

de los puntos de vista defendidos por el autor. Pero no podrá menos de rendirse ante la esmerada edición de treinta concilios provinciales o sinodos diocesanos celebrados en el espacio de dos siglos sólo en la provincia eclesiástica de Toledo. ¿Qué sorpresas reservan al investigador las bibliotecas y los archivos de la restantes provincias eclesiásticas de España?

José GOÑI GAZTAMBIDE

R. W. CHAMBERS, *Thomas More*, London, Jonathan Cape Ltd., 1976 (1.<sup>a</sup> ed. 1935), 416 pp., 16 × 24.

La vida de Tomás Moro publicada por R. W. Chambers en 1935 puede considerarse como la primera biografía moderna sobre el Canciller de Enrique VIII. Ha sido precedida en el tiempo por las de W. Roper, N. Harpsfield, W. Rastell, Th. Stapleton, Cresacre More, y T. E. Bridget; y seguida, en época mucho más cercana a nosotros, por las de E. E. Reynolds (existe una versión española editada por Rialp, Madrid, 1955) y Andrés Vázquez de Prada (*Sir Tomás Moro, Lord Canciller de Inglaterra*, Madrid, Rialp, 1961).

Es la de Chambers una biografía conocida y afortunada que se presenta de nuevo al gran público (en edición rústica esta vez). Su año de reedición viene prácticamente a coincidir con el quinto centenario del nacimiento de Moro. Una iniciación oportuna señala de este modo una fecha importante en los acontecimientos religiosos y culturales de Europa.

El libro consta de siete densos capítulos, o, si se prefiere ser más exacto, de *cinco actos* biográficos, precedidos de un prólogo acerca de las fuentes, y clausurados con un epílogo que se ocupa de dibujar el lugar y significado de Tomás Moro en la historia. Los cinco capítulos centrales, cuerpo de la obra, recorren cronológicamente la vida del personaje. Es una narración de buen estilo literario, donde la soltura del autor se acompaña del rigor y la documentación que el tema merece.

Chambers desea concentrar su atención en el perfil de hombre público que correspondió a Tomás Moro. El acento de la biografía es sugerido al lector por los títulos que presiden cada uno

de los capítulos: I. El joven abogado de Lincoln's Inn (1478-1509); II. Un *under-sheriff* en busca de la *Utopia* (1509-1517); III. El servidor del Rey (1518-1529); IV. El Lord Canciller (1599-1532); V. "El servidor del Rey, que lo es, antes, de Dios" (1532-1535).

No se descuidan las facetas del hombre de familia ni del literato y escritor. Pero la opción de la obra resulta exigente en términos de espacio, y Chambers se ve obligado a resumir aspectos del carácter y actividad de Moro, que, de otro lado, no despertaban en 1935 un excesivo interés, ni podían ser documentados con la amplitud presente. Quedan así en segundo plano las iniciativas y logros de Tomás Moro teólogo, apologista, y expositor de la fe católica. Las investigaciones moreanas de la última década —que incluye la edición crítica, casi terminada, de las *Complete Works* de Moro, en vías de realización por la Universidad de Yale, USA— han subsanado esta explicable laguna; y han mostrado que si Moro no poseía el oficio teológico de un John Fisher, desempeña, sin embargo, un papel señalado en la teología inglesa de comienzos del siglo xvi.

La contribución teológica de Moro no es solamente anecdótica o marginal. Puede hablarse de una recepción de la teología científica en sus hábitos de estudioso, a través de la influencia, provechosamente asimilada, de los escritos de Fisher y Catarino, entre otros. Puede hablarse asimismo de una sensible aportación moreana a esa misma teología, a la vez clásica y renacentista, que mediante la controversia experimentaba un desarrollo sustantivo y enriquecedor, especialmente en cuestiones de teología fundamental y eclesiología.

Lo sugiere, por ejemplo, de modo muy claro el artículo de Pierre FRAENKEL, *Johann Eck und Sir Thomas More 1525 bis 1526. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des "Enchiridion Loricorum communium" und der vortridentinischen Kontroverstheologie*, en *Von Konstanz nach Trient, Festgabe A. Franzen*, Herausgegeben von R. BAUMER, München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1972, 481-495. (Se trata de un volumen de estudios sobre la historia de la Iglesia y de la doctrina cristiana en los siglos xv y xvi. Punto de llegada son el Concilio de Trento y diversos temas de la época postridentina. Las contribuciones al tomo se distribuyen en tres partes [I. Von den Reformkonzilien bis zur Glaubensspaltung (1-362); II. Das Zeitalter der Reformation (363-574); III. Das Tridentinum und seine Auswirkungen (575-727)] y se deben, entre otros, a R. Bäumer, W. Brandmüller, P. Fraenkel, E. Iserloh, W. Reinhard, J. B. Schneyer, A. Schröer, P. Stockmeier, H. Tüchle, y P. de Vooght).

Moro —se nos advierte— no desempeña papel de aficionado en su dedicación a la ciencia de la Fe. Su esfuerzo teológico tiene forma e intención apologética, pero contiene elementos que apuntan hacia un sistema. Concretamente, Moro se sitúa en los orígenes de la versión moderna y casi definitiva que tomará el tratado de *locis* y el estudio de las llamadas verdades católicas. No hace una teología insular, sino una exposición que se integra con las iniciativas que se llevan a cabo en el Continente por los teólogos y facultades católicas más importantes.

Chambers se aplica con ahínco a demostrar la unidad de intenciones y actuación que preside la vida entera de Moro. Lo privado y lo público, lo religioso y lo profano, lo culto y lo popular, lo social y lo hogareño son ejes varios que proceden y reciben sentido de una coherente personalidad.

Sin embargo, en la defensa de su acertada tesis, Chambers acentúa quizás con exceso la índole medieval de la figura que Moro representa. La trayectoria y motivaciones de Moro —su destino— no pueden, en efecto, ser entendidos en un contexto de pura modernidad. Sería entonces más preciso afirmar que Tomás Moro es un hombre renacentista que no ha prescindido de la Tradición, y vive de ella.

El enfrentamiento que se produce en la Iglesia de 1535, dramatizado en el célebre Parlamento de la reforma, no es un choque entre medievo y renacimiento, porque estas dos versiones históricas de la religión y de la cultura no se presentaban en necesaria y excluyente oposición. Estaban llamadas a entenderse, como lo demuestra la historia del tema en el Continente europeo. No fue, por tanto, un choque entre Moro y el momento cultural o político. Fue algo mucho más profundo, y a la vez sencillo de enunciar. Se trata del conflicto entre la Iglesia y la herejía. Moro se manifestará en todo momento como un hombre que conoce, vive, y trabaja lo mejor que el espíritu de su tiempo puede ofrecerle. Su visión, naturalmente, es visión de síntesis, no de ruptura; no es un impulso iconoclasta, sino de conservación. Pero en Moro podemos advertir un factor cultural nuevo, un estilo y unos contenidos fruto de un intelecto moderno.

Lo ha observado con acierto la Scolar Press (Menston, Yorkshire, England) que en 1970 ha querido incluir el moreano *Dialogue of Comfort against Tribulation* en su serie "English Recu-

sant Literature 1558-1640" (Es una colección seleccionada y editada por D. M. ROGERS. El *Dialogue of Cumfort* constituye el volumen 25, y reproduce la edición de Amberes de 1573 [la obra fue compuesta en la Torre de Londres, el año 1534], tomada a su vez de un ejemplar conservado en la abadía benedictina de Downside. Es un tomo de 440 páginas, de buena impresión y fácil lectura. La obra consta de tres libros, distribuidos en 20, 18 y 27 capítulos respectivamente). Una obra de término que, por el tono sapiencial y la severa ocasión en que se compone, lleva el sello de la Consolación de Boecio o los Cantos de prisión de Savonarola, expresa el tema religioso según moldes y sensibilidad literarios muy raros hasta el momento.

El *Dialogue of Cumfort* reúne calidades espirituales de corte tradicional y motivos literarios prácticamente inéditos en la Inglaterra Tudor. No sólo la forma dialogada —piénsese en Erasmo, Vives, Valdés, etc.— es en el libro señal de modernidad. También lo es el tema, en este caso, el peligro turco que se cierne sobre Occidente. Más aún llama la atención que una obra de tono sentencioso, pausado, y sereno, se adorne con un desenfado y una ironía que el lector no piensa inicialmente encontrar. Bajo otro aspecto, el lenguaje velado, la parábola, y las sugerencias prudentes hechas al buen entendedor se justifican de sobra, porque el arbitrario y amenazador turco que es objeto de la larga conversación representa nada menos que la figura de Enrique VIII. El *Dialogue* está poblado de elementos que le constituyen en un libro indudablemente renacentista.

Con la muerte de Moro no naufraga solamente una concepción medieval de la sociedad y del poder, que quizás no habrían podido perdurar ya en ningún caso. Con Moro desaparece en Inglaterra —al menos parcialmente— la posibilidad de una cultura renacentista verdadera, que se trunca por la agresión a valores y personas operada por la tiranía de Enrique. Se produce en Inglaterra una interrupción del proceso humanista, privado de sus exponentes, temáticos y personales, más señalados.

Esta es una correcta tesis básica expuesta y defendida por Chambers, que no ha sido todavía refutada por los autores más modernos que no la comparten.

Se encuentran entre ellos A. B. Ferguson, J. Mc Conica, y sobre todo W. Gordon ZEEVELD, que en *Foundations of Tudor Policy*, London, Methuen, 1969, 291 págs. (el libro fue publicado por vez primera en 1948, por la Harvard University Press) rechaza la tesis de Chambers, se refiere a una presencia importante de un humanismo de tipo erasmiano en los años finales de Enrique VIII,

y conecta el fenómeno cultural con el nacimiento y consolidación de una Via Media anglicana.

Según esta interpretación, los aspectos culturales y religiosos del período, profundamente vinculados, se habrían reforzado mutuamente, habría experimentado una suerte común, y demostrado su fecundidad de conjunto en la creación de la mencionada Via Media. Esta concepción religiosa, que pretende equidistar tanto del protestantismo como de la Iglesia Romana, acentúa los que llama aspectos esenciales de la religión cristiana, y se muestra indiferente hacia todo lo que estima no esencial a la salvación.

Zeeveld tiene razón cuando dice que estamos en presencia de un fenómeno sustancialmente religioso. Pero si por encima de otras interpretaciones nos sujetamos a los datos concretos, no es sencillo encontrar representantes ingleses de cierta talla para el humanismo cuya presencia se defiende. Los nombres del círculo de Catalina Parr, así como las figuras de H. Latimer, T. Starkey, R. Morrison, y R. Taverner no llegan, con toda su importancia, a constituir el grueso de un movimiento cultural decisivo. Todo lo más podrían significar una discreta vanguardia.

De otro lado, si la coherencia y futuro de la llamada Via Media anglicana se usan como indicadores de la segunda generación humanista Tudor, es difícil no dar la razón a Chambers. Porque la Via Media no es como piensa Zeeveld el sazonado fruto religioso de un humanismo erasmiano aclimatado en Inglaterra. La via media no es un fenómeno derivado sino primario; no es un asunto adjetivo, sino sustantivo; no procede como tal de ningún humanismo. Es una cristalización religiosa con vida propia que desde el principio llevaba, a pesar de su nombre, el sello de un sustancial protestantismo. Es cierto que la via media nace como un llamamiento ecléctico al buen sentido de la comunidad, a la que se desea prevenir de posibles *excesos religiosos*. Se presenta concretamente como un compromiso entre lo que se considera *doctrinas extremas* de protestantes y católicos. En tal sentido, se advierte que, en efecto, los formularios anglicanos de Eduardo VI (*Act of Uniformity*, 1559) e Isabel I (*39 Articles* de 1563, y *Prayer Book*) no eran ultra-protestantes. Tenían como fin marcar una diferencia con el Credo y praxis romanos, y asegurar a la vez tácticamente la conformidad externa de todas las personas vacilantes que buscaban la paz religiosa. Ahora bien, los mencionados formularios, así como la vía media que representaban no eran otra cosa que expresiones de un credo y una mentalidad protestantes. Son en verdad un medio camino, pero no entre Ca-

tolericismo y Protestantismo, que no admiten en realidad ningún *tertium genus* de religión cristiana situado entre la Obediencia a Dios a través de la Iglesia o el libre examen. Son una vía media entre opciones para organizar y orientar una vida pública, que no puede prescindir del factor religioso. La vía media es un camino cauteloso, herético en doctrina y principios como las demás versiones de la religión Protestante; pero construida pragmáticamente, muy atenta a las necesidades de la controversia, flexible en ideas y argumentación, sobria en sus razonamientos y expresiones, ávida de mantener algún parecido católico, conservadora en sus metas de reforma social. En lo religioso no se oculta a nadie su contenido doctrinal estrictamente protestante, hecho de un canon bíblico mutilado, una regla de Fe insuficiente, la justificación por la sola Fe, la justicia imputada, la corrupción radical de la naturaleza, la negación de los cinco Sacramentos, etc.

El humanismo que vive en los últimos años de Enrique VIII es un movimiento de escasa fuerza cultural y modestos representantes. Se comporta como instrumento de una reforma religiosa de contenido protestante. Creemos que la razón asiste a Chambers y no a Zeeveld.

Puede decirse finalmente que si el humanismo inglés hubiera llevado la impronta erasmiana que Zeeveld le atribuye, su rumbo había sido muy distinto. Habría resultado culturalmente más fecundo y con toda probabilidad se habría mantenido religiosamente católico. El oportunismo erasmiano, con toda su peligrosidad irónica, no contenía energías para operar una revolución religiosa. Tal revolución exigía por lo menos el espíritu intransigente e iconoclasta de Lutero. El erasmismo es un fenómeno adjetivo, un matiz, un acento, un accidente. Requiere una base sobre la que actuar y en la que vivir. Puede acompañar un movimiento, pero no puede crearlo, y ni siquiera influir decisivamente en su rumbo. Lo erasmiano engendra reformismos, pero no Reformas. Puede incluso resultar aplastado en último término por las fuerzas sustantivas que se enfrentan en un momento crucial de la vida religiosa o política. En realidad ese fue su destino: desintegrarse en parte, y en parte pervivir como una adherencia secundaria de los sistemas enterizos nacidos de la crisis luterana.

Son todavía muchos los puntos que habrán de dilucidarse con el estudio de la abundante producción escrita de Erasmo de Rotterdam. Contribución importante a esta tarea constituye la edición inglesa del Epistolario, comenzada recientemente por la Uni-

verdad de Toronto, Canadá. Ha visto ya la luz un primer tomo de Correspondencia: *Collected Works of Erasmus. The Correspondence, Vol. I, Letters 1 to 141 (1484-1500)*, translated by R.A. B. Mynors and D.F.S. Thomson, annotated by Wallace K. Ferguson, University of Toronto Press, 1974, 368 págs.

Se trata de la primera iniciativa de envergadura para verter a un idioma moderno los textos recogidos en la edición (latina) de las Cartas de Erasmo, publicada por Allen y Garrod en once volúmenes, a partir de 1906: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterodami*, 11 vols, Oxford, 1906-1947; *Index* vol. Oxford, 1958.

El presente volumen contiene una carta escrita en Oxford por Erasmo a Moro, el 28 de octubre de 1499 (p. 227). Es una misiva amable y suavemente quejosa, donde Erasmo solicita de Moro una mayor diligencia en el envío de sus cartas. La entera correspondencia nos habría informado con detalle acerca del contenido fecundo de las relaciones entre ambos humanistas, edificadas sobre el factor común de ideales renacentistas de cultura que presuponen, sin cuestionarla nunca, la Fe recibida del pasado.

Chambers tiene motivos sobrados para lamentar la esterilidad del humanismo inglés, una vez desaparecidos Fisher y Moro. Habla con razón de una crisis de la conciencia inglesa, de un paréntesis cultural, de una catástrofe religiosa. Y no es el único que lo hace.

José MORALES.

*CRIS documenti*, mensile a cura del Centro Romano di Incontri Sacerdotali, Roma a partir del año 1975, 15,5 × 21.

El CRIS (Centro Romano di Incontri Sacerdotali) surgió por iniciativa de algunos sacerdotes seculares, algunos de ellos pertenecientes al Opus Dei, para secundar una aspiración constante de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y para proporcionar a los sacerdotes de Roma, tanto de la diócesis como los que se encuentran allí para realizar sus estudios, la posibilidad de desarrollar y completar su formación sacerdotal. El CRIS desarrolla una intensa actividad que ofrece días de retiro mensual, dirección espiritual, seminarios de estudio, visitas a sacerdotes enfermos. En el centro de todo, el acercamiento de los sacerdotes y