

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI
Enero-Junio 2025
Número 79

SUMARIO

Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

Presentación..... 1-3
Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.

José Ángel García Cuadrado
Domingo Báñez, censor de Santa Teresa..... 5-28

Fernando Negro del Cerro
La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto 29-48

Francisco José García Pérez
Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)..... 49-68

Manuela Águeda García-Garrido
Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII..... 69-96

Rafael Massanet Rodríguez
San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón 97-117

Rafael Ramis Barceló
Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores 119-145

Rosa María Calafat Vila
El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán..... 147-169

Jaume Garau Amengual
La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)..... 171-188

Anika Lenke Kovács
Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat 189-211

Miguel Gabriel Garí Pallicer
Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)..... 213-237

Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

Presentación..... 239-241
Manuel Porcel Moreno, Coord.

Manuel Porcel Moreno
La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso..... 243-286

Andreas Gonçalves Lind
Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme 287-314

Tomás J. Marín Mena
El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea..... 315-344

[...]

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

TEOLOGÍA DE LA CUARESMA EN LA PREDICACIÓN ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII

THEOLOGY OF LENT IN THE SPANISH PREACHING
OF THE 17TH CENTURY

MANUELA ÁGUEDA GARCÍA GARRIDO
Université de Caen-Normandie, ERLIS/ IEHM
manuela-agueda.garcia-garrido@unicaen.fr
Orcid: 0000-0001-6625-9503.

Recibido 4 de marzo de 2024 / Aprobado 1 de junio de 2024

Resumen: En el presente trabajo nos centraremos en estudiar, a través de una amplia selección de sermones de Cuaresma pronunciados en la Corona de Castilla, en qué modo la predicación española del siglo XVII divulgaba intrincados conceptos teologales en este tiempo fuerte del ciclo litúrgico a la vez que hacía hincapié en las prácticas ascéticas que invitaban a soportar los rigores impuestos por este tiempo de conversión y reconciliación. Asimismo, analizaremos por qué algunos predicadores cuaresmales recurrían a un lenguaje teológico inaccesible para la mayoría, a sabiendas de que, durante esos cuarenta días de penitencia, el auditorio se mostraba más preocupado que nunca por su salvación.

Palabras clave: Cuaresma; Predicación; siglo XVII; Teología.

Abstract: In this paper we will focus on studying, through a wide selection of Lenten sermons delivered in the Crown of Castile, how seventeenth-century Spanish preaching disseminated intricate theological concepts in this strong time of the liturgical cycle while emphasising the ascetic practices that invited to endure the rigours imposed by this time of conversion and reconciliation. We will also examine why some Lenten preachers resorted to theological language inaccessible to the majority, knowing that, during these forty days of penance, the audience was more concerned than ever about their Salvation.

Keywords: Lent; Preaching; Theology; 17th century.

Introducción¹

Si existe un tema a la vez apasionante y complejo para los estudiosos de la historia religiosa es el de la evolución de la teología española postridentina y su influencia en la formación de la religiosidad popular a lo largo del siglo XVII por mediación de los predicadores. Sin duda, las prescripciones que estos transmitían durante el tiempo fuerte del año litúrgico, la Cuaresma, apuntan a una antropología religiosa, de inspiración esencialmente paulina, que ofrecía las claves de una reflexión profunda sobre la distinción entre carne y espíritu, a la vez que se construía sobre la relación entre vida terrena y vida eterna. Aquellas predicaciones henchidas de valores morales, eclesiásticos y espirituales confirieron al discurso doctrinal de la Cuaresma un estatuto epistemológico propio que llegó a mitigar las rigideces de las disposiciones tridentinas.

En la España de la Reforma católica, la Cuaresma se vivía intensamente como un tiempo para meditar sobre la conversión, el perdón y la reconciliación entre los hombres, elementos inherentes al misterio pascual que se hacían visibles a través de los medios de penitencia, el ayuno y la oración. Por su parte, los predicadores contribuían a normativizar y sacralizar aquel tiempo de privación y austeridad, al evocar en sus sermones que el único medio para dar vida al “hombre nuevo” (Col 3,10) era cooperando con la gracia divina. Este mensaje de conversión, impregnado de un fuerte contenido teologal, permitía que el cristiano accediese a un mayor conocimiento de Dios, pues lo único a lo que debía aspirar en este periodo del año litúrgico se hallaba en el corazón de la revelación y, por tanto, de la experiencia pascual.

A la luz de los sermones que hemos reunido para la elaboración de este trabajo, proponemos una breve reflexión sobre el contenido de la teología cuaresmal que se divulgó desde los púlpitos de algunas ciudades españolas del siglo XVII. Asimismo, examinaremos, desde un enfoque interdisciplinario, cómo surgieron formas de religiosidad aparentemente incompatibles con el paradigma confesional del catolicismo barroco.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *Novatores en el púlpito. La oratoria sagrada castellana ante la crisis dinástica y el cambio de paradigma cultural (1665-1733)*, de la Universitat de les Illes Balears, PID2020-117974GB-I00.

1. La Cuaresma, ¿tiempo de silencio?

El término “Cuaresma”, derivado del latín *quadagesima [dies]* es usado en el cristianismo para designar “el cuadragésimo [día] antes de Pascua”, aunque ha sufrido múltiples y profundos cambios a lo largo de la Historia de la Iglesia². Las definiciones del término “Cuaresma”, en su grafía castellana más extendida en el Siglo de Oro, se recogen por primera vez en el *Diccionario de Autoridades* (1737) ya que, paradójicamente, el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) de Covarrubias no incluye este término. Las definiciones que allí encontramos son las siguientes:

1. Tiempo señalado por la Iglesia para la observancia de la abstinencia y el ayuno, a fin de que los fieles se preparen dignamente a celebrar la resurrección de Cristo después de su pasión y muerte, y en memoria de los cuarenta días de ayuno que sufrió en el desierto. Procede del latín *Quadagesima*. Guev. Epist. a Don Íñigo de Velasco. “Acuérdome que la Cuaresma pasada, estando yo con vuestra señoría, le presentaron unos salmones”. Hortens. Quar. f. 22. “Se supone que hay que ayunar, y más en Cuaresma”.
2. Se llama al conjunto de sermones, hecho para las Domínicas y Ferias de una Cuaresma. Y también se da este nombre al libro que contiene los de un Autor sobre el mismo asunto [...].

Como vemos, ya sea el tiempo litúrgico o el compendio de sermones que se predicaban para la ocasión, la Cuaresma se identifica con una experiencia de combate con el yo interior en la literatura espiritual renacentista. “La Cuaresma es el tiempo de la caballería christiana en el qual nos batallamos

² La estructura cronológica de la Cuaresma estaba relacionada, según san Agustín, con la del mundo, dividido a su vez en cuatro puntos cardinales, y el cambio de las cuatro estaciones: “diez veces cuatro completan los cuarenta. Si a éstos se añade el diez, tenemos los cincuenta; como si dijésemos, el galardón del trabajo y de la continencia. No en vano se quedó el Señor cuarenta días después de la resurrección en esta tierra y conversó con sus discípulos en esta vida. Después de subir al cielo, interpuso otros diez días y envió el Espíritu Santo, según lo prometido, el llegado día de Pentecostés. Este día cincuenta tiene también su sacramento, ya que siete por siete son cuarenta y nueve; y si ahora volvemos al principio, el día octavo, que es también el primero, se completan los cincuenta. Se celebra después de la resurrección del Señor, porque ya no es figura de trabajo, sino del reposo y de la alegría”, Carta LV.

más agramente contra los vicios y pecados. [...] Entre todos los tiempos del año, el tiempo de la Cuaresma es más noble”³. El mismo san Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios espirituales* (1548) recomienda “alabar ayunos y abstinencias de cuaresma [...] si no fuere justo impedimento”. El arzobispo Carranza, en sus *Comentarios al Catecismo cristiano* (1558), recuerda que la Iglesia determina cuándo y cómo deben los fieles guardar el ayuno: “cuarenta días antes de la Pascua, que llamamos la Santa Cuaresma, porque en este tiempo, con la penitencia de nuestros pecados nos aparejamos para celebrar la pascua con devoción”⁴. Fray Ambrosio Montesino, en sus *Epístolas y Evangelios por todo el año* (ed. Amberes, 1544), define este tiempo como un llamamiento de Dios, idea que está muy presente en la obra de muchos de sus contemporáneos. Para ello cita a Joel 2, 12, referencia que aparece reiteradamente en la predicación cuaresmal: “Convertíos a mí en todo vuestro corazón, en ayuno, en lloro & rasgad vuestros corazones y no vuestros vestidos”. También se hizo eco de estas palabras fray Luis de Granada quien, en un sermón del Miércoles de ceniza, designaba la Cuaresma como un tiempo de gracia: “pasamos de la muerte a la vida [...] del amor del mundo al amor de Dios”. El combate interior al que invitaba este periodo previo a la Semana Santa fue orquestado por las principales figuras de la espiritualidad pretridentina, quienes garantizaron la puesta en marcha de un programa de reformas anterior al que introdujeron los padres del Concilio.

Durante la Cuaresma, la Iglesia católica recordaba a los fieles la importancia de hacer penitencia, por lo que se convirtió muy pronto en el caballo de batalla de la Contrarreforma, sobre todo al tratar sobre los beneficios de la mortificación de la carne⁵. En este tiempo, se aclama la iniciación mistagógica del mismo por medio de la palabra de Dios. Por esta razón, la predicación era más frecuente en esta época del año. Todos los cristianos debían mostrar públicamente contrición y arrepentimiento por sus pecados. Así lo advertía el agustino Pedro de Valderrama en el sermón para el primer viernes de Cuaresma: “Qué de guardia ay en vna religión? Los prelados, los ancianos, los doctos, los oficiales. Vnos por la prelación, otros por la autoridad y canas. Otros por las letras y sabiduría. Otros por los oficios que tiene encomendados. Todos guardan en la religión. Todos tienen sus espadas en las manos por los temores de la noche” (f. 143r°).

³ *Libro de proprietatibus rerum en romance*, trad. de fray Vicente de Burgos, lib. VIII, (Toledo, Gaspar de Ávila, 1529), f. 147v°.

⁴ Edición de J. Ignacio Tellechea Idígoras, vol. 2, (Madrid: Editorial católica, 1972), 459.

⁵ Concilio de Trento, sesión XIV (1551).

Cuando el miércoles de ceniza, el obispo hacía el signo de la cruz sobre la frente del cristiano a la vez que evocaba el versículo: “Polvo eres y en polvo te convertirás” (Gn 3,19), estaba personalizando un acto que la Iglesia renueva anualmente para guiar al cristiano a su conversión a Dios. Con ello, el prelado proponía un itinerario de cuarenta días que desembocaba en el Triduo Pascual, la conmemoración de la pasión, muerte y resurrección del Señor. No hay que olvidar que para la Iglesia católica, la muerte y resurrección de Cristo son el eje de la historia de la salvación, pues “la Cruz instaura una separación entre la fe y la incredulidad”⁶. En este sentido, la Cuaresma representa la culminación anual de ese camino de conversión y reconciliación con Dios y con los hombres.

Más que en ningún otro momento del año, los predicadores se dirigían entonces al pueblo para instruirlo, reprender sus costumbres y también abordar numerosas controversias teológicas sobre la cuestión de la salvación. El mensaje tenía que contener los principales misterios de la doctrina cristiana, pero para ello era menester transmitirlo de forma comprensible “acomodándose a nuestro lenguaje y grosera manera de entender”, en opinión del agustino Basilio Ponce de León. En teoría, había que buscar el lenguaje más apropiado para dirigirse a un auditorio poco instruido en materias de teología, pero los predicadores no excluían en sus discursos las controversias teológicas sobre la *salus animarum*, concretamente aquellas relacionadas con las cuestiones de la gracia, la justificación y el libre albedrío. A este problema de aparente ineficacia pedagógica debía unirse otro aún más delicado: la influencia de la teología mística en la composición de los sermones.

Esta preparación de cuarenta días se articula, pues, en torno a la construcción de un código moral de perfección. En el cuarto jueves de la Cuaresma de 1604, el catedrático Martín Peraza exclamó desde un púlpito salmantino que ningún hombre, preso en la estrecha envoltura de la carne, podía acercarse a Dios:

Agora es tiempo que te leuantes. Leuanta, miserable y infelice, leuanta ciego, hechizado, embriagado, del pecado a la virtud, de muerte a vida. Leuántate a amar a Dios, a combatir con el diablo, a pensar en la muerte, a confessar tus pecados, a hazer penitencia, a darte a Dios cuyo eres criado para aquella vida bienaventurada donde él reyna *in saecula* (ff. 91v°-92r°).

⁶ Jürgen Moltmann, *Il Dio Crocifisso* (Brescia: Queriniana, 1975), 35.

Era este un argumento construido a partir del mensaje paulino que tan presente estaba en los sermones cuaresmales, al tratar de la preservación de la gracia (“tenemos este tesoro en vasos de barro”: 2 Co 4, 7).

La reforma moral que intentó introducir la Iglesia postridentina entroncaba con el espíritu rigorista que caracterizaba este largo *iter* penitencial marcado por la meditación, la privación y la conversión. No obstante, los oradores sagrados abordaron numerosas controversias teológicas que pocos podían entender. De este modo, en Cuaresma fueron naciendo nuevos comportamientos religiosos que deben ser analizados globalmente como respuesta a las profundas reformas de carácter moral que emanaron del clero y, sobre todo, de los ministros de la palabra, verdaderos baluartes de un nuevo corpus teologal.

Parte de las instrucciones dadas al clero, durante el periodo cuaresmal, se registraban en las Constituciones sinodales. En ellas, se contemplaban cuatro obligaciones: oír misa, confesar, comulgar y ayunar. Dado el número de sínodos que fueron convocados en el último cuarto del Quinientos, es difícil imaginar que los preceptos cuaresmales fueran obviados en todas las parroquias castellanas. Desde el frente institucional, los cuarenta días de renovación espiritual estaban sujetos a instrucciones precisas, pero el contenido de la doctrina que debía enseñarse no siempre se ajustaba a un mismo modelo.

Igualmente, la tratadística sacerdotal contenía instrucciones sobre cómo predicar en este tiempo, una enseñanza que debía servir al bajo clero secular, desprovisto de una formación adecuada, para cumplir correctamente con su ministerio pastoral. Aquellos manuales solían vincular la predicación con conocimiento y formación⁷. Mostrar el manejo de esta combinación perfecta debía permitir al sacerdote instaurar su jurisdicción espiritual sobre los feligreses. En las constituciones sinodales que se imprimen en el Seiscientos queda compendiada también parte de las disposiciones referentes a la predicación cuaresmal. En las de Toledo (1620) se insiste en que el predicador debe mostrar “suficiencia, habilidad y calidad” (f. 60r^o) para asumir tal función en un periodo tan importante para la Iglesia. En las de Sevilla (1609) los párrocos debían amonestar a los feligreses para que comulgasen y confesasen sus pecados, recordando a los obedientes que la acción se conmutaba con cien días de indulgencia.

⁷ Antonio Irigoyen López, “Teoría y práctica de la predicación del clero secular en el siglo XVII: algunos ejemplos de ciudades castellanas”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 42 (2022): 140.

Al margen de estas fuentes documentales, podemos hablar de “teología de la Cuaresma” al referirnos a la reflexión sobre la celebración del misterio pascual y a la idea de purificación de la Iglesia, por cuanto se insiste en este tiempo en las prácticas ascéticas⁸, es decir, en los actos interiores de penitencia. Se trata de un tema que se halla particularmente presente tanto en los teólogos españoles del Siglo de Oro español como en sus coetáneos predicadores. Para José de Barcia y Zambrana, en su segundo sermón del viernes después del miércoles de ceniza, la Cuaresma era tiempo de oración: “Pedid por todos los que os persiguen y calumnian”⁹. Por su parte, Núñez Delgadillo declaraba desde los púlpitos que este tiempo de penitencia no debía causar aflicción, pues la Cuaresma era el periodo de preparación para el premio de la redención: “quien ha hecho verdadera penitencia de los pecados levante la cabeza alegre, que llega el día de su redención”¹⁰.

En la predicación española del siglo XVII, era frecuente recordar cómo el origen de la palabra “Cuaresma” estaba estrechamente vinculado al número cuarenta, haciendo hincapié en que la vida del hombre estaba marcada por etapas de purificación necesarias para la formación espiritual de un verdadero cristiano. Las alusiones bíblicas a este ciclo de cuarenta días de purificación son numerosas en todos los sermones, sobre todo las contenidas en el Antiguo Testamento, donde el número cuarenta tiene un significado providencial. Para el dominico Alonso de Cabrera, cuarenta son los azotes que recibió Cristo, según mandaba la ley romana: “que no diesen más de quarenta açotes [...] porque no cayese muerto a los pies del verdugo” (f. 399v°). Para el agustino Cristóbal de Fonseca, los cuarenta días de privación son una oportunidad para imitar a Cristo: “Elías y Moysés ayunaron quarenta días, como Christo Señor nuestro en el desierto, y por esso aparecieron gloriosos como Christo Señor nuestro, de donde infieren que quisiere transfigurarse con Christo, conuiene ayunar con Christo” (f. 135r°).

Así, los cuarenta días de dolor y aflicción representan un periodo anual de expiación durante el cual las exhortaciones constantes que quien se hacían desde los púlpitos contrastaban con el silencio interior al que debían entregarse los fieles. Pensemos aquí en el diluvio invocado por la cólera

⁸ Domenico Sartore et Achille M. Triacca, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie* (Tourhout: Brépols, 1992), 146.

⁹ Sermón predicado en la iglesia de San Andrés de Jaén (1669). Cf. *Quaresma de sermones doctrinales* (Granada: Francisco Guillén, 1685), 53.

¹⁰ Cf. *Minas celestiales descubiertas en los Euangelios de Quaresma* (Madrid: Alonso Pérez, 1629), f. 74v°.

de Dios, o en el pueblo judío errante en el desierto durante cuarenta años: “Siete días más y haré llover sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches” (Gn 7, 4/Gn 7, 12/Gn 7, 17); “Al cabo de cuarenta días, Noé abrió la ventana que había hecho para el arca” (Gn 8, 6). Este número refleja también la edad de madurez a la que Dios elige a sus hombres predilectos (Isaac, Esaú, Isbaal) para fundar dinastías predestinadas que edificaron el pueblo de Israel y presagiaban el surgimiento de la comunidad de la Iglesia, desterrada y condenada a un éxodo perpetuo, buscando siempre la reconciliación con Dios¹¹. El éxodo de los cuarenta días ilustra así este viaje interior que el hombre debe realizar en señal de recogimiento y meditación profunda¹². Los cuarenta días se refieren a episodios bíblicos que narran historias de curación espiritual mediante el ayuno y la mortificación física. Asimismo, el desprendimiento de las posesiones temporales subraya la importancia de la renovación espiritual del hombre, que es la base de la “liturgia prepasual”¹³.

2. Mensajes de penitencia y lenguaje místico en los sermones cuaresmales del siglo XVII. Ejemplos

No cabe duda de que la penitencia está vinculada a la celebración de la Santa Cuarentena. El Concilio de Trento se refirió de forma imprecisa al sacramento de la penitencia al asociarlo a la idea de reconciliación con Dios. A través de las misiones cuaresmales, los predicadores intentaron difundir el precepto de la reconciliación personal y pública de los enemigos, un mensaje que no debe desvincularse del sentido evangélico del perdón como práctica penitencial¹⁴. Por su parte, el Catecismo Romano de 1566 insistía en la

¹¹ “Así comieron los hijos de Israel maná cuarenta años, hasta que llegaron a tierra habitada; maná comieron hasta que llegaron a los límites de la tierra de Canaán” (Ex 16, 35). Otras imágenes del éxodo como ejercicio penitencial de purificación aparecen en Dt 29, 4; Jos 5, 6; Am 2, 10; Am 5, 25; Hch 7, 36, Hch 13, 18; Hch 3, 17.

¹² “Moisés entró en medio de la nube y subió al monte. Y estuvo Moisés en el monte cuarenta días y cuarenta noches” (Ex 24, 18). Son también los cuarenta días de un retiro espiritual como lo describen los siguientes pasajes veterotestamentarios: Éx 34, 28; Dt 1, 3; Dt 9, 9 o Dt 10, 10.

¹³ Juan Manuel Bernal lo explica de la siguiente manera: “Iniciar la cuaresma ha significado y significa asumir las actitudes de fondo que caracterizan al hombre pecador, consciente de su pecado, arrepentido y confiado en la ilimitada misericordia de Dios”. Cf. *Iniciación al año litúrgico* (Madrid: Cristiandad, 1984), 185.

¹⁴ M^a Jesús Fernández Cordero, “Predicar el amor a los enemigos en la España Moderna: de la espiritualidad cristocéntrica al discurso moralizante”, *Investigaciones históricas. Historia moderna y contemporánea* 42 (2022); 66.

penitencia como medio de reconciliación con Dios y en el poder mediador de los sacerdotes penitenciaros en el acto de contrición. La fuente principal que nutría esta nueva concepción sacramental brotaba de la segunda epístola a los Corintios: “que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación” (2 Co 5, 19).

Desde finales del siglo XVI, los tratados devocionales subrayan también la importancia de la penitencia a la que debe someterse el pecador para alcanzar la salvación. Sería imposible estudiar en el presente trabajo qué lugar ocupa en ellos este sacramento, qué tratamiento le dan sus autores y en qué medida evoluciona en las 1200 obras espirituales que recopiló Melquíades Andrés para el periodo comprendido entre 1485 y 1750¹⁵. En el terreno de la tratadística de perfección sacerdotal, la explicación del cumplimiento de la penitencia suele seguir pautas más instructivas. El *Directorium curatorum* (Sevilla, 1585) del obispo Pedro Mártir Coma (1510-1587), libro más manoseado que imitado por el clero secular postridentino, trata precisamente de este tema¹⁶. En el capítulo VI, el dominico define dos tipos de penitencia para la Cuaresma: la interior y la exterior. La primera nos empuja a repudiar nuestros pecados y merecer la salvación: “porque las virtudes y dones nacen de la gracia llamada *gratum faciens*, la qual es restituida mediante la penitencia al pecador”¹⁷. La otra conduce a una conversión profunda, mediante actos de reconciliación (*correctio fraterna*), la aceptación del sufrimiento y la caridad hacia los más necesitados. Si nos apartamos de este modelo de penitencia no hay vida en la Iglesia como tampoco la hay fuera de ella (*extra Ecclesiam nulla salus*), lo que justifica en cierta medida por qué la Cuaresma tiende a codificar el comportamiento religioso de los cristianos y a hacer de este sacramento un cimiento comunitario dentro de la catolicidad.

El tratamiento sistemático de la teología mística como disciplina, hecho que se confirma a partir del 1600, se materializó en una serie de escritos en lengua vulgar, relacionados con la vida del espíritu¹⁸. Todos ellos tuvieron un fuerte impacto en la predicación. Citemos solo algunos títulos: *Amores*

¹⁵ *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid: BAC, 1994), 151-202.

¹⁶ Fue una de las obras de su género más difundidas a la vista del número de ediciones que salieron a la luz. La primera conocida es de 1566 (Barcelona: Claudi Bornat). Le siguieron la de Granada (Hugo de Mena, 1574) y las de 1581, 1589 y 1590.

¹⁷ Cf. *Directorium curatorum* (Sevilla: Juan de León, 1585), f. 34rº.

¹⁸ El término “mística” se impone como sustantivo a partir de 1601, designando así tanto un saber, una disciplina o una persona. Cf. Michel de Certeau, “Mystique au XVII^e siè-

de Dios y del alma, de Agustín Antolínez (1623); *Tratado de la vida espiritual*, de Pedro Blasco (1612); *Compendio de la vida espiritual*, de Alfonso de la Cruz (1623); *Mystica Teología*, de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1608); *De la perfección cristiana en todos sus estados*, de Luis de la Puente (1612); *De la vida espiritual y perfección cristiana*, de Antonio Sobrino (1612).

Durante el siglo XVII, este periodo de renovación espiritual exigía que se realizasen jornadas de penitencia todos los viernes. El rigor que emanaba de las instrucciones episcopales se vio atenuado por continuas disposiciones papales. Pío IV (1559-1565) fue el primer pontífice en permitir el consumo de huevos y productos lácteos en la comida principal de los días de ayuno¹⁹. La Cuaresma debía “vivirse” como un camino de purificación que conducía al encuentro con Dios. De ahí la expresión imperativa *metanoiete*²⁰ (convíertete), traducida por San Jerónimo: *pœnitentiam agite*²¹. Todos los predicadores la usaban en sus sermones cuaresmales, partiendo del mensaje explícito del Evangelio de San Marcos 1, 15: “Convertíos y creed en el Evangelio”. El Miércoles de Ceniza, día de la imposición de la ceniza sobre la cabeza de los fieles, marca este ritual de iniciación del penitente desde los tiempos del cristianismo primitivo. En esta ceremonia, el sacerdote pronuncia las siguientes palabras: *Recuerda, hombre, que polvo eres y en polvo te convertirás*. En su *De poenitentia* (11.3), Tertuliano llama “exomologesis” a la escena de purificación por medio de la ceniza, a la vez que enuncia cómo las prácticas penitenciales reconcilian a los fieles con Dios²². En un sermón de Pedro de Aguilera, pronunciado en Sevilla en 1628, esta fragilidad humana que representa la ceniza ya era evidente en el nombre del primer hombre:

cle. Le problème du langage mystique”, en *L’Homme devant Dieu*, t. 2 (Paris: Aubier, 1964), 267-291.

¹⁹ Sylvio Hermann de Franceschi, *Morales du Carême. Essai sur les doctrines du jeûne et de l’abstinence dans le catholicisme latin (XVIIe-XIXe siècle)* (Paris: Beauchesne, 2018), 12.

²⁰ Cf. André Wénin, “Conversion”, en D.C.T., dir. por Jean-Yves Lacoste (Paris: PUF/Quadrige, 2002), 277.

²¹ La expresión aparece en la Epístola CXXI *ad Algasiam* y en la Epístola CXXII *ad Rusticum*. Erasmo, en su *Novum instrumentum omne* (Basilea: Froben, 1516) tradujo el imperativo griego por *poeniteat vos*. Esta traducción será recurrente en todos los predicadores de Caresma del siglo XVII. Cf. Alister E. MacGrath, *Iustitia Dei: a history of Christian doctrine of justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 126.

²² Paul Galtier, *Aux origines du sacrement de penitence* (Roma: Universidad Gregoriana, 1951), 131.

Es más de ponderar que el nombre que Dios puso a nuestro primer padre significa tierra o cossa formada della, para quando se viesse irritado de las ofensas que como ingrato que contra su majestad cometía, al punto de vibrar la lança del castigo, suspendiesse la execución, considerando su frágil e inconstante principio de que fue formado qual es un poco de barro o limo, lo más inútil de la tierra (f. 1r^o).

El acto de penitencia inaugura así el ciclo cuaresmal. A partir de ahí, la Cuaresma postridentina adopta su propia estructura, escindida en dos tiempos: la Cuaresma dominical y la de las ferias. Las cuatro primeras semanas se dedican a la conversión y a la penitencia, mientras que las dos últimas, se centran en la contemplación de la Pasión de Cristo.

En la oratoria sagrada del siglo XVII, el anuncio del evangelio durante el periodo cuadregesimal tenía un valor taumatúrgico, del mismo modo que la curación por la palabra (el *logos* terapéutico) era un tema recurrente en la literatura devocional de la centuria anterior. Una referencia directa a esta función de la oratoria la hallamos en fray Luis de León, para quien el mensaje de Cristo era salvación y salud:

[...] es salud todo Él [Jesús]. Son salud sus palabras; digo, son *Jesús* sus palabras, son *Jesús* sus obras, su vida es *Jesús* y su muerte es *Jesús* [...] Y no sólo con el ejemplo de ellas nos mueve al bien y nos incita y nos guía, sino con la virtud saludable que sale de ellas, que la comunica a nosotros, nos aviva y nos despierta y nos purga y nos sana²³.

El dominico Agustín Salucio (1513-1601), en sus *Avisos para los predicadores del santo Evangelio*, explica que “predicar es aprovechar a la salud espiritual con la palabra divina y doctrina del evangelio”²⁴. El agustino Pedro de Valderrama, declamó en sus *Exercicios espirituales para todos los días de Quaresma* que “ni los simples ni los compuestos, ni todas las drogas que ay en las boticas sanan a los enfermos, sino tu sola palabra [de Dios]” (f. 21r^o). El tema permanece inalterado ya que, acabando el siglo, José de Barcia y Zambrana, en su *Quaresma de sermones doctrinales* (Granada, 1685), afirmaba que la palabra sagrada es la medicina para el alma que el

²³ *De los nombres de Cristo*, libro III, en *Obras completas castellanas* (Madrid: Editorial Católica, 1951).

²⁴ Edición de Álvaro Huerga (Barcelona: Flors, vol. II, 1959), 129-130. También Félix Herrero Salgado, *Predicadores dominicos y franciscanos* (Madrid: F.U.E., 1998), 81.

cristiano “enfermo de culpas” se niega a tomar. Este valor salvífico de la palabra viva se mantuvo constante en la oratoria sagrada barroca, tanto como el uso que esta hizo de un lenguaje “muy oscuro y de materia muy subida”²⁵.

En el arzobispado de Sevilla, durante el primer cuarto del Seiscientos, la oratoria sagrada se situó en el punto de mira de la censura eclesiástica por estar demasiado impregnada de teología mística, una disciplina que tenía un enorme atractivo por las posibilidades interpretativas que su discurso ofrecía a una sociedad amalgamada y en permanente tensión²⁶. Los sermones que pudieron imprimirse y que han llegado hasta nosotros, además de aquellos a los que la Inquisición aludía en los procesos a religiosos acusados de sembrar errores y una mala doctrina, dan buena cuenta del impacto que los púlpitos tuvieron en hombres y mujeres ávidos de una espiritualidad que les alejase de los rigores impuestos por la Iglesia de Roma. Prueba de ello es que el nuevo brote de alumbrados, denunciado en 1623 al inquisidor Alonso de Hoces, era adepto a escuchar sermones de fuerte contenido místico²⁷. Aquel grupo tenía como libro de cabecera “La noche oscura” de san Juan de la Cruz²⁸. Los predicadores que animaban los conventículos iluministas (Cristóbal Blasco, Hernando de Mata, Francisco Méndez, fray Nicolás de Santa María, Bernardo de Toro, Francisco Villaescusa o Juan de Villalpando) lo citaban y recomendaban su lectura frecuente, al igual que la de cualquier otro texto místico. Por su parte, el estallido de la devoción inmaculista vino acompañado de una difusión indiscriminada de material teológico en los sermones, no apto para la mayoría de los oyentes. Con todo, las celebraciones en honor de la Inmaculada Concepción y la exaltación devocional de los sevillanos al conocer, en 1619, que Paulo V había publicado un nuevo breve a favor de la opinión más probable, contrastaron con el silencio y la austeridad que marcaron la Cuaresma de los años siguientes. La predicación se encargó de fomentar una “piedad silenciosa” que se materializó en la proliferación de los nuevos focos de alumbradismo cuya condena pública tuvo lugar en el auto de fe del 30 de noviembre de 1624. Hasta

²⁵ AHN, Inq., leg. 2963, exp. 1.

²⁶ Rafael M. Pérez García, “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, en *Historia del Cristianismo*, vol. 3, coord. Por Antonio L. Cortés Peña (Madrid: Trotta, 2006), 68.

²⁷ Así lo decía la proposición 67 del Edicto de Gracia (AHN: Inquisición, lib. 1231, ff. 648r°-653v°), al igual que la carta que el inquisidor sevillano remitió al inquisidor general (AHN, Inquisición, leg. 2.960, s.f.). Cf. Álvaro Huerga, “Insidias sevillanas a la ‘noche oscura’ de san Juan de la Cruz”, *Angelicum* 61, 3 (1984): 445.

²⁸ AHN, Inquisición, 107, exp. 11.

finales de los años 30 de aquel siglo, los sermones se habían caracterizado por animar debates teológicos sobre la gracia y la justificación, encontrando su mejor caldo de cultivo en los sermones a la canonización de san Ignacio, san Francisco Javier y santa Teresa en 1622. Podemos constatar una realidad similar en Valladolid a tenor de los tres autos de fe que se celebraron en 1623, 1636 y 1667.

Asimismo, este vivo entusiasmo por la hagiología y la devoción al misterio de la Inmaculada Concepción entre los ministros de la palabra sirvió para vehicular nuevos discursos sobre la experiencia mística. En 1619, el canónigo de la catedral, Lucas de Soria, predicó el sermón de la Encarnación en el que invitaba a los fieles a comunicarse con un Dios hasta entonces incomprensible:

En esse mesmo instante se rompieron las fuentes manantiales grandes del abismo del ser de Dios incomprensible i de sus infinitas perfecciones y se quebrantaron de repente las (hasta entonces cerradas) compuertas de incomunicabilidad del ser personal de Dios, mar inmenso de hermosuras, de glorias i de magestad innaccessible. ^(f. 7^o)

El tono general del sermón sorprende por el uso de un léxico cercano al que se emplea en la literatura mística: prodigios, silencios, resplandores, abstracciones, ardores, etc.

El dominico Pedro de Aguilera, del convento de La Española, y el licenciado Fernando de Ahumada abordaron igualmente en sus sermones el tema de la santidad de María y la comunicación silenciosa con Dios que garantizaba la mediación marial. El fin último era defender la función de María en la expiación de los hombres. El primero pronunció el sábado 25 de marzo de 1622 el sermón de la Encarnación (fiesta que se celebraba durante la Cuaresma) en el convento San Pablo de Sevilla. Era la primera vez, después de cuatro años, que los dominicos subían al púlpito para hablar de este misterio marial²⁹. El padre Aguilera afirmó a la sazón que la Virgen era un arma que daba a Cristo la posibilidad de aniquilar el pecado: “Pues

²⁹ La finalidad de este alejamiento de los púlpitos permitió guardar el orden público entre los regulares, reacios a admitir la orden que el 5 de marzo de 1602 recibió el Tribunal de la Inquisición de Sevilla prohibiendo las disputas sobre este controvertido asunto. AHN, Inq., 2953. El mismo año de 1622, Gregorio XV prohibió que se impugnara la doctrina inmaculista con el decreto *Sanctissimus*, lo que obligó a los dominicos a contener en público sus incisivas pullas.

dele la Virgen armas con que eche los demonios poderosos, con el imperio que tenían sobre el hombre; de su silla y trono, dele humanidad con que conquiste este Reyno” (f. 7v^o). Con estas palabras, el dominico se mostraba totalmente fiel al modelo de predicación doctrinal o kerigmática propio de su orden. Este era un modelo que transmitía el sentido último de la reconciliación cristiana, mensaje fundamental de la Cuaresma³⁰. Al mismo tiempo, el predicador pretendía evocar los efectos de la división doctrinal a partir de una interpretación del Génesis, hecha por Pedro Damiano para quien, al ser sábado el último día de la Creación, se trataba de un día sin mañana ni tarde:

Pero a mí me fuera permitido, yo dixera, que este sábado, que es figura de la Encarnación, tiene tarde y mañana. La mañana es Christo en carne, de quien se dize *oriens nomen eius*, llámase sol, que nace causando el alegría de la mañana, y luz primera, que ahuyentas sombras. La Virgen es la tarde, pues como en ella, cubren sombras la luz del sol; por lo qual se dexa ver apaciblemente, sin que los rayos de su hermosa luz ofusquen y deslumbren los ojos que le miran. Assí fue esta divina Señora, sombra y tarde de este dichoso día, que cubrió el sol de inaccesible luz [...].

Es el perpetuo “sabbat interior” de los espiritualistas lo que el predicador critica aquí, siguiendo los pasos de otra gran figura de su Orden, el teólogo Mechor Cano (1509-1560), quien en 1558 acusó al arzobispo Carranza y a sus seguidores de compartir con los *alumbrados* el gusto por un misticismo muy poco ortodoxo.

En 1656, Juan de Torres Castro pronunció un sermón el cuarto sábado de Cuaresma en el colegio jesuita San Hermenegildo de la ciudad del Betis. Llamado sábado “ad sitientes” en la tradición litúrgica por el introito de la misa “sitientes, venite ad aquas”, el sermón disertaba sobre el sabbat o descanso del alma. Ese día, el predicador trató de la purificación del alma, estado al que se llegaba por medio del conocimiento de la doctrina. El Evangelio del día que abre el tema del sermón es el de san Juan *ego sum lux mundi* (8, 12): “Yo soy de muy celestial nobleza, que sin estos vapores de vano illumino, no este exteriormente grande, sino el mundo pequeño, el hombre” (ff. 4r^o-v^o). El predicador enseña que esta luz que aporta Cristo es la misma que aleja al hombre de las tinieblas. En su disertación, Juan de Torres establece un evidente nexo con el sistema de la “ciencia media” que desarrolló

³⁰ Cf. Felicísimo Martínez Díez, “El ministerio de la predicación y la Orden de Predicadores”, *Studium* 32, 2 (1992): 310.

el jesuita Luis Molina (1535-1600) en su *Concordia* (1ª ed. Lisboa, 1588). En este célebre tratado sobre la libertad humana, el jesuita explica que la esencia misma de Dios es el fundamento de la conciliación racional entre la infalibilidad de la gracia y el libre albedrío. Asimismo, esta ciencia media se sitúa entre las dos ciencias divinas que los tomistas defendían en la tesis sobre el concurso simultáneo: la inteligencia y la visión.

En el caso del licenciado Ahumada y Ortiz, el uso del lenguaje místico en su sermón de la Encarnación (1663) encuentra su antecedente más directo en Dionisio Areopagita. Su influencia es perceptible cuando el predicador desarrolla su concepción de la experiencia apofática o negativa. Incluso se adivinan huellas de este “doctor místico” cuando el orador describe el sentido último del Verbo encarnado como la conversión hipostática del Dios atemporal en hombre finito: “Estaba mirando Dios su eternidad, cómo el tiempo, los orbes y todas las cosas passavan del no ser al ser” (f. 4r°).

Lejos de tierras andaluzas, en el arzobispado de Toledo, permanecía intacta en la memoria colectiva la retractación pública que hicieron los predicadores del recogimiento en las ciudades por donde habían sembrado la fatal semilla. Pedro Ruiz de Alcaraz, los franciscanos de Escalona, La Salceda, fray Cristóbal de Tendilla, Juan del Castillo o Luis de Beteta fueron los más activos en el púlpito y desde ellos lanzaban mensajes de liberación de cariz evangelista, propugnando el retorno a una “Iglesia espiritual”. Algunos, incapaces de reconocer la trascendencia de sus prédicas, acabaron en la hoguera³¹. El auto de fe de 1600 en la ciudad del Tajo no tendría un eco tan mediático. De hecho, resultaba difícil completar largas listas de acusados sujetos a la jurisdicción arzobispal, por lo que se trajeron penitentes de otros tribunales (Córdoba, Granada, Llerena y Valladolid)³². Sin embargo, desde los pulpitos castellanos se seguía enseñando una doctrina embozada bajo el barniz de la literatura mística. Los sermones que predicó fray Basilio Ponce de León en Alcalá son un excelente ejemplo de la huella que el *Cántico espiritual* sanjuaniano había dejado en su formación, su discurso y su auditorio³³.

³¹ José Manuel Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y Renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta* (Madrid: Centro de estudios judeo-cristianos, 1980).

³² AHN, Inq., leg. 3082, exp. 12.

³³ En el sermón para el primer domingo de Cuaresma, hablando de los regalos que Dios hace a sus criaturas, pone el ejemplo de la esposa “que como ella tenía una viña la qual preciaua mucho [...] tiene gran temor que las raposas se la echen a perder; y quexándose de la mala casta dañadora, demanda el socorro al Esposo y a sus compañeros los pastores,

La principal interpretación que se ha vertido sobre estas corrientes heterodoxas cuyo impulso se extendió por toda Castilla y Andalucía es que florecieron tras los intentos fallidos de una reforma espiritual mal entendida por el pueblo³⁴. Sin embargo, ninguna penitencia pública consiguió extirpar los errores de aquella eclosión de heterodoxia que la historiografía eclesiástica ha calificado de “enfermedad contagiosa”³⁵. Los rescoldos del iluminismo siguieron activos durante todo el Seiscentos. Precisamente en Toledo, el agustino José Laínez (1625) también recurre al lenguaje místico para animar a sus feligreses a iniciar el camino de la conversión: “en el fuego las cosas blandas se esfuerçan y endereçan [...] si para despertar a este fuego nuestros coraçones, como amas puro incendio, quisiera asegurar el tuyo; pecador, si te sientes flaco, vete tras este fuego, verás qué esfuerços, qué constancias, qué ánimo grangeas” (f. 90r°).

A través de estos ejemplos de sermones de Cuaresma, podemos ver que los predicadores, al menos aquellos que consiguieron imprimir sus sermones, intentaron cumplir con su misión pastoral. Por una parte, exhortaron a los fieles a practicar los actos de penitencia necesarios para abandonar la condición de pecador y entender el misterio pascual. Lo hicieron alabando la mediación de los santos, la Virgen y la oración silenciosa. Por otra parte, intentaron en vano combatir el gusto por el lenguaje inefable que utilizaban los místicos ya que destilaban en los púlpitos temas fundamentales de la teología mística que la Iglesia postridentina solo podía apartar alentando la observancia de la piedad pública. Digamos que la “invasión mística” que había contribuido a renovar la predicación de estos cuarenta días de reconciliación con Dios logró también fisurar el edificio doctrinal del catolicismo ortodoxo que se había erigido con ayuda de las prescripciones conciliares³⁶.

diziendo: caçadme las raposas pequeñas” (p. 92). Imposible no pensar aquí en los versos del místico carmelita: “Cogednos las raposas,/ que está ya florecida nuestra viña”.

³⁴ Melquíades Andrés, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, *Acta Salmanticensis* 24 (1977): 307-334.

³⁵ Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, vol. 2 (Madrid: F.U.E., 1978), 13.

³⁶ Michèle Clément, “Mystique et théologiens”, en *Les fruits de la dissension religieuse* (Saint-Étienne: Publications de l’Université, 1998), 189.

3. Triunfo del Catolicismo en la oratoria sagrada barroca: los sermones cuaresmales de fray Francisco Silvestre (OSA)

En 1681, el agustino sevillano Francisco Silvestre, hombre influyente en toda la provincia agustiniana de Andalucía, de la que fue definidor y provincial en 1670, mostró un incomparable celo religioso al dar a la estampa a una colección de sermones cuaresmales (*Discursos morales...*). Fue el general de la Orden de Ermitaños de San Agustín, Domingo Valvassori de Milán (1627-1689), quien le confió esta tarea, razón por la que el predicador le dedicó su obra. Antes de su muerte y desde 1679, Valvassori había luchado en Roma junto al Papa Inocencio XI (1676-1689) para restablecer la disciplina y frenar los abusos descubiertos en el estamento eclesiástico. El primer fruto de este trabajo fue el *Breviario* agustiniano, que confirmaba los privilegios de la congregación tal como quedan recogidos en los decretos capitulares de 1685.

En Sevilla, estos conatos de reforma desde Roma fueron muy bien percibidos aunque, en opinión de Francisco Silvestre, la penitencia cristiana estaba aún lejos de dar los frutos esperados en la provincia de Andalucía y aun en la de Castilla. El resultado fue un sentimiento de decepción que impregna todos sus *Discursos*, verdadero testimonio de la labor pastoral de la provincia agustiniana de Andalucía a finales de la centuria. La idea de contrición que se analiza en la sesión XIV del concilio tridentino (1551) encuentra eco en la oratoria del sevillano con la que denuncia a los hombres extraviados, privados de la luz divina; a aquellos que no ven en la penitencia más que un sentimiento doloroso, nacido del pesar y del arrepentimiento por haber cometido faltas, cuando realmente la verdadera conversión, a su parecer, no existe sin dolor. En el sermón del cuarto viernes de Cuaresma, explica sin ambages que el sufrimiento conduce a la suavidad de la virtud, una lección teológica difícil de enseñar:

Ya tengo oy dezir, o Señor, cada día se nos predica que la virtud es suaue, apacible y llena de dulçuras; y luego nos dizen que a de ser a costa de ayunos, penitencias, silicios y padecer desprecios. Adónde, pues, está esta suavidad que no hallamos? Yo me confieso muchas vezes y no hallo esta agua sin *çoçobras* y quizá si la hallara, no me bolviera a los viles deleytes de la culpa. Es esta la réplica? Pues óyeme. No la gozas porque no perseveras en el buen propósito y te buelues luego a la culpa y si no bolvieras, la gozaras. Confieso que los medios son penitencias, lágrimas y mortificaciones.

Apoyándose en la exégesis de las *quaestiones* 84 a 90 de Santo Tomás, el agustino confiere aquí un valor sagrado a la penitencia, lo que significa que no ha habido en la oratoria sagrada agustiniana ningún cambio doctrinal profundo desde el aporte que hizo el general Seripando en el Concilio de Trento al tratar sobre la justificación. Esta definición también está contenida en el corpus doctrinal de las Constituciones de 1581, obra del general agustino Guidelli, de las que se sirvió Francisco Silvestre para redactar sus *Discursos*.

La meditación sobre el capítulo 14 del evangelio de Lucas (*erat Iesus eiiciens daemonium*), tema de uno de sus sermones, encajaba perfectamente en el programa cuaresmal de lecturas dominicales. Sin embargo, su mensaje doctrinal, al igual que otros sermones del agustino, debe interpretarse teniendo presente la propagación del quietismo en la sociedad sevillana de su tiempo, esto es, desde la publicación de la *Guía espiritual* de Molinos en 1676, un año después de ver la luz en Roma. No hay duda de que en sus sermones de Cuaresma, el predicador se opuso ferozmente a la influencia del quietismo, pues consideraba que esta corriente de espiritualidad dejaba de lado la cuestión de la responsabilidad moral y simplificaba la vida cristiana reduciéndola a fútiles ejercicios de contemplación. En los *Discursos morales* no se acepta ningún tipo de espiritualidad que pretenda aniquilar la vida sacrificial.

La publicación en 1680 de la *Defensa de la contemplación* de Molinos (1628-1696) provocó fuertes reacciones en la archidiócesis sevillana, sobre todo cuando Jaime de Palafox y Cardona tomó posesión de su cargo en 1684. Poco antes, durante su mandato como obispo de Palermo, había sentido una profunda admiración por la *Guía espiritual* de Molinos³⁷. De hecho, durante la Cuaresma de 1681, escribió una carta para el prólogo de la edición palermitana, recomendándolo como devocionario para las monjas de su diócesis. El cabildo eclesiástico de Sevilla estaba al tanto de las inquietudes intelectuales del candidato a la mitra tal como lo confirma la edición sevillana de la *Guía* de 1685, en la que el arzobispo vuelve a escribir un elogioso prólogo. Los *Discursos morales* de Francisco Silvestre, publicados tres años antes de

³⁷ En una carta al Consejo, don Diego Vicente de Vidania describía a don Jaime de Palafox como uno de los más fervientes defensores de Molinos, mientras la Inquisición redactaba informes de causas contra Molinos todas las semanas hasta su detención en 1685. A.H.N. Inq. leg. 3011, exp. s/n. Carta del 26/1/1686. En Michel Boëglin, *Inquisición y contrarreforma. El Tribunal del Santo oficio de Sevilla, 1560- 1700* (Sevilla: Espuela de Plata, 2006), 135.

la llegada del arzobispo a Sevilla, anunciaban una crisis en el seno del cabildo eclesiástico que se prolongaría hasta bien entrado el siglo XVIII. Hasta la publicación de la *Carta Pastoral* de Cuaresma de 1688, un año después de que Inocencio XI condenara la obra de Molinos en su bula *Cælestis pastor*, el prelado no se vio obligado a pronunciarse en contra, lo que también nos lleva a reflexionar sobre la verdadera dimensión de esta corriente espiritual y la posición del predicador ante el resurgimiento de este fenómeno místico.

Los estudios realizados hasta hoy muestran que no existió un movimiento quietista a gran escala y que, desde luego, se limitó al arzobispo y a su cenáculo de religiosos. Se ha afirmado incluso que este fenómeno afectó casi exclusivamente al clero. Según el contenido de los procesos, magistralmente estudiados por Tellechea Idígoras, los acusados ante la Inquisición en 1686 y 1687 fueron religiosos de la capilla de “El Salvador”, un pariente de don Jaime de Palafox, “visitador de monjas”, y un puñado de curas de parroquia. Todos se sintieron atraídos por las proposiciones que hacían hincapié en el silencio de la mente y la voluntad, animando a buscar el camino interior con el fin de unir la parte superior del alma con Dios.

La implicación de religiosos en este asunto provocó un escándalo sin precedentes. En cualquier caso, los padres Juan de Castilla (quien dio la licencia a Francisco Silvestre para que publicase sus sermones) y Juan de San Bernardo –ambos encargados de la investigación– quisieron que esta se llevara a cabo con discreción: “el recato y el secreto habían de presidir el delicado tratamiento de la causa”³⁸. Probablemente se trataba aquí de salvar la reputación del Santo Oficio, pues el quietismo se había extendido ya demasiado por la Archidiócesis al no haberse tratado el asunto a tiempo. Preservar la imagen de aquella institución parecía más importante que oponerse a la nociva influencia del molinosismo en la instrucción religiosa del pueblo. Las prevenciones apuntaban igualmente a don Jaime de Palafox. El jesuita Feliciano de Valmaseda, que había escuchado uno de sus sermones en la Cuaresma de 1685, fue uno de los primeros en alimentar la polémica, al acusar al prelado de ser “demasiadamente afecto al Doctor Molinos y a los que practican su doctrina”³⁹. La imagen de la Archidiócesis y la del Santo Oficio podían quedar desacreditadas si el quietismo se extendía más

³⁸ José Ignacio Tellechea Idígoras, “Polémica molinosista en Sevilla. Documentos sobre el quietismo sevillano”, *BRAH* CLXXVI (1979): 97-137.

³⁹ Expresión utilizada por los inquisidores en una carta remitida a la Suprema el 19 de febrero de 1686. A.H.N. Inq. leg. 3011 exp. s/n. Cf. Tellechea Idígoras, “Polémica molinosista en Sevilla”, 100.

allá del ámbito puramente eclesial. Este tipo de misticismo no se ajustaba a las prácticas populares de la piedad católica.

En sus *Discursos morales*, Francisco Silvestre respaldó la decisión papal de prohibir las tesis de Miguel de Molinos, haciendo de la sana penitencia su caballo de batalla contra los peligros del “misticismo vulgarizado”. Los sermones contienen sólidos argumentos para invalidar algunas de las proposiciones molinosistas, de las que hemos destacado las nueve más representativas. Cada una de ellas va acompañada de los argumentos que el orador construye para combatir la herejía de Molinos en sus sermones dominicales de Cuaresma⁴⁰.

1. “El querer obrar activamente es ofender a Dios”.

2. “Los votos de hacer cualquier cosa impiden la perfección”.

La doctrina cristiana nos enseña a rechazar los vicios y las pasiones en una lucha implícita y perpetua del mundo contra el demonio. Como ya hemos visto, la obra de Francisco Silvestre es un conjunto de ejercicios destinados a formar una milicia espiritual. En el sermón del primer domingo de Cuaresma, encontramos la misma idea desde las primeras líneas: “Vna batalla campal, sobre un punto de duelo y satisfacción de vn agravio es la materia de enseñanza este día” (p. 57).

3. “La actividad natural es enemiga de la gracia, porque Dios quiere obrar en nosotros sin nosotros”.

En el sermón del tercer domingo de Cuaresma, dedicado a explicar el relato de la curación del mudo endemoniado, el predicador recuerda a su auditorio que no hay ayuda cuando los hombres se niegan a luchar contra sus pecados y se apartan del beneficio de la gracia: “¿Qué queréis? Es cierto que Dios no os ha de salvar de milagro, ni ha de hazer ninguno para que os salvéis” (p. 202). El cristianismo es una religión de acción: “estos son los medios de compungirse, dolerse, aborrecer los delitos, llorar lágrimas de arrepentidos para reconciliarse con Dios; estos son los arcaduces ordinarios de la gracia y lo demás, es querer llegar por milagros que no abrá” (*ibid.*).

4. “La vida interna es aquella en que no conoce ni luz, ni amor, ni resignación; y no necesita conocer a Dios”.

⁴⁰ Proposiciones de Miguel de Molinos, Cf. Jaime de Corella, *Práctica de el confesionario* (Barcelona: Rafael Figueró, 1689), 339-345.

En el sermón del quinto domingo de Cuaresma, inspirado en el discurso que Jesús hizo a los fariseos, mostrándoles su ceguera, el predicador medita sobre la importancia de conocer la doctrina y sobre el modo en que este conocimiento permite a los hombres gozar de la felicidad eterna:

Estáis ciegos pues no os convencen las verdades del Euangelio y no aviendo otras de mayor luz, ninguna os abrirá los ojos del entendimiento; [...] luego si no puede aver otro beneficio mayor que la redempción, ni más eficaces razones que las del Euangelio, bien temo el poco remedio, pues no tiene disculpa la ceguedad, quando la razón convence; no la dureza del corazón quando el beneficio es tan grande. (p. 310).

5. “No debe el alma pensar ni a premio, ni a castigo, ni a gloria, ni a infierno, ni a muerte ni a eternidad”.

Era imposible convencer al auditorio de que había que soportar las penas sin esperar a cambio alguna recompensa, como lo formuló San Agustín en su *Tratado sobre la penitencia*. En el segundo domingo de Cuaresma, el predicador, refiriéndose al tema de la transfiguración de Jesús en el monte Tabor, nos invita a meditar sobre el anuncio de su sacrificio. En este sentido, el hombre debía destinar todos sus esfuerzos a la búsqueda de la recompensa celestial:

Porque sucediéndose a esta vida, otra; y los bienes, a los males; y los males, a los bienes: los descansos, a las fatigas; y las fatigas, a los descansos; si acá tienen primer lugar los placeres y descansos, allá lo tendrán las fatigas y pesares eternos. Y si acá tienen primera estimación las fatigas, mortificaciones y pesares, en la otra vida no abrá males, sino descansos, placeres y gozo de eternos bienes. (p. 123).

6. “No conviene que pida a Dios cosa alguna porque el pedir es imperfección”.

El predicador proclama que la práctica de la verdadera paciencia conduce al cristiano a la recompensa de la gracia. Saber aceptar el sufrimiento con paciencia garantiza también la ayuda de Dios, idea que se encuentra en la mayoría de sus sermones dominicales. En el cuarto domingo de Cuaresma, haciéndose eco de las palabras de san Juan Crisóstomo, anuncia que “nadie os librára del infierno, sino el ser misericordioso” (p. 266).

7. “Dios no habla jamás. Su hablar es obrar y siempre obra en el alma”.

Esta proposición molinosista es cuestionada en el sermón del cuarto domingo de Cuaresma, en el que Francisco Silvestre presenta a un Cristo que comunica su bondad a través de la palabra. El relato neotestamentario de la curación del paralítico confirma este poder:

Sanó Christo a vn paralítico, dándole por entero la salud con vna palabra, según refiere el Evangelista S. Lucas. [...] Y en esta ocasión, no hallo que Christo reprehenda la admiración ni repruebe el que se admiren, como quando curó el otro paralítico de la piscina, que nos refiere San Juan. Las palabras conque le dio la salud fueron las mismas. (p. 256).

8. “Las almas de esta vía interna no conviene que hagan operaciones aunque sean virtuosas, de propia elección”.

Estos actos de virtud son los méritos que Dios evalúa para ofrecer los dones de la gracia. Así, Francisco Silvestre, en su sermón del cuarto Domingo de Cuaresma, afirma que “las desigualdades son introducciones del mundo. Para con Dios, sólo se conoce desigualdad en los méritos”. (p. 250)

9. “La cruz voluntaria de las mortificaciones es pesada y sin frutos”.

Para rebatir esta proposición, el orador insiste en la importancia de practicar una penitencia metódica y evitar la contemplación ociosa. En el sermón del segundo domingo de Cuaresma, el predicador medita sobre la importancia de las mortificaciones como forma de buscar la gloria:

[...] por medio de las mortificaciones y trabajos, aquesta vida se sube a las glorias de la otra. Por medio de las vanidades y passatiempos viciosos, se haze escala al monte de la condenación [...] porque mira, todo lo temporal es perecedero, los descansos se han de trocar en fatigas, las fatigas en descansos, conque si te enamoras de la gloria has de començar a subir por los males de padecer. (pp. 121-122)

La mortificación, la penitencia y la defensa de la fe a través del amor y la caridad fueron los puntos que llevaron a Francisco Silvestre a rechazar firmemente la introducción de dicha espiritualidad en la vida religiosa de la Archidiócesis. Sus sermones cuaresmales son una apología del esfuerzo voluntario y una condena de la contemplación a la que invitaba el quietismo de Molinos. Su doctrina reunía las dos corrientes de espirituales que marcaron el siglo XVII: la primera era la creencia en la corrupción total de la naturaleza humana desde la caída original; la segunda, la simplificación de la vida

del alma. Los teólogos contemporáneos de Molinos, seguidores del legado agustiniano, sostenían también que esta degeneración de la naturaleza humana comenzaba con el pecado original y que sólo la gracia concedida por Dios podía salvar al hombre. Esto planteó de nuevo el debate teológico sobre la justificación, o la controversia sobre la relación entre gracia y libertad.

Los *Discursos morales* aparecieron, pues, en el momento en que el quietismo alcanzaba su apogeo. De este modo, la controversia sobre la justificación volvía a ocupar un lugar destacado en la teología cuaresmal. Al igual que Francisco Silvestre, otros predicadores tuvieron que prepararse para adoptar una postura defensiva, formulando la doctrina de la justificación en términos del combate cristiano que preservaba la ortodoxia católica.

Conclusión

Los sermones, baluartes de la Contrarreforma tras el Concilio de Trento, habían alimentado el gusto por el misticismo y por el lenguaje inefable propio a una devoción más íntima. La prueba de esta evolución se hace visible a finales del primer cuarto del siglo XVII, fecha que coincide con un periodo de renovación espiritual posterior a una crisis de pietismo. Fruto de este tibio fulgor místico de “cariz antiescolástico” fueron los renuevos iluministas asociados a la categoría de heterodoxia. En las diócesis españolas, las autoridades eclesiásticas constataron también esta crisis y no tardaron en asociarla directamente con el aumento de falsas prácticas místicas, las cuales fueron ganando terreno incluso bajo la atenta mirada de los ministros de la palabra.

Dos fenómenos distantes en el tiempo, pero complementarios, modelaron la historia espiritual de la España del siglo XVII. El primero corresponde al de la eclosión del *alumbradismo*; el segundo, a la aparición del *molinosismo*. Ambos pueden entenderse como manifestaciones heterodoxas del *pati divina*, dialectos fallidos de un idioma ininteligible que corría el riesgo de cautivar a unos y de exasperar a otros, como ya ocurría en otras naciones de la Europa moderna⁴¹. Entre los factores que pueden explicar su propagación podemos mencionar la oratoria sagrada, pues los predicadores de Cuaresma, pese a su firme compro-

⁴¹ En el caso de Francia, podemos acercarnos a un fenómeno similar comparando el lenguaje de tres predicadores: Bérulle (1575-1629), Francisco de Salles (1567-1622) y Jean-Pierre Camus (1582-1652). Cf. François Marxer, “La théologie mystique n’est pas intelligible”, *Revue de théologie et de philosophie*, 142, 3/4 (2010): 245-260.

miso con los dictados tridentinos, fueron aficionados a un lenguaje teologal incapaz de transmitir con eficacia el contenido de la doctrina católica. En efecto, con sus prédicas, abrieron las compuertas de la teología mística a quienes andaban ayunos en esta materia, convirtiéndolos en los verdaderos depositarios del conocimiento divino por designio providencial: “sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios” (1 Co 1:27).

Desde una visión panorámica del ministerio de la palabra, observamos que el programa de perfeccionamiento espiritual y de reforma moral, contenido en el ciclo litúrgico de la Cuaresma, no fluyó por cauces tranquilos. La penitencia, la meditación y la conversión, temas presentes en los sermones que hemos estudiado, invitaban a profundizar en el corazón de la vida espiritual, en detrimento de una devoción compartida –la *pietas* barroca–, lo que no nos autoriza a negar rotundamente la existencia de una piedad comunitaria y movilizadora, como la que nació en torno a la devoción immaculista o la que congregó a todos los fieles para venerar la memoria de los santos (los del ciclo) y los canonizados en 1622. Podríamos advertir en esta centuria de “exploración tardomística” la existencia de una crisis religiosa ligada a los principios establecidos por la Contrarreforma cuyos efectos no fueron cuestionados hasta que, bien entrado el Setecientos, se abrió un profundo debate sobre la eficacia de la predicación.

No obstante, varias razones nos obligan hoy a pensar que no hay nada más opuesto a esta idea de decadencia de la elocuencia sagrada que el hecho de hallar, a la lectura de un sermón de Cuaresma del siglo XVII, el rastro de una espiritualidad comprometida y militante cuya máxima expresión se manifiesta en la fineza de un lenguaje depurado, recordando por momentos el de los contemplativos⁴². Por este motivo, nos parece atrevido afirmar que la elocuencia sagrada del Seiscientos mostraba signos de debilidad, sobre todo si atendemos al esfuerzo que mostró en implementar un modelo de predicación, permeable tanto a las diferentes controversias doctrinales de su época, como a las nuevas corrientes de espiritualidad. Si los predicadores exhortaban en sus sermones a preferir la experiencia individual como verdadero camino de perfección, lo hacían con el objetivo de ganar un puñado de almas para una conversión sincera.

⁴² Francisco de Borja, en su *Tratado para los predicadores*, aconsejaba que se evitaran ciertos temas poco apropiados para el auditorio popular: “No pretenda el predicador tratar en auditorios populares de grandes perfecciones de espíritu y de alta oración y contemplación porque pocos lo entenderán y muchos desmayarán delante de tanta luz”. Cf. Pedro de Ribadeneyra, *Vida del Padre Francisco de Borja* (Madrid: Pedro de Madrigal, 1594), 234.

Los predicadores españoles de la Cuaresma en el siglo XVII –algunos de ellos condenados injustamente al olvido– fueron turiferarios de una teología que modeló nuevas formas de religiosidad. Sus sermones no solo son una fuente inagotable para el conocimiento de las corrientes de espiritualidad que brotaron en la España moderna, sino que constituyen una documentación histórica fundamental para comprender en toda su complejidad la obra del hombre y el legado de su tiempo.

Referencias bibliográficas

Aguilera, Pedro de (O.P.). *Sermón en la fiesta de la Encarnación de Nuestra Señora, sábado segundo de Cuaresma*. Sevilla: Francisco de Lyra, 1628.

Ahumada y Ortiz, Fernando de. *Sermón de la Encarnación del Hijo de Dios y la nueva bula de nuestro Santísimo Padre Alexandro Séptimo a favor del primer instante limpio, e inmaculado de Maria...* Sevilla: Juan de Ossuna, 1663.

Andrés, Melquíades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.

Andrés, Melquíades. “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”. *Acta Salmanticensis* 24 (1977): 307-334.

Ánglico, Bartolomé. *Libro ‘de proprietatibus rerum’ en romance*, trad. de fray Vicente de Burgos. Toledo: Gaspar de Ávila, 1529.

Barcia y Zambrana, José de. *Quaresma de sermones doctrinales*, 5 vols. Granada: Francisco Guillén, 1685.

Bernal, Juan Manuel. *Iniciación al año litúrgico*. Madrid: Cristiandad, 1984.

Boëglin, Michel. *Inquisición y contrarreforma. El Tribunal del Santo oficio de Sevilla (1560- 1700)*. Sevilla: Espuela de Plata, 2006.

Cabrera, Alonso (O.P.). *Segunda parte de las consideraciones sobre todos los Euangelios de la Quaresma*. Córdoba: Andrés Barrera, 1601.

Carrete Parrondo, José Manuel. *Movimiento alumbrado y Renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*. Madrid: Centro de estudios judeo-cristianos, 1980.

Certeau, Michel de. “Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique”. En *L’Homme devant Dieu. Mélanges offertes au P. Henri de Lubac*, t. 2, 267-291. París: Aubier, 1964.

Clément, Michèle. “Mystique et théologiens”. En *Les fruits de la dissension religieuse* (fin XV^e-début XVII^e siècle), editado por M. Clément, 181-193. Saint-Étienne: Publications de l’Université, 1998.

Coma, Pedro Mártir (O.P.). *Directorium curatorum*. Sevilla: Juan de León, 1585.

Corella, Jaime de. *Practica de el confesonario y explicación de las proposiciones condenadas por la santidad de N.S.S.P. Inocencio XI*. Barcelona: Rafael Figueró, 1689.

Fernández Cordero, M.^a Jesús. “Predicar el amor a los enemigos en la España Moderna: de la espiritualidad cristocéntrica al discurso moralizante”. *Investigaciones históricas* 42 (2022): 45-74.

Fonseca, Cristóbal de (O.S.A.). *Discursos para todos los Evangelios de las Quaresma*. Madrid: A.M. Balboa, 1614.

Galtier, Paul. *Aux origines du sacrement de pénitence*. Roma: Universidad Gregoriana, 1951.

Hermann de Franceschi, Sylvio. *Morales du Carême. Essai sur les doctrines du jeûne et de l’abstinence dans le catholicisme latin (XVII^e-XIX^e siècle)*. París: Beauchesne, 2018.

Herrero Salgado, Félix. *Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid: F.U.E., 1998.

Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados*, vols. 2 y 4. Madrid: F.U.E., 1978.

Huerga, Álvaro. “Insidias sevillanas a la ‘noche oscura’ de san Juan de la Cruz”. *Angelicum* 61, 3 (1984): 441-472.

Irigoyen López, Antonio. “Teoría y práctica de la predicación del clero secular en el siglo XVII: algunos ejemplos de ciudades castellanas”. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 42 (2022): 121-154.

Laínez, José (O.S.A.). *Consideraciones sobre los Euangelios de la Quaresma*. Toledo: Doña María Ortiz y Saravia, 1625.

León, Luis de. *De los nombres de Cristo*. En *Obras completas castellanas* (2^o ed.). Madrid: Editorial Católica, 1951.

MacGrath, Alister E. *Iustitia Dei: a history of Christian doctrine of justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (3^a ed.).

Martínez Díez, Felicísimo. “El ministerio de la predicación y la Orden de Predicadores”. *Studium: Revista de Filosofía y Teología* 32, 2 (1992): 283-321.

Marxer, François. “La théologie mystique n’est pas intelligible”. *Revue de théologie et de philosophie* 142, 3/4 (2010): 245-260.

Moltmann, Jürgen. *Il Dio Crocifisso*. Brescia: Queriniana, 1975.

Núñez Delgadillo, Agustín (O.C.). *Minas celestiales descubiertas en los Evangelios de Quaresma*. Madrid: Alonso Pérez, 1629.

Peraza, Martín. *Segundo tomo de Sermones quadregesimales y de la resurrección*. Salamanca: Andrés Renaut, 1604.

Pérez García, Rafael M. “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”. En *Historia del Cristianismo*, vol. 3, coordinado por A. L. Cortés Peña, 51-90. Madrid: Trotta, 2006.

Ponce de León, Basilio. *Primera parte de Discursos para todos los Evangelios de la Quaresma*. Madrid: Miguel Serrano de Vargas, 1605.

Ribadeneyra, Pedro de. *Vida del Padre Francisco de Borja*. Madrid: Pedro de Madrigal, 1594.

Salucio, Agustín. *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*, editado por Álvaro Huerga. Barcelona: Juan Flors, vol. II, 1959.

Sartore, Domenico y Triacca, Achille M. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*. Tournhout, Brépols, vol. I, 1992.

Silvestre, Francisco (O.S.A.). *Discursos morales para las ferias principales de Quaresma*. Sevilla: Juan Cabeças, 1681.

Soria, Lucas de. *Sermón que predicó... en la fiesta de la Encarnación, que es titular de la congregación de la Anunciata del Colegio de san Ermenegildo de la Compañía de Jesús de Sevilla*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1619.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio. “Polémica molinosista en Sevilla. Documentos sobre el quietismo sevillano”. *BRAH*, CLXXVI (1979): 97-137.

Torres Castro, Juan. *Sermón para el sábado de la dominica quarta de quaresma*. Sevilla: Francisco Ignacio, 1656.

Valderrama, Pedro de (O.S.A.). *Exercicios espirituales para todos los días de Quaresma*. Barcelona: Jayme Cendrat, 1604.

Venard, Marc. “Le prédicateur de Carêmes, semeur d’idées réformées”. En *Les deux Réformes chrétiennes: Propagation et diffusion*, editado por Ylana Zinger y Myriam Yerdani, 60-76. Leyden-Boston: Brill, 2004.

Wénin, André. “Conversion”. En *Dictionnaire Critique de Théologie* (D.C.T.), dirigido por Jean-Yves Lacoste, 277-278. París: PUF/Quadrige, 2002.

RESEÑAS

Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniánas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

SUMARIO

[...]

Jaime Flaquer García <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i>	345-371
Artur Ilharco Galvão <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i>	373-392
Luis María Salazar García <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i>	393-416
Ianire Angulo Ordorika <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i>	417-434
Ignacio Rojas Gálvez <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i>	435-459
Enrique Gómez García <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i>	461-489
Susana Vilas Boas <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i>	491-512
BIBLIOGRAFÍA	513-540
LIBROS RECIBIDOS	541-542



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

