

Estudios sobre Patrología toledano-visigoda en la XXVII Semana Española de Teología

Para conmemorar el XIII Centenario de la muerte de San Ildefonso de Toledo, el Instituto «Francisco Suárez» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en colaboración con el Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, decidió celebrar la acostumbrada Semana Española de Teología en la antigua capital del reino visigótico, y dedicarla al estudio de la Patrología toledano-visigoda; las reuniones pues tuvieron lugar en Toledo del 25 al 29 de septiembre de 1967. Reseñamos aquí los trabajos dedicados al tema de la Semana, omitiendo las aportaciones de tema libre¹. Seguimos en nuestra exposición el orden del programa oficial sistematizado y no el orden con que se tuvieron, de hecho, las ponencias².

1.º *Temas generales.*

El R. P. Ursicino Domínguez del Val, O.S.A., Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, desarrolló la primera ponencia sobre «Características de la patristica hispana en el siglo VII». Subrayó la existencia de un alto nivel cultural en ese siglo en España, también entre los laicos. La novedad del s. VII está en el florecimiento cultural del centro; en el siglo anterior el florecimiento se da más bien en la periferia, mientras que el centro no es ortodoxo. Para mostrar el creciente nivel cultural, reseñó el sucesivo surgir de escuelas (sobre todo, episcopales y monásticas) y de bibliotecas. En el plan de estudios es curioso, que, al menos en las escuelas

¹ En realidad, el programa sólo preveía dos, y de ellas sólo una fue presentada: la contribución de D. JOSÉ BARREIRO SOMOZA sobre «La ley natural en teología moral».

² Sólo en el apartado 3.º cambiamos el orden del programa oficial: trabajos sobre S. EUCENIO, S. ILDEFONSO y S. JULIÁN (y no: S. EUCENIO, S. JULIÁN, S. ILDEFONSO), para seguir el orden cronológico.

monásticas, ciertamente se estudiaban los autores paganos. Nota negativa es el poco conocimiento del griego y prácticamente ningún conocimiento del hebreo (a pesar de la importancia de las sinagogas). Son rasgos característicos de la Iglesia visigótica, su legalismo, organización y espíritu conservador. Su obra legislativa es de un influjo excepcional; baste recordar la gran parte que pasó a la legislación universal. El monacato está muy floreciente: es peculiar en él el «pactum», como forma de estabilidad. En los Padres y escritores visigóticos se debe recordar su interés por la hagiografía y por la historia. En lo estrictamente teológico, el P. Domínguez del Val reconoce que existe en ellos poca actividad creadora, pero insistía en que no se les debe considerar como meros copistas. Es muy notable el interés por el estudio de la Escritura: en esta línea es importante San Isidoro con una docena de obras bíblicas³. Se da en los Padres visigóticos una gran erudición patristica, como consecuencia de su carácter poco creador. La temática, salvo raras excepciones, es eclesiástica. Los puntos doctrinales más desarrollados son los problemas más actuales de su época: así, ante todo, el dogma trinitario, donde estudian cuidadosamente los aspectos más especulativos de las procesiones y relaciones, pero también el aspecto santificador de la obra del Espíritu Santo (aspectos pastorales); la necesidad de esta insistencia en lo trinitario estaba condicionada por el ambiente arriano; sigue en importancia la cristología. Los Padres del siglo VII aparecen así en su temática como hombres atentos a los problemas de su época o, lo que es lo mismo, a los signos de los tiempos.

El Dr. D. José Vives Gatell, Director del Instituto «Enrique Flórez» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, no pudo asistir personalmente a la Semana, pero envió su ponencia con el título «La literatura hagiográfica antigua en España», para que fuera leída en ella. Dentro de esa literatura, el Dr. Vives distinguía: 1.º, la propiamente histórica, como, p. ej., la «Passio» de los santos tarraconenses⁴ y la de las santas sevillanas Justa y Rufina⁵; 2.º, leyenda enriquecedora de una narración primitiva histórica, como, p. ej., el «Peristephanon» de Prudencio⁶; 3.º, las «Passiones» o actas fundamentalmente fabulosas, como las de la Alta Edad Media, las de los falsarios renacentistas y las de los falsos Cronicones. Es curioso que en España no pocas diócesis tienen, como patronos, a muchas de estas figuras legendarias. El Dr. Vives proponía, como solución a largo plazo, una mayor investigación crítica sobre hagiografía.

³ Véanse las obras apologético-bílicas, más las estrictamente escriturarias, que enumeran E. CUEVAS - U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Patrología española*, publicada como Apéndice a B. ALTANER, *Patrología*, trad. esp., 4.ª ed., Madrid 1956, pág. 95*.

⁴ *Passio sanctorum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum*. En: A. FÁBRICA GRAU, *Pasionario Hispánico*, t. 2, Madrid-Barcelona 1955, págs. 183-186. Un estudio sobre esta «Passio» en la misma obra, t. 1, Madrid-Barcelona 1953, págs. 86-92.

⁵ *Passio sanctarum virginum et martyrum Iustae et Rufinae, o. c.*, t. 2, págs. 296-299. Un estudio sobre esta «Passio», *ibid.*, t. 1, págs. 131-136.

⁶ Aunque se trate de un caso concreto (el canto a HIPÓLITO), cf. el estudio del mismo J. VIVES, *Veracidad histórica en Prudencio: AnSacrTarr 17* (1944) 199-204.

En ella, atribuye gran importancia al estudio de los calendarios antiguos, lo que por sí solo excluiría las figuras introducidas por los falsarios renacentistas. Queda el problema delicado, sobre todo por sus repercusiones pastorales, del paso del nivel crítico al de la divulgación popular; cree que allí es fácil el procedimiento de silenciar los elementos que se demuestren fabulosos; o la eliminación indirecta por el fomento de un culto sustitutivo.

El Dr. D. Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Catedrático de la Universidad de Salamanca, disertó sobre «La obra literaria de los escritores toledanos». En su trabajo subrayó fuertemente el influjo de los monasterios como fomentadores de la evolución del reino hacia la ortodoxia: los monasterios eran ortodoxos, mientras que prácticamente es imposible encontrar una institución paralela entre los arrianos. Supuesto el triunfo de la ortodoxia, la necesidad de centralización —paralela a la que se da en lo político en el reino visigótico— hace de Toledo la sede primada. En este cuadro estudia la formación de centros de estudio (monásticos y episcopales). En ellos se acentúa el estudio de la tradición, acompañado, por influjo de Braga, de una fuerte preocupación pastoral. Las figuras que este ambiente produce, fueron descritas por el Dr. Díaz y Díaz con poco entusiasmo. San Eugenio es, según él, un teólogo mediocre, como lo muestran las consultas que hace a Braulio de Zaragoza, su maestro y amigo. En San Ildefonso ve excesiva emulación y miedo a la figura, todavía siempre creciente, de San Isidoro de Sevilla; su política eclesiástica se dirigiría a contrarrestar la importancia de la sede hispalense; su «De viris illustribus»⁷ sería, en este contexto, un esfuerzo por enaltecer la sede toledana⁸. Es característico que San Julián le haya añadido un apéndice sobre San Ildefonso⁹, como Félix lo escribió también sobre San Julián¹⁰; el Dr. Díaz y Díaz piensa que habría otro sobre Félix. Todas ellas serían piezas sucesivas de la misma preocupación de política eclesiástica. San Julián sería el mayor teólogo del grupo y el punto culminante de la ciencia en Toledo. Recordó la importancia de las bibliotecas de Toledo en esta época y el influjo de la situación económica del reino en la decadencia.

El Dr. D. Francisco Martín Hernández, Profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca y conocido investigador de la historia de los establecimientos para formación sacerdotal en España, aunque para tiempos mucho más recientes¹¹, prolongó sus investigaciones hacia la antigüedad con una ponencia sobre «Escuelas para la formación del clero». A mediados del siglo VI y durante todo el siglo VII hay un florecimiento de establecimientos para la

⁷ ML 96, 195-206.

⁸ Véase más adelante, cuando reseñamos la ponencia de la DRA. D.^a CARMEN CODOÑER, «El libro 'de viris illustribus' de Ildefonso de Toledo».

⁹ *Beati Hildefonsi Elogium: Ex sancto Juliano in appendice ad librum de Viris illustribus ab ipso Hildefonso conscriptum*: ML 96, 43s.

¹⁰ *S. Juliani, toletani episcopi, vita seu elogium, auctore Felice toletano etiam episcopo*: ML 96, 445-452.

¹¹ Así sus obras: *La formación clerical en los Colegios universitarios españoles (1371-1563)*, Vitoria 1961, y *Los Seminarios españoles, Historia y Pedagogía, I (1563-1700)*, Salamanca 1964.

formación del clero. El primer tipo es la escuela monástica para futuros clérigos y para no clérigos; en la escuela episcopal aparece el primer seminario exclusivamente para clérigos; este segundo tipo nace a imitación del «*presbyterium augustinianum*». El Concilio Toledano II (527) decide la formación de escuelas episcopales para la formación del clero¹². El alumno, todavía un niño, es llevado por sus padres; pero a los 18 años se le pregunta si quiere casarse o seguir adelante y por inspiración de Dios abrazar una vida de más austeridad. Al entrar el alumno era tonsurado. El escrutinio a los 18 años se hacía ante el clero y el pueblo. Este Concilio fue el creador de los seminarios visigodos, de tanto influjo posterior en la historia de la Iglesia hasta Trento. En ellos cuidaba de los alumnos el «*praepositus*» o «*senior*», que debía educarlos no sólo en letras, sino en el espíritu de las virtudes. Existieron también escuelas parroquiales: en torno al párroco había grupos que recibían una formación eclesiástica, con la que se preparaban al clericaliato tras una instrucción muy elemental; en tales casos, el maestro generalmente era un laico que hacía a la vez el oficio de lector o el de sacristán. Las escuelas monásticas tenían dos funciones: una interna para formación de los monjes y otra externa para clérigos y laicos. San Isidoro prescribe que el monje no debe leer libros profanos. El Dr. Martín Hernández cree que la prohibición con respecto a la cultura pagana no es absoluta. Tras una preparación con el «*Trivium*» y el «*Quadrivium*», se pasa a la formación estrictamente eclesiástica. Importante era la educación moral y espiritual. Merece ser también subrayada la actitud de los Concilios toledanos a favor del celibato. El tipo de seminario visigótico se extiende por España, y permanece bajo la dominación musulmana, al menos en Córdoba, y también en determinadas ciudades de la España cristiana.

El R. P. Ursicino Domínguez del Val tuvo una segunda ponencia sobre «*Los símbolos de los Concilios toledanos*». Doce de los Concilios de Toledo anteponen a sus decretos una profesión de fe, que es, unas veces, el Símbolo Niceno-Constantinopolitano y, otras, uno propio. Esta insistencia en las profesiones de fe se explica por la necesidad de afirmarla dentro del primer siglo a partir de la conversión del arrianismo; por otra parte, consta que había entonces en España gran devoción por la recitación del Símbolo. Además las decisiones conciliares se apoyan así sobre el fundamento solidísimo de los Símbolos de la fe. El P. Domínguez del Val rechazó la teoría de Künstle¹³ sobre el origen antipriscilianista de todas las fórmulas toledanas y sobre su cronología. La cronología de Künstle es insostenible, porque en las Actas se presenta a los Símbolos, como redactados en los Concilios mismos. El P. Domínguez del Val pasó después a analizar las circunstancias, en que nació cada uno de los Símbolos. El Símbolo I¹⁴ se redactó contra el priscilianismo. El III fue nece-

¹² Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 2/2, Paris 1908, páginas 1082s.

¹³ *Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert*, Mainz 1900; *Antipriscilliana*, Freiburg i.B. 1905.

¹⁴ Sobre él, cf. J. A. DE ALDAMA, *El Símbolo Toledano I*, Romae 1934. Según ALDAMA, sólo la redacción amplia es antipriscilianista.

sario con ocasión de la conversión del reino, del arrianismo; por ello su insistencia trinitaria. El IV tiene como autor a San Isidoro; es principalmente «trinitario» y debe verse su ocasión en la controversia acéfala¹⁵. El VI afirma la Encarnación de solo el Hijo, a la vez que la unicidad de la operación «ad extra» de las Personas divinas. El XI fue necesario para instrucción del pueblo¹⁶; después de 20 años sin Concilios —hecho pernicioso que ocasiona gran ignorancia del pueblo—, los Padres del Concilio se sienten obligados a redactar un símbolo que es casi un tratado teológico; en lo trinitario explica cómo las Personas se constituyen por algo relativo y no por algo absoluto. El XVI es también un símbolo-tratado¹⁷; contiene la explicación psicológica de la Trinidad; afirma la existencia de dos voluntades en Cristo y la virginidad perpetua de María; está condicionado por la posición antimonoteleta y por la situación de San Julián en la cuestión de los 3 capítulos. Se suele afirmar que los Símbolos toledanos no tienen originalidad. Es verdad que generalmente buscan en el pasado, su terminología y sus doctrinas. Pero no siempre es así, ni mucho menos. En la forma redaccional no son plagiarios. Su fuente principal es San Agustín.

«El problema de los judíos en los Padres visigodos» era el título de la ponencia del R. P. Ramón Hernández O.P., Profesor en la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca. Para enjuiciar debidamente el problema, hizo notar, ante todo, que no se trata de una cuestión exclusiva de la Iglesia visigótica. El problema judío existía ya en el Imperio romano; y, dentro de la Iglesia española, se manifestó ya en el Concilio de Elvira. Por otra parte, sería también un error considerar a la Iglesia visigótica como aislada del exterior. Esta observación, que debe tenerse siempre en cuenta, tiene especial aplicación en el problema judío, en el que su actitud no es totalmente peculiar sin conexiones con el exterior. Quizás lo más característico de la Iglesia visigótica sea su actitud con los relapsos, con los que procede más bien con severidad. Pero ello mismo muestra que el problema no es racial, sino religioso. Ni puede desconocerse que los mismos judíos dieron pie con su proselitismo y su burla con respecto a los cristianos. En el ambiente de la Iglesia universal, influyó mucho contra los judíos la actitud de éstos con motivo de la invasión persa. En España influyó también el deseo de unidad; tanto más que surgieron judaizantes entre los cristianos, llegando a abundar en el s. VII. San Isidoro tuvo que dedicar una obra para contener este mal¹⁸. La gravedad del problema se

¹⁵ La secta acéfala era monofisita; cf. V. OBLET, *Acéphales*: *DicTheolCath* 1, 308s. Por ello, la insistencia del Símbolo en este punto; cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 3/1, Paris 1909, págs. 267s. Interesante es también el florilegio que para el Concilio II de Sevilla reunió S. ISIDORO sobre la controversia acéfala; cf. J. MADDOZ, *El Florilegio Patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619)*. En: *Miscellanea Isidoriana*, Romae 1936, páginas 177-220.

¹⁶ Cf. J. MADDOZ, *Le symbole du XI^e Concile de Tolède*, Louvain 1938.

¹⁷ Cf. J. MADDOZ, *El símbolo del Concilio XVI de Toledo*, Madrid 1946.

¹⁸ Véanse los dos fines que el mismo SAN ISIDORO se propone en su tratado: «ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet, et infidelium Judaeorum imperitiam probet». *De fide catholica contra Judaeos, Epistola dedicatoria*:

manifiesta en la viveza de la polémica. Ni faltan en el sacramentario visigótico oraciones sobre el problema judío, que piden la conversión de ellos o que los cristianos no se dejen atraer por ellos. Tras un recorrido por la legislación visigótica (conciliar y civil) sobre el tema, estudia el conjunto argumentativo de los Padres visigóticos en sus obras apologéticas contra los judíos. Para valorarlo, conviene no olvidar que el fin de esta literatura es siempre doble: vencer a los judíos y preparar a los cristianos que han de vivir en contacto con ellos; en la práctica, el fruto mayor se daría en el campo de este segundo fin. Debió existir alguna literatura judaica anticatólica (a la que, a veces, los escritos de los Padres serían respuestas), pero se ha perdido. La obra de San Julián «*De comprobatione aetatis sextae*» tiene una problemática muy ocasional: refutar los cálculos de los judíos, con los que intentaban demostrar que el Mesías no podía haber venido todavía, ya que corría aún la quinta edad del mundo, y el Mesías había de venir en la sexta¹⁹. Una gran difusión alcanzó la obra de San Isidoro «*De fide catholica contra Judacos*»²⁰, como también el libro «*De virginitate perpetua Sanctae Mariae*» de San Ildefonso²¹, que es, en gran parte, obra antijudía. En esta época se discute mucho sobre Gen. 49, 10: el cetro no había de faltarles hasta que viniera el Mesías; por ello, los judíos decían tener un rey «in extremis Orientis partibus»; S. Isidoro arguye que, al no tener templo ni altar ni sacrificios, ni sacerdocio, no pueden tener un auténtico rey (consagrado)²². La carta de S. Braulio a Honorio I tiene inte-

ML 83, 449s. El fin primario, como se ve, mira a los cristianos y no a los judíos.

¹⁹ «*Horum igitur membrorum evitandam putredinem linguas dixerim Judaeorum, qui promissum ex lege Christum Dei Filium necdum adhuc natum fuisse putant, et alium adfuturum expectant, pestilentiosis objectibus garrientes, quod sumpta annorum supputatio ab initio mundi secundum Hebraeos codices quintam adhuc saeculi aetatem insinuet, et necdum adhuc Christum venisse, quem in sexta credunt actate saeculi advenire*». S. JULIÁN, *De comprobatione aetatis sextae, Dedicatio Ervigio Regi*: ML 96, 538. Véase lo que decimos más adelante recensionando la ponencia del R. P. JULIO CAMPOS, «*El De comprobatione sextae aetatis libri tres de San Julián de Toledo. Sus fuentes, dependencia y originalidad*».

²⁰ ML 83, 449-538.

²¹ ML 96, 53-110. De esta obra se ocupó el DR. D. JUAN MARÍA CASCANTE, en su ponencia «*De virginitate de San Ildefonso*», que recensionamos en su lugar.

²² «*Judaei autem perveracia impudicae frontis dicunt nondum esse id tempus expletum, mentientes nescio quem regem ex genere Judae in extremis Orientis partibus regnum tenere. Nec attendunt, mente caecati, simulationis suae mendacium detegi, quia jam sicut nullum templum, nullum altare, nullum sacrificium, ita nullus rex, nullus sacerdos remansit Judaeis*». *De fide catholica contra Judaeos*, 1, 8, 2s: ML 83, 464s. Del mismo modo, S. JULIÁN: «*An forte adhuc in impudicae frontis pertinacia perdurantes, illud obicitis, quod parentes vestri solent mentientes proponere, esse hodie nescio quem regem ex genere Judae, qui in extremis Orientis partibus videatur regnum tenere? Nec attendunt mente caecati, simulationis suae mendacium in hoc quam maxime detegi, quia jam sicut nullum altare, nullum sacrificium, ita nullus pontifex, nullus sacerdos remansit Judaeis*». *De comprobatione aetatis sextae*, 1, 21: ML 96, 553.

rés por ser una justificación de la política de la Iglesia española y de los reyes visigóticos, política que Roma consideraba demasiado suave²³.

El R. P. Gonzalo Martínez Díez, Profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de Comillas, se ocupó de «Algunos aspectos de la Penitencia en la Iglesia visigodomozarábica». El punto de partida de sus consideraciones lo constituye el «Caput de poenitentiae agenda^e ratione ex codice legum Patrum». Este capítulo se encuentra en la Colección Sistemática Catalana-Mozárabe, conservada por un único manuscrito escrito en árabe. El manuscrito fue descubierto en el siglo XVIII por Casiri, que lo tradujo al latín; su traducción fue más tarde revisada por Scidiac y Lozano; el texto latino del «Caput de poenitentiae agenda^e ratione» ha sido publicado recientemente por el mismo P. Martínez Díez²⁴. En virtud de él cree deber replantear varios problemas, a su juicio, mal resueltos por el P. Severino González²⁵. El capítulo considera, como ministro, tanto al presbítero como al obispo, y deja al penitente la opción de una confesión íntegra pormenorizada o genérica²⁶. Sin embargo, el capítulo dice al ministro que imponga la longitud de la penitencia según la gravedad de los pecados²⁷. Lo que supone una confesión no genérica. La penitencia, según el P. Martínez Díez, nunca es propiamente privada, ya que incluso la dada «in articulo mortis» es substancialmente la misma que la ordinaria (pública). Sin embargo, la penitencia viático tenía oración diversa que la ordinaria²⁸; no tenía periodo de excomunión; y si sanaban, se dispensaba (al menos si se trataba de personas jóvenes) de la obligación de continencia matrimonial²⁹, pero debían someterse a las otras prácticas del orden penitencial; a pesar de ello, puesto que ya habían sido reconciliados, se les daba la comunión una vez al año³⁰. El capítulo

²³ *Epistola 21 eiusdem Braulionis nomine Concilii VI Toletani scripta ad Honorium I*: ML 80, 667-670.

²⁴ *Un tratado visigótico sobre la penitencia*: HispSaer 19 (1966) 89-98.

²⁵ *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanca 1949.

²⁶ «Ubi primum poenitens sive vir sive femina presbyterum adicit, aut ad eum episcopus vel presbyter accesserit, significans velle se ad Deum converti et poenitentiam agere, crit ipse [ipsi?] integrum singula sua peccata coram recensere vel ea eompendio complecti, dicens se peccasse; utrumque enim in eius situ est potestate». *Caput de poenitentiae agenda^e ratione*. Ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ: HispSaer 19 (1966) 91.

²⁷ «Itaque episcopo vel presbytero copia est poenitentiae tempus pro criminis ratione ac gravitate secundum poenitentis confessionem non vero ex arbitrio definire»; a. c., pág. 97.

²⁸ «Qui peccatis dum vixerit indulset, si in mortis articulo petierit communionem sive poenitentiam quae et Viaticum appellatur, cuius alia est oratio ab illa poenitentiae simplicis, placuit...». a. c., pág. 92.

²⁹ «Hace autem viatici poenitentia si quando matrimonio iunetis concedenda esset, huiusmodi viros utpote adolescentes aetate nimirum non proventus uxoribus suis rursus concumbere indulgemus». a. c., pág. 92.

³⁰ «Quod si fidelis ille morti iam iam proximus, accepta viatici communionem ex gravi morbo invaluerit, ad ecclesiae fores inter poenitentes communioni orationis adesse iubeatur idque secundum Apostolicae Romanae Sedis consuetudinem. Hic tamen communionem semel in anno donetur modo poenitentiae viatici leges a presbytero vel episcopo constitutas expleverit». a. c., pág. 92.

mantiene la initerabilidad de la penitencia; pero se opone a que se niegue la paz en el artículo de la muerte³¹. Las prácticas penitenciales, a juicio del P. Martínez Díez, eran prácticamente un nuevo estado de vida, pues solían durar durante toda la vida (aunque no el período de excomunión). El rigor del instituto penitencial llevó a retrasar la penitencia hasta la hora de la muerte, aunque, si se sanaba, el problema se replanteaba. En el siglo IX entran en España los penitenciales, que tienen ya la mentalidad de los monjes irlandeses, pero no tienen difusión ni fuerza, durante largo tiempo, para cambiar la práctica tradicional³².

El título del trabajo leído por el Dr. D. José Capmany Casamitjana, Profesor del Seminario de Barcelona, era «Los Santos Padres en la comunión intertemporal de la Iglesia». En él estudiaba lo que llamaba catolicidad temporal: la Iglesia permanece la misma a través de los siglos. Para ver el papel de los Santos Padres en esta catolicidad, acude al concepto de «comunión», entendida aquí como intertemporal. Ello obliga a no cerrarse en valorar sólo la propia generación, como si el amor no tuviera que extenderse más allá de ella. Nuestra tentación es orar, de modo semejante al del fariseo de la parábola: «Señor, te doy gracias porque no soy de otras generaciones». En este contexto aparece el sentido de la Tradición de la que somos continuadores, más bien que críticos. En el estudio de los Santos Padres tenemos que pensar que aquella Iglesia es nuestra Iglesia.

El R. P. José Sagüés, S. J., Profesor de la Facultad Teológica de Oña (Burgos), no asistió personalmente a la Semana, pero envió, para su lectura, una «Nota conmemorativa sobre el P. José Madoz, S. J.»³³. En una Semana, dedicada al estudio de la Patrología toledano-visigoda, el recuerdo de Madoz, ini-

³¹ «Sed postquam Dominus Deus noster pacem omnibus ecclesiis suis restituit, discordia iam extincta, depulsa pernicioza doctrina, et explosa a Patribus trecentorum dccc et octo Novati et Novatiani errore asserentium nullam post baptismum esse poenitentiam, nullam communionis reconciliationem, nec baptismum nec poenitentiam repetenda esse, nos autem in unum coacti, episcopis errorem hunc exposuimus quo plane cognito unus omnium fuit consensus ac confessio ut omnibus in mortis discrimine constitutis sive adulescentibus sive legitimo aut non legitimo coniugio coniunctis communico quasi viaticum longum iter suscepturis atque ex hac ad aliam vitam profecturis trihueretur». *o. c.*, pág. 93s.

³² El trabajo del P. MARTÍNEZ DíEZ era, sin duda, de gran interés. En las notas de esta nuestra crónica hemos procurado nosotros mismos citar textos del «Caput» que confirman los puntos de vista del ponente. Una primera lectura del «Caput», sin embargo, no nos ha permitido verlos todos textualmente apoyados. Esa misma primera lectura nos ha planteado también un doble interrogante. ¿Constituye el «Caput» un tratado perfectamente coherente y completo? ¿Es indiscutible el valor de un manuscrito único de un texto escrito primitivamente en latín, conservando en árabe (manuscrito de mediados del siglo XI) y que se nos ofrece ahora en una nueva traducción latina? Sería, tal vez, arriesgada una crítica de la obra de S. GONZÁLEZ, a partir de un solo manuscrito con estas características.

³³ El P. SACÜÉS, muy pocos meses después de la muerte de MADÓZ, había publicado ya una nota necrológica muy amplia y completa: *In memoriam. El P. José Madoz, S.I.* (†): *EstEcl* 28 (1954) 151-168.

ciador en tantos campos y maestro de muchos de los semanistas, no podía faltar. El P. Sagüés, después de exponer el «curriculum vitae» de Madoz, hacía notar que a Madoz se debe, en gran parte, el resurgir de los estudios de Patrología española. Es verdad que se inició en Patrología con la figura de Vicente de Lerins³⁴, pero pronto su labor investigadora se fija en los temas españoles. Son grandes instrumentos de trabajo «Un decenio de estudios patrísticos en España (1931-1940)»³⁵ y «Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1941-1950)»³⁶. Tienen que ser recordadas sus ediciones críticas: «Epistolario de S. Braulio de Zaragoza»³⁷, «Epistolario de Alvaro de Córdoba»³⁸ y «Liciniano de Cartagena y sus cartas»³⁹. De sus hallazgos fue muy notable el de los «Excerpta Vincentii Lirinensis»⁴⁰. El P. Sagüés insistió, para terminar, en las aportaciones de Madoz al conocimiento de San Isidoro y San Ildefonso⁴¹.

2.º Temas litúrgicos

El R. P. José Antonio de Aldama, S.J., Decano de la Facultad de Teología de Granada, disertó sobre «Valoración teológica de la literatura litúrgica hispana». Ha sido corriente en los estudios sobre liturgia hispana, insistir en el problema de su ortodoxia. Agotado ya este tema, valdría la pena intentar una valoración general. Para hacerla con todo rigor, sería necesaria una previa datación seria, no siempre fácilmente realizable. Mientras tanto hay que contentarse con una mirada de conjunto, la cual basta para descubrir su insospechada riqueza no sólo por el número de formularios, sino por el método, consistente en presentar los dogmas desde muy diversos puntos de vista. Es frecuente también presentar varios misterios a la vez; o subrayar el paralelismo entre la vida íntima de Dios y la vida del alma. Sus fórmulas están siempre impregnadas de sabor bíblico, aunque muchas veces el biblismo es apoyatura, pues el sentido se prolonga más allá de lo significado por el texto. Tras algunos ejemplos de oraciones, el P. Aldama tomaba, como objeto de estudio más detenido y de especial interés, la fiesta primitiva de Nuestra Señora (s. VII)⁴². Motivos de

³⁴ Baste citar aquí su tesis doctoral: *El concepto de la tradición en San Vicente de Lerins*, Roma 1933. Otros trabajos de MADUZ sobre VICENTE DE LERINS pueden verse en SAGÜÉS, a. c., págs. 157ss.

³⁵ RevEspTeol 1 (1941) 919-962.

³⁶ Madrid 1951.

³⁷ Madrid 1941.

³⁸ Madrid 1947.

³⁹ Madrid 1948.

⁴⁰ Madrid 1940.

⁴¹ En la bibliografía de los artículos de síntesis, escritos por MADUZ, *Ildefonso da Toledo*: EncCatt 6, 1620s; *Isidoro di Siviglia*: EncCatt 7, 254-258, pueden verse citadas sus aportaciones más importantes. Para más noticias véase la nota necrológica, ya citada en la nota 33, que escribió SAGÜÉS; importante es en ella la recopilación que hace de los trabajos de MADUZ sobre los símbolos toledanos: a. c., págs. 162ss.

⁴² Los textos de la fiesta mariana pueden verse, para las oraciones, en *Oracional visigótico*, Ed. J. VIVES, nn. 202-236. Barcelona 1946, págs. 67ss.

su elección son la riqueza de los textos y su origen; los formularios de tal fiesta se deben en gran parte, quizás totalmente, a San Ildefonso (aunque a veces S. Ildefonso haya podido reelaborar textos anteriores). Objeto de la fiesta era la Maternidad de María; su liturgia subraya, ante todo, el primer momento de esa Maternidad, es decir, la concepción de Cristo, o sea, el momento de la Encarnación, pero sin olvidar la realidad total de la Maternidad, dentro de la cual insiste muy especialmente en su aspecto de Maternidad virginal. La Virginitad es expuesta, sobre todo, como Virginitad en la concepción y en el parto. Los formularios tienen clara conciencia del carácter soteriológico de la Encarnación y, por ello, del carácter soteriológico de la Maternidad de María: la Hija de Sión consagra a Cristo, multitud de hijos. En esta Maternidad espiritual de María es curiosa la insistencia en su aspecto psicológico; son los testimonios más antiguos conocidos de la ternura maternal, con que se realiza la intercesión de María⁴³. De la conciencia de la Maternidad espiritual de María se deriva el culto: cuatro oraciones de la fiesta están dirigidas directamente a María. Importantes son también en la liturgia de esta festividad la idea de imitación y una ascética de esclavitud, que se daría así no sólo en la obra «De virginitate» de San Ildefonso⁴⁴, sino en la misma liturgia visigótica.

El Dr. D. Juan Fco. Rivera Recio, Canónigo Archivero de Toledo y Director del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, habló sobre la «Riqueza pastoral de la antigua liturgia hispana». Su ponencia pretende subrayar los valores pastorales de la liturgia hispana y reflexionar sobre la posibilidad de aprovechar sus riquezas en el actual florecer litúrgico. Dado este fin práctico, no es su intención separar lo visigótico de lo mozárabe, sino que estudia el conjunto litúrgico tal y como ha llegado hasta nosotros. La liturgia de la palabra se caracteriza, además de por la abundancia de sus lecturas (prophetia, Apostolus, Evangelium), por su preocupación en hacer intervenir a los fieles, con cantos de sentido meditativo. Es la misma preocupación por la actitud activa de los fieles, que se manifiesta también (aunque esta vez fuera de la liturgia de la palabra) en las respuestas durante el canto del «Pater noster»: un «Amen» después de cada una de las peticiones, menos después de la 5.^a «Panem nostrum quotidianum da nobis hodie», a la que se responde «Quia Deus es»⁴⁵. El Dr. Rivera subrayó el valor catequético de las «Preces diaconales», con que en ciertos días se cierra la liturgia de la

Téngase en cuenta el *Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León*, Ed. BROU-VIVES, Barcelona 1959, págs. 67-78. Para la Misa, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Ed. FÉROTIN, nn. 101-109, Paris 1912, cols. 50-53.

⁴³ Cf. J. A. DE ALDAMA, *Dos textos antiguos sobre la Maternidad espiritual de Nuestra Señora*: EphMar 14 (1964) 395-399.

⁴⁴ Véase lo que decimos al recensionar en esta crónica la ponencia de D. JUAN MARÍA CASCANTE: «De Virginitate de San Ildefonso».

⁴⁵ El hecho del cambio de fórmula en la respuesta a la 5.^a petición está probablemente relacionado con la interpretación eucarística que se le daba. Tal interpretación eucarística está muy bien atestiguada. Cf. todavía J. P. BOCK, *Die Brotbitte des Vaterunsers*. Paderborn 1911.

palabra. Con respecto a la liturgia sacrificial hay que notar la riqueza y variedad de textos, por haber «anafora» variable y no «canon» único. Las nueve oraciones de esa parte de la Misa —el sentido de cada una de ellas ha sido explicado por San Isidoro⁴⁶— tienen la ventaja de ir proponiendo catequéticamente el tema de la fiesta desde todos los ángulos. Mirando al conjunto de la liturgia hispana, es notabilísima su preocupación por sacralizar las diversas ocasiones de la vida. El Dr. Rivera no defiende, por creer que tal pretensión sería un anacronismo, una restauración total del rito hispánico, pero expresó su persuasión de que ese rito contiene muchos elementos aprovechables, sobre todo, en orden a estructurar textos para la «oratio communis» u «oratio fidelium», tan estimada por la Constitución «Sacrosanctum Concilium» del Vaticano II⁴⁷.

«Aportaciones de la liturgia mozárabe de la Unción de los enfermos a la problemática actual en torno a este sacramento» era el título de la ponencia del Dr. D. José Gómez López, Profesor en el Seminario Conciliar de Orense. El fondo de su trabajo era realizar una confrontación de la liturgia mozárabe de la unción de los enfermos con la problemática actual sobre este sacramento. En la Teología actual sobre la unción de los enfermos, se pueden distinguir dos tendencias fundamentales, más una tendencia intermedia entre ambas. La primera concepción veía a la unción de los enfermos como sacramento de moribundos y en la perspectiva de la muerte. En esta línea debe colocarse la monografía clásica de F. Kern⁴⁸. La segunda tendencia, representada hoy, sobre todo, por liturgistas y escrituristas, ve un paralelismo de este sacramento con las curaciones hechas por Cristo, a las que se añadía, a veces, el perdón de los pecados⁴⁹. En esta perspectiva, la unción es sacramento de enfermos considerado en la perspectiva de la enfermedad; A. M. Roguet la contrapone al Viático que sería realmente el sacramento de moribundos⁵⁰. En esta tendencia es frecuente limitarse a afirmar que la unción se dirige a la curación de cuerpo y alma, sin detenerse a puntualizar la relación de ambos fines entre sí. Una

⁴⁶ *De ecclesiasticis officiis*, 1, 15, 1 s: ML 83, 752s. En realidad, S. ISIDORO sólo tiene siete explicaciones de oraciones, ya que engloba la «Post Sanctus» en la «Inlatio» y no considera la «Benedictio». El formulario, que sirvió de materia para sus consideraciones al DR. RIVERA, fue el de la «Missa in dominico quinto de Adventu Domini»: *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Ed. FÉROTIN, nn. 37-45, Paris 1912, cols. 22ss.

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, *Const. «Sacrosanctum Concilium»*, cap. 2, n. 53.

⁴⁸ *De Sacramento Extremae Unctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonae 1907. En el trabajo, por lo demás excelente, del DR. GÓMEZ LÓPEZ, quizá hubiera sido deseable evitar algún juicio demasiado general, como cuando decía que los autores de la primera tendencia han estudiado, sobre todo, la problemática escolástica y posttridentina. Aunque la obra clásica de KERN sea ya demasiado antigua y, como es obvio, superada en más de un aspecto, no debe desconocerse la amplitud de su esfuerzo histórico, que no se limita a lo escolástico.

⁴⁹ Este planteamiento es mucho menos reciente que lo que pudiera pensarse. Se encuentra, p. ej., en P. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, 4.^a cd., Paris 1910, págs. 281ss.

⁵⁰ *Les sacrements signes de vie*, Paris 1952, págs. 123s.

fundamentación tradicional de esta tendencia la ha propuesto Dom Botte⁵¹, quien, además, apoyándose en F. Cavallera⁵², defiende que la posición de Trento es bastante más matizada y flexible de lo que suele pensarse. H. Spaemann⁵³ se ha preocupado de dar fundamentación bíblica a la tendencia. Por otra parte, el que la unción no pueda darse a los condenados a muerte, a los naufragos o a los soldados que van a entrar en combate, demuestra que el sentido del sacramento no es el de preparación para la muerte próxima, sino algo para el enfermo en cuanto enfermo⁵⁴. La posición de Z. Alszeghy⁵⁵ debe considerarse como intermedia o como matización de la segunda tendencia: no sólo busca evitar la unilateralidad en subrayar sólo el efecto corporal del sacramento —peligro posible en algunos autores de la segunda tendencia—, sino que estudia la relación entre los dos efectos: Alszeghy parte del fortalecimiento espiritual, que, dada la íntima unión entre alma y cuerpo, puede tener efectos sobre el cuerpo, incluso efecto de curación. El Concilio Vaticano II, con su preferencia por el nombre de «unción de los enfermos», en lugar de «extremaunción» y con su insistencia en que su administración no se reserve sólo a moribundos⁵⁶ y preceda a la administración del Viático⁵⁷, fomenta una más rica concepción teológica de este sacramento; su aportación teológica no deberá, sin embargo, ser mayorizada, como si resolviera las cuestiones discutidas entre los teólogos católicos. El Dr. Gómez López, con este propósito de enriquecimiento de la concepción teológica de la unción de los enfermos, estudiaba su rito en la liturgia mozárabe. En su estudio descubría: riqueza de matices, originalidad con respecto a las otras liturgias y equilibrio entre los diversos efectos (el efecto corporal y el espiritual son presentados en los textos prácticamente en paridad); el sacramento es visto en la liturgia mozárabe como sacramento de enfermos y no de moribundos⁵⁸.

De gran interés fue el trabajo del R. P. Jorge Pinell, O.S.B., Profesor en el Pontificio Ateneo Anselmiano de Roma, «Las tres grandes figuras de la Escuela Eucológica toledana: San Eugenio, San Ildefonso y San Julián». En toda su exposición se mostró un auténtico maestro en la materia, especialmente en lo que se refiere al método de trabajo que seguía en la búsqueda de atribuciones de textos litúrgicos. Después de aludir al proceso, necesario para unificar el reino, por el que Toledo se convierte en capital política y religiosa, hace notar que la capitalidad eclesiástica no se hubiera justificado de hecho sin la existencia de las grandes figuras toledanas del siglo VII. Subrayó la im-

⁵¹ *L'ontion des malades*: La Maison Dieu, n. 15 (1948) 91-107.

⁵² *Le Décret du Concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*: BullLittEcccl 39 (1938) 3-29.

⁵³ *Das Sakrament der Krankensalbung*: Liturgie und Mönchtum, n. 25 (1959) 22-38.

⁵⁴ A. M. ROGUET, *Les sacrements signes de vie*, Paris 1952, pág. 122.

⁵⁵ *L'effetto corporale dell'Estrema Unzione*: Greg 38 (1957) 385-405.

⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, *Const. «Sacrosanctum Concilium»*, cap. 3, n. 73.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 74.

⁵⁸ El Dr. GÓMEZ LÓPEZ sugería que quizá la paridad con que la liturgia mozárabe presenta el efecto corporal y el espiritual del sacramento de la unción de los enfermos, aluda a una especie de causalidad mutua entre ambos.

portancia de la obra litúrgica de tres de ellas, S. Eugenio, S. Ildefonso y S. Julián, a pesar de que se encuentran dentro de un período de decadencia, no comparable con la obra de la escuela eucológica tarraconense —como lo reconocía, p. ej., el mismo S. Eugenio— o de la escuela sevillana. Los defectos, de que se suele acusar a la liturgia visigótica, como, p. ej., la prolijidad o la demasiada importancia de lo musical, son de esta época. Tras exponer los documentos que pueden ser punto de partida para atribuciones por crítica externa, recorre los textos, que, en virtud de ellos, pueden atribuirse a San Eugenio, San Ildefonso y San Julián; pero piensa que el número de oraciones ildefonsianas puede aumentarse por motivos de crítica interna⁵⁹. Como conclusiones de su trabajo, valoraba la obra litúrgica toledana, aunque sin ruptura con la tradición, como fruto de su época. Fue mérito de esta escuela haber incorporado lo más noble de la época (carácter poético de los textos). Todo ello se hace en servicio de una causa superior: hacer participar a los fieles en el misterio de Cristo.

3.º *Temas en torno a S. Eugenio, S. Ildefonso y S. Julián*

San Eugenio fue objeto de una sola ponencia: la del Rvdmo. P. Abad mirado, Fray Justo Pérez de Urbel, O.S.B., sobre «La poesía de San Eugenio de Toledo». Eugenio —entre los nombres ilustres de la historia eclesiástica visigoda— pasa a la historia como poeta. Escribió un libro sobre la Trinidad, admirado en Oriente (que sería, sin duda, eco de la controversia arriana española), pero que se perdió, y otra obra, quizás sobre la felicidad de la vida futura, también perdida. Sólo nos queda la colección de versos, que él mismo reunió⁶⁰. La colección constituyó un éxito editorial insospechado. Su época de mayor actividad poética debió ser la de Zaragoza; sus versos son, por tanto, la obra del monje, del arcediano y del prefecto de estudios, pero no del arzobispo de la sede más importante de la España visigoda; sin embargo, de esta segunda época debe ser la recopilación, según parece deducirse de una serie de indicios y alusiones. El análisis de los poemas le muestra como un hombre de gran sensibilidad. En la naturaleza encuentra una fuente inagotable de inspiración. Tiene vigor en las descripciones, que revelan gran espíritu de observación. Muestra un cierto pesimismo en las fuerzas del libre albedrío. Aunque habla de su estilo como de estilo rústico y plebeyo, domina un elegante latín y la técnica de metrificacón, que hace a sus versos generalmente armoniosos. Hay en él muchas reminiscencias de poetas tanto cristianos, como paganos. Omitiendo otros nombres, entre los cristianos Prudencio y Juvenco son los más admirados por él; entre los paganos su gran maestro es Virgilio (a Homero lo tiene como el supremo poeta y conoce algo el griego); no se asusta

⁵⁹ Por falta de tiempo, el P. PINELL omitió en la lectura de su trabajo los apartados II y III del programa detallado. Aunque esperamos poder conocerlos en breve tiempo, cuando los trabajos sean publicados, permítaseme, como a teólogo, lamentar, sobre todo, la omisión del apartado II, por ser el temático.

⁶⁰ ML 87, 359-368; 389-400.

de Marcial. Es curioso que en la España musulmana desaparece la prosodia; la restaura San Eulogio apoyándose en los versos de San Eugenio. En la España cristiana su colección de versos se encuentra en bibliotecas de Oviedo y León. Su influjo es enorme en las islas británicas. En un manuscrito de Silos (s. XI) se encuentran, justamente con versos de San Eugenio, algunos fragmentos sobre la Trinidad: ¿se conocía todavía entonces en España la obra «De Trinitate» de San Eugenio? ⁶¹.

De las tres grandes figuras toledanas, San Ildefonso fue quien más atrajo la atención de los semanistas. Era obvio, pues la semana misma quería ser una conmemoración del XIII Centenario de su muerte. A San Ildefonso se dedicaron cinco trabajos. El Dr. D. Juan María Cascante estudió la obra «De Virginitate de San Ildefonso» ⁶². Su trabajo pretendía, como es obvio, dar una visión de síntesis del tratado, cuyo fin es exponer y defender la verdadera doctrina sobre María, especialmente sobre su maternidad plenamente virginal. Su tono polémico hace al tratado, iterativo, a veces casi con repeticiones de sinónimos. Aunque su título sea «De Virginitate», en realidad es un tratado, bastante completo para su época, de Mariología. El tema de la virginidad se introduce en él a través de una triple polémica contra Joviniano (como negador de la virginidad «in partu»), contra Helvidio (como adversario de la virginidad «post partum») y contra un Judío (adversario conjuntamente de las tres virginidades de María) ⁶³. Después de hacer referencia a la argumentación bíblica del tratado en el tema de la virginidad ⁶⁴, el Dr. Cascante estudiaba las respuestas ideológicas de San Ildefonso. Así, p. ej., su defensa del parto virginal contra Joviniano, porque de no ser así, sería Dios mismo, quien al nacer habría destruido la «summam virginitatis» ⁶⁵. Es claro que este planteamiento subraya el sentido físico de la virginidad «in partu» y que en ningún modo sería conciliable con la moderna teoría de Mitterer ⁶⁶. Con respecto a la negación

⁶¹ La interesante hipótesis fue propuesta por el mismo FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL, hace ya muchos años: *Los manuscritos del Real Monasterio de Santo Domingo de Silos*: BolRealAcHist 25 (1929) 599. Como ampliación de muchos de los puntos que aquí apretadamente hemos procurado resumir, vale la pena leer el bello capítulo que FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL dedicó a SAN EUGENIO en *Los Monjes españoles en la Edad Media*, t. I, Madrid 1933, páginas 303-332.

⁶² El DR. CASCANTE había estudiado ya anteriormente esta obra ildefoniana en su conocida monografía: *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo*, Barcelona 1958.

⁶³ El Judío es ciertamente una personificación de la posición común de los de su religión; JOVINIANO y HELVIDIO entran en la obra por puro artificio literario. En el fondo, la obra está concebida fundamentalmente para la polémica antijudía; cf. CASCANTE, o. c., págs. 19s.

⁶⁴ Cf. CASCANTE, o. c., págs. 87-104; 145-148.

⁶⁵ «Ut ergo adseris, omnipotentis divinitas non profuit virginitati sed obfuit, quia dum virgineum decus nascendo violavit summam virginitatis destruxit, ac per hoc ipsum adtruis virginem deturpasse nascendo, quam decoraverat ipse creandam». *De virginitate*, I: Ed. crítica de V. BLANCO GARCÍA, Madrid 1937, 65, 4-9; ML 96, 59s.

⁶⁶ Sobre su posición, cf. C. POZO, *Mariologia*, Romae 1967, págs. 86s.

de la virginidad «post partum» por Helvidio, San Ildefonso reacciona contra la idea de que un templo de Dios sea objeto de uso humano⁶⁷; por otra parte, la que dio al mundo la flor de la inmortalidad (Cristo), no debía dar vida a miembros mortales⁶⁸. Mirando la virginidad de María en el conjunto del proceso generativo por el que Cristo es concebido y nace, San Ildefonso ve en ella una prueba de la divinidad del Hijo⁶⁹. Otro texto importante del tratado, que afirma «postquam Mater nobilior Virgo»⁷⁰, muestra que no se concibe en él la virginidad sólo negativamente, sino como una cualidad positiva capaz de aumento por una consagración, que habría ejercido la humanidad de Cristo con su contacto con el seno virginal de María⁷¹. Al estudiar la Maternidad de María, enriquece su sentido, al no dejarla en un mero proceso físico, insistiendo en la idea de que María concibe al Verbo antes por la fe en su mente, que en su seno⁷². San Ildefonso ciertamente afirma un influjo de María en la Redención: ella es «opus redemptionis meae»⁷³, expresión en la que «opus» debe ser traducido por causa⁷⁴. Ese influjo es puesto en relación con la Encar-

⁶⁷ Increpando a HELVIDIO, escribe: «Cur integritatem divinitate sacram humana conventionem deturpas? Nolo ius maiestatis irrumpas, ne possessionem Dei convexare ausu pertentes, ne mansionem divinitatis noceas praesumptione contemptionis, ne domum Domini iniuriis eorruptionis confodias, ne portam domus Dei, eius exitu clausam, a quocumque posse adiri contendas. Virtutum Deus est dominus possessionis huius. Coelorum rex est possessor iuris istius. Omnipotens est artifex aedificii huius. Solus egressor et custos est portae egressionis huius». *De virginitate*, 2: Ed. BLANCO GARCÍA, 67, 15-68, 6; ML 96, 61.

⁶⁸ «Quid infamiam adseri et proloqui audes, musitare contendis, susurrare opponis, garrere praesumis?, ut virginalis uterus illa habitatio Dei, ut regis virtutum illa nitore pudoris aula clarissima, ut mansio illa imperatoris caelestium carnis pudicae, ut locus gloriosus illius Dei, quem non capit diversitas universa locorum, post generationem Dei, post incarnationem Verbi, post natiuitatem Domini, post ortum salvatoris, de carneo viro periturae carnis soboles generaret?, de loco vitali ex mortalitatis semine moritura membra produceret?». *De virginitate*, 2: Ed. BLANCO GARCÍA, 70, 1-10; ML 96, 62.

⁶⁹ «Sed illud est inaestimabile, illud incomprehensibile, illud inenarrabile, illud admirabile, illud inauditum, illud invisum, illud ignorantum, illud inusitatum, ut virginitas conceptu clarescat, ut partum virginitas comitetur, ut generatio adsignet virginem, ut virginitas probet matrem». *De virginitate*, 2: Ed. BLANCO GARCÍA, 72, 6-11; ML 96, 63. Sobre la expresión «ut virginitas probet matrem», cf. CASCANTE, o. c., págs. 64s.

⁷⁰ *De virginitate*, 11: Ed. BLANCO GARCÍA, 153, 19s; ML 96, 101.

⁷¹ Cf. CASCANTE, o. c., págs. 59s.

⁷² «Audisti virginis oraculum quae veritatem tam vere utero carnis accipit et generat, quam vere utero mentis accipit et enarrat; uno enim spiritu et ad fidem fecundata est et ad prolem». *De virginitate*, 8: Ed. BLANCO GARCÍA, 122, 8-11; ML 96, 86. Sobre todo este tema, cf. CASCANTE, o. c., páginas 134-137.

⁷³ «Concedas etiam mihi adhaerere Deo et tibi, servire filio tuo et tibi, famulari Domino tuo et tibi. Illi sicut factori meo, tibi sicut genetrici factoris nostri, illi sicut Domino virtutum, tibi sicut ancillae Domini omnium, illi sicut Deo, tibi sicut matri Dei, illi sicut redemptori meo, tibi sicut operi redemptionis meae». *De virginitate*, 12: Ed. BLANCO GARCÍA, 163, 4-10; ML 96, 105.

⁷⁴ En esta significación de la palabra «opus» en el latín de la España del s. VII insistía en el diálogo el Dr. DÍAZ Y DÍAZ.

nación, es decir, con la Maternidad divina de María; en este sentido, podría ser calificado de influjo mediato, si no fuera porque para San Ildefonso la Encarnación tiene ella misma ya en sí sentido soteriológico⁷⁵. El tratado tiene frases muy absolutas sobre la santidad sin mancha de María, aunque no parece que se pueda decir que San Ildefonso hablara concretamente de la inmunidad de pecado original⁷⁶. No afirma la Asunción, pero insiste en que, por la Ascensión de Cristo, carne de María ha sido puesta junto al trono de Dios⁷⁷. San Ildefonso defiende, con respecto a María, un culto de veneración⁷⁸, de imitación⁷⁹ y de invocación⁸⁰. En él se encuentra incluso la forma de devoción, que después se llamó «esclavitud mariana»; es teológicamente de gran interés que un fundamento de esa esclavitud según San Ildefonso está en la cooperación de María a nuestra Redención⁸¹. Todo esto muestra la importancia y riqueza de este primer tratado sobre María.

La Dra. D.^a Carmen Codoñer, Catedrático de la Universidad de Oviedo, estudió «El libro de *uiris illustribus* de Ildefonso de Toledo». Habiendo preparado ya la edición crítica del «*De viris illustribus*» de San Isidoro y teniendo en preparación la del «*De viris illustribus*» de San Ildefonso, la Dra. Codoñer se encuentra especialmente preparada para presentar sobre el tema, un trabajo sumamente personal y del mayor interés. Comenzó haciendo notar que el libro ha sido estudiado ya por diversos autores: G. von Dzialowski⁸², A. Braegelmann⁸³, J. Madoz⁸⁴; pero casi siempre desde el punto de vista de su contenido: importancia de sus personajes, etc. No se ha estudiado, sin embargo, la estructura de su composición. Como aportación a este tema, la Dra. Codoñer observa que la carencia de título de la obra en los manuscritos antiguos sugeriría que la obra se concibe como continuación de la de San Isidoro. En el prólogo aparece también la intención de exaltar la sede toledana⁸⁵. Sin embargo, sólo la mitad de los «*virii illustres*» de la obra ildefonsiana son obispos de

⁷⁵ Cf. CASCANTE, *o. c.*, págs. 191-200.

⁷⁶ Cf. CASCANTE, *o. c.*, págs. 229ss. El tema fue tratado detenidamente por el R. P. JESÚS SOLANO en su ponencia «La Inmaculada en San Ildefonso», como reseñamos más adelante.

⁷⁷ «Bene angelorum statui, qui quati potuit, praefero virginitatem mirabiliter singularem, quam nativitas Filii Dei tanto auctam gloria incorruptionis reliquit, quanto singularem ac singulariter glorificans adsumptam ex illa carnem et sedi Patris invexit, et omnem beatitudinis angelicae formam eius dominio subiugavit. In cuius excelsae sollemnitatis ascensione, cum Deus adsumptam carnem paterna collocavit in sede, ita natura hominis angelicam reperit pacem». *De virginitate*, 11: Ed. BLANCO GARCÍA, 156, 10-18; ML 96, 102.

⁷⁸ Cf. CASCANTE, *o. c.*, págs. 252ss.

⁷⁹ *Ibid.*, págs. 259-262.

⁸⁰ *Ibid.*, págs. 258s.

⁸¹ *Ibid.*, págs. 280ss; véase también el texto que hemos transcrito en la nota 73.

⁸² *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker*, Münster i.W. 1898.

⁸³ *The life and writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington 1942.

⁸⁴ *San Ildefonso de Toledo*: EstEcl 26 (1952) 467-505.

⁸⁵ Cf. en la «Praefatio», sobre todo, el n. 2: ML 96, 197.

Toledo, los otros 7 no son toledanos. La presencia de estos últimos se explica por el primer fin, que es continuar a San Isidoro. Ciertamente, un estudio detenido de ellos muestra que tampoco los personajes no toledanos están escogidos al azar, sino que eran necesarios para corregir las imperfecciones (omisio-nes) del catálogo de San Isidoro. A continuación, la Dra. Codoñer hizo unas interesantes indicaciones sobre criterios para establecer, en el caso de esta obra, el «stemma codicum». Es curioso que la obra de San Ildefonso sólo se encuentra en manuscritos que contienen la redacción breve de la obra de San Isidoro (así hasta el siglo XVI)⁸⁶. En orden a determinar el «stemma codicum» es criterio significativo la existencia o no existencia de título. Hay un grupo de manuscritos en los que falta el capítulo primero sobre San Gregorio Magno, para evitar la repetición con el correspondiente de San Isidoro. La Dra. Codoñer supone la existencia de un solo apógrafo (por el alto grado de uniformidad textual). Ya en las primeras copias de ese apógrafo habría sido suprimido el capítulo primero (seguramente fuera de Toledo, donde la supresión sería difícilmente concebible, y probablemente en Córdoba); de ahí procederían la mayor parte de los manuscritos existentes. En Toledo se conservaría otra copia completa, que en el Renacimiento es causa de la reaparición del capítulo primero.

La ponencia del R. P. Laurcano Robles, O. P., Profesor en el Estudio General de los PP. Dominicos de Torrente (Valencia), tenía como título «Las obras *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti*». No obstante el título, y por razones de brevedad y de escasez de tiempo de exposición, se limitó en ella al tratado «*De cognitione baptismi*». Existe un único manuscrito, en que la obra se contenga completa: Paris BN lat. 1686⁸⁷; y aun de manuscritos en que se conserven fragmentos de la obra, es también muy poco lo que hay. La obra depende mucho de San Agustín y de San Isidoro, aunque no constituye una copia servil, sino que introduce aspectos nuevos. El P. Robles considera la obra como una ampliación de lo que San Isidoro tiene, sobre el tema, en el libro 2 «*De ecclesiasticis officiis*»⁸⁸. En todo caso, se trata de una obra de gran importancia litúrgica para conocer el rito de iniciación en la Iglesia visigótica, en su triple paso de bautismo, confirmación y Eucaristía. Importante también es en este tratado, la parte muy amplia que se concede a la exposición del símbolo. Para estas fechas, la iniciación es ya muy normalmente de niños, aunque no faltan conversiones de adultos; generalmente se trata de conversiones de arrianos y judíos y esporádicamente de algunos restos paganos. En el caso de conversiones de adultos, tales conversiones no deben ser forzadas.

⁸⁶ La importancia del dato radica en que la redacción amplia del «*De viris illustribus*» de SAN ISIDORO no es genuina y no se interpoló y se le atribuyó hasta el s. XII; cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959, pág. 35, nota 45. La unión de ambas obras en los manuscritos es, por tanto, anterior a la interpolación.

⁸⁷ Según el P. ROBLES, el Ms. Paris BN Baluze 287, que el DR. DÍAZ Y DÍAZ (*Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959, pág. 64) cita como distinto, sería este mismo manuscrito con signatura diversa.

⁸⁸ Cap. 21-27: ML 83, 814-826.

Se describe detalladamente el proceso catecumenal, que se cierra con la «traditio symboli» el domingo de Ramos y la «redditio symboli» el Jueves Santo (ésta última como examen definitivo del catecúmeno). Ildefonso defiende Pascua y Pentecostés como fechas normales del bautismo, fuera de los casos de peligro de muerte⁸⁹; con ello reacciona frente a la costumbre, que se va difundiendo, de bautizarse en días de santos de especial devoción. La descripción del libro supone un bautismo el día de Pascua. Después de la inmersión se tiene la unción⁹⁰. Por último, el libro habla de la Eucaristía, como paso conclusivo de la iniciación.

El R. P. Jesús Solano, S. J., Rector de la Universidad Pontificia de Comillas, disertó sobre «La Inmaculada en San Ildefonso». Su punto de partida eran dos textos de la obra «De virginitate», que ciertamente hablan de una santidad de María anterior a la Encarnación, textos que el Dr. Cascante había estudiado en su obra «Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo»⁹¹. El P. Solano ampliaba la posición del Dr. Cascante, con una consideración de mayor número de textos, que permitiría una interpretación global más favorable a la posición inmaculista de San Ildefonso. Tanto en la obra «De cognitione baptismi» como en la «De itinere deserti» San Ildefonso afirma muy nitidamente que el hombre pecó y fue redimido por Cristo del pecado original y de los pecados personales. Supuestas estas afirmaciones tan nítidas, contrasta la singularidad con que María es presentada con respecto a la obra de la Redención. Nunca habla San Ildefonso de María como redimida; al contrario, la coloca como persona que tiene un papel positivo en la Redención; así, p. ej., la expresión «opus redemptionis»⁹². Es curioso el último capítulo de la obra «De virginitate»: hablando del pecado original, pone en contraposición al hombre

⁸⁹ *De cognitione baptismi*, cap. 108: ML 96, 157.

⁹⁰ El P. ROBLES, al final de su ponencia, opinaba que es problemático, si la unción, de que habla SAN ILDEFONSO es confirmación o una unción ritual postbaptismal. La lectura del conjunto de los capítulos 122-131 (ML 96, 162-166) difícilmente puede justificar una duda: se trata ciertamente de confirmación. Véase el planteamiento conclusivo del cap. 131 («Nam presbyteris seu extra episcopum, sive praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptismi unguere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Paracletum»). ML 96, 166), que es el mismo de SAN ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis* 2, 27, 4: ML 83, 826, y de S. INOCENCIO I: DENZ. 98 (215). Las afirmaciones del P. ROBLES sobre la lentitud con que se llegó en la Iglesia a una idea de la confirmación como sacramento distinto, parecían exageradas; cf. B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* [Handbuch der Dogmengeschichte 4/2], Freiburg i.B. 1956, págs. 101-105.

⁹¹ Barcelona 1958, págs. 229ss. El P. SOLANO presentaba su trabajo como una reelaboración y reflexión ulterior sobre un estudio suyo anterior, en la parte que se refería a SAN ILDEFONSO: *La Inmaculada en los Padres españoles*. En: *Estudios Mariológicos. Memoria del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza (1954)*, Zaragoza 1956, págs. 229-246.

⁹² Hemos transcrito el texto en la nota 73. El título «Reparatrix» ha sido usado por SAN ILDEFONSO, aunque no en sus obras, sino en oraciones litúrgicas que proceden de su pluma; cf. SOLANO, a. c., pág. 233, que se apoya en un conocido estudio de DOM BROU.

que pecó en Adán y a la Madre del Señor, para presentar el ser hecho siervo de María como la máxima aspiración del hombre pecador en Adán⁹³. La expresión «sanctificationis vas», aplicada a María, se encuentra en un contexto en que se opone a la labilidad de los mismos ángeles⁹⁴. En cuanto a la interpretación, que hace San Ildefonso de Gen. 3, 15 en la obra «De cognitione baptismi»⁹⁵, piensa el P. Solano que no es directamente favorable a la Inmaculada, ya que ni siquiera es directamente mariológica, sino cristológica; por ello, creía deber distanciarse de la posición mantenida en este punto por T. Gallus⁹⁶. Estudiaba, al final, dos textos, que pueden presentar cierta dificultad. No es dificultad grave, que San Ildefonso llame a Cristo «salvator omnium»⁹⁷, pues «omnes» puede tener un sentido general sin pensar en concreto en el caso de María, o «salvator» un sentido genérico que no determina si lo es de María del mismo modo que de los demás hombres. Más difícil es el texto en que San Ildefonso dice de María que «a Domino quidem erat mundata»⁹⁸, pero en el contexto la expresión se aplica también a la virginidad, que para San Ildefonso ciertamente no tuvo límites en María⁹⁹. El P. Solano creía poder concluir que San Ildefonso, aunque no de un modo explícito, expresó suficientemente su convicción favorable a la inmunidad de María con respecto al pecado original.

El Dr. D. Filiberto Díez Pardo, Prefecto de Estudios del Seminario Metropolitano de Toledo, presentó una ponencia sobre «*El Doctorado Eclesial de San Ildefonso, Arzobispo de Toledo († 667)*». Fin de la ponencia era mostrar los méritos de San Ildefonso para ser declarado Doctor de la Iglesia. Para ello se detuvo en exponer lo que consideraba su concepción teológica de conjunto a través de la obra «*De cognitione baptismi*». A su juicio, el centro de la Teología ildefonsiana es la Iglesia. San Ildefonso considera a la Iglesia, ante todo, como una llamada de Dios, un impulso salvífico del Espíritu Santo y un misterio que se extiende desde el consejo divino hasta la escatología y que, tomada

⁹³ «Ut ego olim in primoplasto angelica communione seiunctus ancillae et matris factoris mei merear coniiici servus». *De virginitate*, 12: Ed. BLANCO GARCÍA, 164, 19ss; ML 96, 106. Sobre toda la cuestión, cf. SOLANO, a. c., páginas 234-237. La expresión «opus redemptionis meae» se encuentra en este mismo capítulo 12.

⁹⁴ «Nam angelicae forma naturae ante soliditatem fragilis, ante firmamentum labens, ante stabilitatem ruens, ante robur titubans atque nutans. Hace femina sanctificationis vas est, aeternitas virginitatis est, mater Dei est, sacramentum Sancti Spiritus est, templum singulariter unicum factoris sui est». *De virginitate*, 10: Ed. BLANCO GARCÍA, 141, 9-14; ML 96, 95.

⁹⁵ Cap. 8: ML 96, 114.

⁹⁶ *Interpretatio mariologica protoevangelii (Gen. 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949, págs. 32s. Sobre la cuestión, cf. SOLANO, a. c., págs. 238-241.

⁹⁷ «Quantum autem ad id pertinet, quod specialiter in tua persona incarnari et hominibus apparere salvator omnium advenisti, et ipse factus es sub lege, natus ex muliere». *De virginitate*, 6: Ed. BLANCO GARCÍA, 94, 19-95, 1; ML 96, 74.

⁹⁸ *De virginitate*, 2: Ed. BLANCO GARCÍA, 68, 16; ML 96, 61.

⁹⁹ Para toda la cuestión, cf. SOLANO, a. c., págs. 242-245.

en toda su amplitud, abarca a los ángeles y a los hombres, aunque a los primeros sólo en virtud de la primera llamada, mientras que a los hombres por doble llamada, es decir, también por la segunda (infralapsaria) que es la erística. Como «dinamismología» de San Ildefonso, consideraba el Dr. Diez Pardo, el estudio de las fuerzas divinizantes, es decir, de la fe, la esperanza y la caridad. En la obra «De itinere deserti» estaría muy subrayado, ya desde el mismo título, el aspecto de tensión escatológica de la Iglesia.

Tres fueron los trabajos dedicados a San Julián. El Dr. D. José Janini Cuesta expuso «La obra litúrgica de San Julián de Toledo». Ya Dom Férotin atribuyó a San Julián la estructuración del «Liber mozarabicus sacramentorum»¹⁰⁰. El Dr. Janini, apoyándose en el testimonio de Félix¹⁰¹, atribuye a San Julián en el rito visigótico un papel semejante al de San Gregorio Magno y la reforma gregoriana en el rito romano. San Julián completó los textos incompletos de los «libelli». El Dr. Janini atribuye también a San Julián la titulación de las oraciones. Gracias a la obra unificadora de San Julián, se salvó en España la unidad de celebración después de la invasión musulmana. El orden de San Julián pervivió también en los libros posteriores de «Officia et Missae»: el «liber mysticus» de la terminología de Pinell¹⁰². La posibilidad de atribución de textos concretos es más difícil. La oración «Accedam ad te, Domine...»¹⁰³ es ciertamente de San Julián, pues está tomada del comienzo de la obra «De comprobatione aetatis sextae»¹⁰⁴. Es curioso que, por el contrario, la oración inicial del «Prognosticon»¹⁰⁵ no pasó a la liturgia. Por la dificultad de hacer atribuciones seguras, hay que quedarse más bien en dataciones. El término «ante quem non» se puede determinar por las citas patristicas. Con respecto a las atribuciones concretas, que hizo a San Julián el Abad Samsón¹⁰⁶, el Dr. Janini se mostraba muy reservado: ¿Quiso decir Samsón que la redacción de esas oraciones era de San Julián o meramente alude a que estaban en el libro compilado por San Julián?

El R. P. Cándido Pozo, S.J., estudió «La doctrina escatológica del *Prognosticon futuri saeculi* de San Julián de Toledo». Este primer tratado «de novissimis» de la época patristica presenta una escatología característicamente

¹⁰⁰ *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris 1912, pág. XVII, nota 1.

¹⁰¹ *S. Juliani vita seu elogium*, n. 6, 9 et 11: ML 96, 448ss.

¹⁰² «Liber mysticus», del vulgar «mistus» por «mixtus», asimilándose en su terminación a «Liber comicus»; DOM FÉROTIN le dio el título meramente descriptivo de «Officia et Missae»; cf. J. M. PINELL, *Los textos de la antigua liturgia hispánica*. En: *Estudios sobre la liturgia mozarabe*, Toledo 1965, pág. 133.

¹⁰³ «Ordo Misse Omnimode»: *Liber ordinum*, Ed. FÉROTIN, Paris 1904, col. 230.

¹⁰⁴ ML 96, 537.

¹⁰⁵ ML 96, 460ss.

¹⁰⁶ SAMSONIS ABBATIS CORDUBENSIS, *Apologeticus*, 2, 13, 2 y 2, 23, 2; en FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 11, Madrid 1753, págs. 432 y 487. Se trata de dos oraciones de la Misa «In VIII.º Dominico de Quotidianos». *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Ed. FÉROTIN, nn. 1378 y 1375, Paris 1912, cols. 626 y 624s, respectivamente.

católica con su doble fase de escatología intermedia o de almas, y escatología final o del hombre todo resucitado. Mérito de San Julián es haber sabido mantener un justo equilibrio en la valoración de ambas fases. Es notable la acentuación de los aspectos colectivos y eclesiales de la escatología. Tienen también gran interés sus explicaciones sobre escatología cósmica y, en concreto, sobre la relación entre el cosmos presente y el futuro. Por otra parte, su doctrina escatológica está menos ligada a concepciones cosmológicas de su época, que lo que, un poco «a priori», hubiera podido suponerse.

«El *De comprobatione sextae aetatis libri tres* de San Julián de Toledo. Sus fuentes, dependencia y originalidad», fue objeto del estudio del R. P. Julio Campos, Sch. P., Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Se trata de una obra antijudía, escrita por orden del rey Ervigio para refutar la afirmación de los judíos, según los cuales nos encontramos en la edad quinta y no en la sexta, que es en la que el Mesías debía nacer: el Mesías, por tanto, no habría nacido todavía. Los dos primeros libros prueban que el Mesías ha venido ya, por testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento, respectivamente, y prescindiendo del cómputo de edades, mientras que el tercero entra directamente en la demostración de que estamos en la sexta edad. La opinión de que nos encontramos en la quinta edad estaba en el Talmud babilónico: el Mesías tendría que venir a los 6000 años de la creación del mundo, en paralelismo con los días de la creación. En el libro 1.º se rechaza como mala interpretación del Ps. 89,4 («Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies una»), la necesidad de paralelismo entre edades (cada una de ellas de mil años) y días de la creación¹⁰⁷. En el libro 3.º, inspirándose en San Agustín, da una interpretación de las edades del mundo como grupos de generaciones (10 generaciones para las dos primeras edades y 14 para las tres siguientes; estas tres serían las reseñadas en el cap. 1.º de San Mateo, v. 27)¹⁰³. La fuente más utilizada en la obra es San Agustín, no en su tratado «Adversus Iudaeos», sino en su obra «De Civitate Dei»; después de San Agustín, San Isidoro, aunque mucho menos. Tal vez uno de los puntos más interesantes de la ponencia del R. P. Campos radicara en su estudio de las citas bíblicas en esta obra de San Julián. De 103 citas, sólo 40 concuerdan con la traducción de San Jerónimo. Hay, por tanto, constantes divergencias con la Vulgata jeronimiana. El fenómeno es tanto más curioso cuanto que en citas literales patrísticas los textos bíblicos no están literalmente copiados del pasaje patrístico. Otro aspecto interesante del fenómeno es que esas citas divergentes con respecto a la Vulgata jeronimiana coinciden con citas bíblicas isidorianas. Ello lleva al P. Campos a defender la difusión en España de una «Vulgata hispana» con ciertas peculiaridades; el P. Campos se inclinaba por esta solución, ya que contadas citas son tan divergentes que impliquen una versión totalmente distinta.

¹⁰⁷ «Dicimus quidem sine errore, quod ad instar sex illorum dierum sex quoque aetates saeculi distinguantur; sed non dicimus, ut ipsae sex aetates in sex millibus annis determinentur, id est, ut unaquaeque aetas millenario annorum tramite dirimatur». *De comprobatione aetatis sextae* 1, 4: ML 96, 542.

¹⁰⁸ Cf. *De comprobatione aetatis sextae*, 3, 4ss: ML 96, 571s.

La 27 Semana Española de Teología se cerró con unas palabras del R. Padre José Antonio de Aldama, S.J., Asesor técnico para Patrología del Instituto «Francisco Suárez», que resumían las aportaciones presentadas. Si se nos permite un juicio personal, creemos que la Semana tuvo las características que se dan cuando el tema es muy especializado y positivo: disminución del número de asistentes, comparado con el número normal que frecuenta las Semanas Españolas de Teología (por lo demás, este fenómeno de disminución de asistentes se presenta también siempre que la Semana se celebra fuera de Madrid), pero un nivel medio de aportaciones superior al nivel medio de las Semanas ordinarias. Y, en el fondo, esto es lo verdaderamente importante.

Facultad de Teología de Granada.

CÁNDIDO POZO, S.I.