró a precisarle que no se publicaría sin que antes lo hubieran

leído todos los obispos, a los menos los residentes en España, y con su aprobación explícita.

Publicada un año después del inicio de la Guerra Civil, la Carta colectiva fue considerada como el primer paso llevado a cabo por la Iglesia española sobre la contienda y posteriormente se convirtió en un símbolo de su implicación en ella. Cárcel lo explica históricamente en el contexto de la persecución religiosa, que arrojaba por aquellas fechas datos impresionantes. Nadie sabía entonces que la guerra iba a durar casi dos años más, ni quien la ganaría y qué pasaría en España desde el 1º de abril de 1939 hasta el 20 de noviembre de 1975. Esto lo sabemos todos hoy, pero ¿cómo podemos entender en el 2017 lo que ocurrió ochenta años antes?, se pregunta Cárcel.

Los obispos españoles se dirigieron a todos sus hermanos en el Episcopado del mundo católico no para demostrar tesis sino para relatar hechos, con el fin de evitar las tergiversaciones de la propaganda republicana. Los obispos sintieron el deber de publicar este escrito porque, prescindiendo de los aspectos políticos y militares del conflicto, estaban en juego según ellos “los mismos fundamentos providenciales de la vida social: la religión, la justicia, la autoridad y la libertad de los ciudadanos”. El enfrentamiento entre las dos Españas era previsible, pero la Iglesia “no ha querido esta guerra ni la buscó”. Las verdaderas causas de ella estaban en los cinco años de laicismo republicano, caracterizados por las limitaciones a la libertad religiosa, el desorden social, la descomposición de la verdadera democracia y la infiltración comunista. Los obispos describieron la persecución contra la Iglesia y explicaron el levantamiento militar respondiendo a las más importantes acusaciones hechas desde dentro y fuera de España a la misma Iglesia, presentándola como agresora, como favorecedora de las injusticias sociales, como partidista y sometida al Estado; hicieron además una mención especial al nacionalismo vasco para reprobar explícitamente la actitud de los dirigentes de dicha región, aliados con el Gobierno social-comunista del Frente Popular, responsable de la persecución religiosa, y que sorprendió también a muchos ambientes políticos.

Desde el 18 de julio de 1936 hasta final de mes se cuentan 861 víctimas eclesiásticas; sólo en el día 25 de julio, fiesta del apóstol Santiago, patrón de España, fueron martirizados 95 miembros del clero. Del 6 de agosto es la primera toma de posición de dos obispos, los de Pamplona (Marcelino Olaechea) y Vitoria (Mateo Múgica); habían transcurrido dieciocho días desde el comienzo de la guerra y habían derramado su sangre en la retaguardia más de mil cien miembros del clero. Es evidente que los dos prelados no podían saberlo; pero desde nuestra perspectiva histórica, la cifra puede ayudar a la inteligencia de su angustiada llamada, aunque la hicieran desde una borrosa desinformación de los detalles.

El mes de agosto de 1936 dio 2.077 asesinados más, casi 70 por día, entre ellos, diez obispos. Cuando el 14 de septiembre el papa Pío XI dirigió unas palabras de aliento a un grupo de peregrinos españoles, se acercaban a 3.400 las víctimas, y faltaban cuatro días para los dos meses exactos del comienzo de la

guerra. El 1º de julio de 1937, fecha de la publicación de la Carta, el número de eclesiásticos asesinados llegaba a la cifra de 6.500. Es decir, muertos en once meses y medio: nunca a lo largo de la historia hubo semejante caza organizada de curas, frailes y monjas.

La Carta colectiva produjo en zona republicana unos efectos contrarios a los que temía el cardenal Vidal; él pensaba que provocaría un recrudecimiento de la persecución, y no fue así, porque el Gobierno republicano de Valencia reaccionó dando algunas muestras de moderación, que permitieran desvirtuar la pésima imagen que de él se tenía en el extranjero. El católico Manuel de Irujo, entonces ministro republicano de Justicia, comenzó a ser tenido en cuenta, se redujo notablemente la virulencia de la persecución, se concedió la libertad a algunos sacerdotes detenidos y se permitió a los católicos adictos al sistema que intentaran contactar con la Santa Sede para restablecer unas relaciones interrumpidas, pero jurídicamente subsistentes.

La carta fue firmada por 43 obispos y administradores apostólicos de diócesis vacantes y por cinco vicarios capitulares. De los cinco que no la firmaron, porque no estaban en sus diócesis, las ausencias más significativas fueron las de Vidal y Múgica; ambos residían en Italia. Las razones de la oposición del cardenal de Tarragona son conocidas en parte, pero, ante nuevas presiones de Gomá, reiteró su oposición al documento aunque declaró abiertamente: “Lo encuentro admirable de fondo y forma como todos los de V. y muy propio para propaganda, pero lo estimo poco adecuado a la condición y carácter de quienes han de suscribirlo. Temo que se le dará un interpretación política por su contenido y por algunos datos y hechos en él consignados” (p. XLIV).

Cárcel califica de “ambiguo y poco sincero”, al cardenal-arzobispo de Tarragona, que estuvo en Lourdes a primeros de julio de 1937 y tuvo ocasión de entrevistarse con el nuncio Valeri, a quien confesó que una victoria absoluta y definitiva de Franco no sería, a la larga, favorable a la Iglesia, porque llevaría a un régimen y a un sistema del que eran totalmente ajenas las masas populares (Doc. 2129). Pero esto contrasta con las afirmaciones del mismo Vidal favorables a Franco, citadas en la nota 648 del doc. 2104, a las que hay que añadir otras muchas en las que consta explícitamente la admiración que el arzobispo de Tarragona decía mostrar hacia la persona del general, así como sus deseos de que ganara la guerra y gobernara la nueva España, excluyendo a socialistas, comunistas y nacionalistas vascos. Todas ellas pueden verse en el “Epistolario Vidal-Pacelli-Pizzardo-Montini y apuntes de la Secretaría de Estado (1936-1939)”, que Cárcel ha publicado en la prestigiosa revista de la Balmesiana, de Barcelona, *Analecta Sacra Tarraconensia* 88 (2015) 267-1014 (748 p.).

Otro obispo que no firmó la carta fue el de Vitoria, Mateo Múgica, que se encontraba en Frascati cuando recibió la del cardenal Gomá, en la que le pedía si podía contar con su firma para la carta colectiva que le remitió en galeradas de imprenta. Múgica respondió explicando que: “podría suscribir el Documento,

cuando yo estuviera en mi puesto física y personalmente con todas las garantías de libertad y de sagrada independencia que reclaman los cánones para el libre ejercicio del ministerio y cargos episcopales... Por lo demás creo, que aunque despacio van bien las cosas en España y deseo y pido al Señor el triunfo del generalísimo Franco sobre todos los rojos” (p. XLVI).

El obispo de Vitoria, expulsado de su diócesis por la República en 1931 e impedido en el ejercicio de su ministerio en 1936 por los nacionales, no podía firmar en conciencia un documento en el que se afirmaba que estos garantizaban libertad a los obispos. Tampoco podía firmar porque los militares habían fusilado a varios millares de “rojos”, entre los cuales 14 sacerdotes, acusados de actividades políticas en favor de la República y de separatismo –sacerdotes a los que Múgica siempre defendió–, sin olvidar los bombardeos de ciudades como Durango, Guernica, Munguía y Galdácano.

Pío XI, que había dejado plenamente al prudente juicio de Gomá la conveniencia de publicar la carta colectiva, la aprobó sin reservas y puso de relieve cómo los obispos a la vez que condenaban el mal, viniera de donde viniera, tenían palabras de generoso perdón para cuantos, persiguiendo con crueldad a la Iglesia, habían provocado tantos daños materiales y espirituales a la religión.

Cárcel aporta, entre otros muchos, el testimonio muy elocuente del cardenal Vicente Enrique y Tarancón, quien no dudó en declarar que habría firmado dicha carta si hubiera sido obispo en aquella fecha y reconoció la valentía de los obispos al escribirla, porque, según él: “Los rojos pretendían descristianizar a España y convertirla en un satélite de Rusia; por eso era obligatorio empuñar las armas en defensa de la fe”; y ello –Tarancón– justificó que la Iglesia fuera beligerante.

Durante el verano y el otoño de 1937 el gobierno republicano restableció un mínimo de libertad religiosa, que nunca convenció a la Santa Sede, porque fue más aparente que real, y entonces se produjeron algunos intentos de mediación a través del cardenal Verdier, arzobispo de París, quien calificó de conmovedora la Carta colectiva y aprobó a actuación de los obispos españoles.

Termino esta recensión con las palabras con las que Mons. Vicente Cárcel comienza la introducción del volumen. Creo que son un enjundioso resumen del elocuente contenido y valor del mismo: “Las cuentas con la Historia no se pueden hacer destruyendo sus huellas. Destruir símbolos o monumentos; intentar eliminar personas que consideramos pésimas, no contribuye a la pacificación de los ánimos y al encuentro con la verdad histórica. La única forma de mantener viva una auténtica memoria histórica, ausente de partidismos ideológicos y de maniqueísmos nocivos, consiste en conocer y comprender, no en ocultar, negar o destruir lo que nos molesta. Estas consideraciones son necesarias para entender la importancia que encierran los documentos vaticanos publicados en esta colección y, en particular, los que se refieren al año 1937, porque a través de ellos descubrimos que la política del Vaticano con relación a los bandos contendientes en el conflicto español no fue sencilla. Cabe incluso afirmar que fue complicada. La complicación

venía determinada por la estructura de relaciones establecidas con las grandes potencias del momento que, a su vez, tenían unas peculiares relaciones con los dos bandos en guerra, y, sobre todo, por la política de exterminio de todo lo religioso católico, que se llevaba a cabo en la zona republicana. No hay que olvidar que es un dato histórico innegable que la Iglesia buscó la concordia con la República, pero la mayoría de las fuerzas que la formaron se distanciaron de ella acusándola de ser enemiga de las libertades modernas; distanciamiento que en alguna de ellas pasó de la aversión y el odio, iniciados en mayo de 1931, hasta la persecución sangrienta a partir del 18 de julio de 1936. Durante este quinquenio, tanto de la Jerarquía española como la Santa Sede optaron por una implicación crítica pero leal con las instituciones republicanas. En este contexto tan complejo, se comprende la actitud de la Jerarquía, que no tuvo más remedio que pronunciarse por uno de los bandos beligerantes, porque en el otro existía el peligro fundado de su extinción. Esto explica la importancia y transcendencia que tuvo la *Carta colectiva* del 1 de julio de 1937” (p. IX).

Fernando Chica Arellano

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*, Facultad de Teología, Granada 2016, 500 p.

Francisco Javier Martínez Medina es profesor en la Facultad de Teología de Granada y Director del Centro de Estudios de Historia y Patrimonio. Entre sus temas de investigación ha prestado especial atención a las “invenciones” del Quinientos granadino, su repercusión y consecuencias, ocupando entre los especialistas un lugar a la vez destacado y original.

En este libro se encuentran todos los elementos de las anteriores publicaciones de su autor sobre este tema, pero al estar reunidas, tienen una coherencia muy pensada. Y además están acompañadas de aspectos inéditos que refuerzan sus hipótesis, provenientes casi todos de documentos de los fondos de la abadía del Sacromonte (sobre ella p. 357ss).

En 1588 y 1595 se produjeron en la ciudad de Granada unos singulares hallazgos en los cimientos de su nueva catedral en construcción y en la cercana colina de Valparaíso (o Sacromonte) de unos huesos y restos humanos considerados reliquias de mártires cristianos del siglo I y de unos textos: uno escrito sobre pergamino y la mayoría grabados en láminas de plomo, casi todos en lengua árabe y algunas partes en caracteres latinos (cf. capítulo tercero), son los conocidos como “Plomos del Sacromonte”, o “Libros Plúmbeos”, de los que muy pronto se dudó y negó su autenticidad y que mayoritariamente hasta ahora han sido estudiados desde una lectura islámica.

Un aspecto importante de este volumen es el cuidado por precisar el contexto y situar los hechos en el tiempo, remontándose hasta la romano-cristiana Iliberris (futura Granada); afán especialmente eficaz porque permite entender las intenciones y las estrategias de los diversos actores. Por ejemplo en esta línea está todo lo que expone de la vida y de la obra de San Gregorio de Elvira frente a la “invención” de San Cecilio (p. 39ss y p. 117ss respectivamente; p. 233ss). De la misma manera las páginas dedicadas al “ambiente católico en torno al culto a los santos y a las reliquias” (p. 151ss) son muy útiles pues son un factor importante del éxito de la empresa falsaria. Así como el tema, rechazado posteriormente por algunos ilustrados españoles dieciochescos, de la venida y presencia evangelizadora del Apóstol Santiago en España y concretamente en Granada (p. 273ss) y el de la Concepción Inmaculada de la Virgen María (p. 314ss).

En el capítulo quinto, el examen de la traducción del árabe al latín de los Libros Plúmbeos –encargada por la Santa Sede entre 1645 y 1656 y que figura en castellano como Apéndice 2– lleva al autor a revisar los pasajes relacionados con los textos de los dogmas esenciales de la fe cristiana, que la diferencian y definen frente a la fe musulmana (p. 206ss): la divinidad de Jesucristo, su muerte en la cruz y su resurrección, el misterio de la Santa Trinidad, en cuyo conjunto de textos entiende hay primacía del credo católico sobre el islámico. Este examen le permite hacer estas importantes y novedosas afirmaciones: “hoy nadie duda de la autoría morisca de los mismos. Pero frente a las tesis extremas que limitaban las invenciones a los levantiscos y contrarios en todo al cristianismo, interesantes estudios están poniendo de manifiesto la participación activa e ideológica de los moriscos más integrados, pertenecientes a las élites de poder, tanto personas civiles como destacados religiosos plenamente incorporados en el servicio a la Iglesia y a la Corona, y en concreto muy cercanos a los colectivos capitulares catedralicios” (p. 207). Insistiendo en la conclusión: “Lo expuesto aporta un nuevo enfoque de las invenciones y del llamado problema morisco de finales del quinientos granadino. En primer lugar, la existencia en el conjunto de los hallazgos, incluyendo las reliquias, de conceptos y afirmaciones esenciales a la teología cristiana como la Trinidad y la muerte y resurrección de Jesús. En su gestación intervinieron destacados intelectuales moriscos, como Alonso del Castillo y Miguel de Luna, así como miembros de las élites moriscas pertenecientes al clero alto, como ilustres miembros del cabildo catedralicio, sin olvidar a otro poderoso canónigo de origen judeoconverso; nos referimos a D. Pedro Guerra de Lorca, autor también de la primera vida sobre San Cecilio significativa por su contenido y por su fecha de aparición, en 1584, además de ser el enviado del arzobispo al Papa para entregarle las primeras traducciones latinas de los mismos” (p. 418).

Por otra parte, uno de los objetivos iniciales de estos falsarios –sin olvidar las presuntas reliquias– era convertir Granada, que había perdido su protagonismo de antaño, en una de las capitales de la Contrarreforma europea equiparable a

Roma; de ahí la expectación que despertaron los textos fuera de los ambientes localistas granadinos. Además pretendían con ellos aportar supuestas revelaciones de temas actuales en aquel tiempo, que aspiraban a completar los textos neotestamentarios y defender los principales dogmas cristianos que negaba el Islam. Todo ello era un medio, el más válido en aquel tiempo y lugar, para salvar la simbiosis conseguida entre ambos colectivos de cristianos y de moriscos, y los correspondientes trasvases culturales, que hicieron de aquella Granada una ciudad intercultural.

El volumen está bien escrito y tiene los pertinentes Índice Analítico (p. 7-12); Prólogo (p. 15-19); introducción y desarrollo (p. 21ss, con el capítulo décimo a modo de interesantes conclusiones: p. 397-434); Bibliografía (p. 437-462); y Apéndice configurado por tres importantes documentos archivísticos (p. 465-499). Cuenta con abundantes e interesantes ilustraciones en blanco y negro, pero también algunas erratas.

Naturalmente queda mucho por hacer. Como dice el reconocido especialista francés Bernard Vincent en el Prólogo: “en términos de criminología podríamos decir que los autores de los Libros Plúmbeos han realizado un crimen perfecto. Afortunadamente quizás no tan perfecto porque las pistas abiertas por Francisco Javier Martínez Medina pueden revelarse profundamente fecundas”.

Alfonso Esponera Cerdán, o.p.