

‘laicización’ de la figura, su ‘desmitificación’, su ‘demolición’ o su ‘crisis’; son varios los casos concretos que, con mención de nombres y datos precisos, enumera la autora en esta línea de desorientación de la opinión pública. Y no se refiere tan sólo a escritores provocativos, sino también a algunos teólogos y canonistas que están juzgando la presente situación como un co-protagonismo de los dos Pontífices; señalan por ejemplo la suposición de un desmembramiento entre potestad y su ejercicio, de modo que la renuncia solamente afectaría al segundo de estos términos. Una temática difícil y altamente delicada, en la que se mueve la autora con toda prudencia y con serenidad de juicio y de criterio, tratando, con importante apoyo doctrinal, de situar en su exacto significado todos estos términos -‘munus’, ‘ministerium’, ‘executio’...-, para dejar establecido cuanto de estable y seguro existe en todo el tema relativo a la renuncia papal, especialmente contemplado desde su perspectiva jurídica, sin olvidar las necesarias referencias a la teología y a la historia.

Un capítulo sexto y último lleva por título *Conclusiones*, y en pocas páginas se plantea lo que la autora menciona como *Preminenza ecclesiologica o eccellenza escatologica della rinuncia*. A tal efecto, señala el libro que el Papa renunciante no puede ni señalar que renuncia a favor de otro -designar, sería esto, a su sucesor-, ni reservarse algunas competencias propias del papado; tampoco le es posible fijar cualquier otra condición operante en la renuncia; al par, no cabe renunciar a la condición episcopal procedente del sacramento. Y desde este punto de vista hay que entender la renuncia del Papa Ratzinger, siendo así que no todos los términos utilizados en la misma o en torno a la misma han sabido expresar con absoluta precisión jurídica la realidad del hecho sustancial. Y aquí la autora lleva a cabo la valoración detallada de cada punto, hasta dejar establecida la realidad de lo actuado en conformidad con el Derecho canónico -tanto el de origen divino como el de origen humano-.

Cuando inicié la lectura de este volumen no pensaba que fuese tan compleja la materia de que se ocupa; las múltiples consultas bibliográficas y normativas que la autora ha realizado para elaborarlo le han abierto panoramas que la verdad es que yo no sospechaba; mi conocimiento del tema se ha enriquecido de modo notable, comprobando al par el notorio atractivo de todos los puntos discutidos. Los lectores podrán comprobarlo así, percatándose del interés de las cuestiones planteadas, de las dificultades inherentes a las mismas, y del buen sentido jurídico con el que la Profesora Geraldina Boni nos conduce a una comprensión global y positiva del objeto de su estudio.

Alberto de la Hera

**JONES, Eugene Michael, *El surgimiento de la masonería*, Editorial Académica Española, Saabrücken, 2015, 203 pp.**

La obra es una recopilación de lugares comunes sobre el antimasonismo defendido por ciertos sectores de la historiografía que, todavía hoy, siguen manteniendo la vinculación de los orígenes de la masonería con un contubernio judeo-masónico internacional que en el siglo XVIII pretendió acabar con el orden tradicional representado por trono y el altar.

En su afán por dar un sentido conspirador a ciertos hechos, Jones mantiene que el surgimiento de la masonería fue una desesperada reacción de los protestantes de fines del XVI liderada por Francis Bacon y John Dee para combatir los triunfos de la contra-reforma católica que primero adoptó la forma del movimiento rosacruz y luego se transformó en masonería. Igualmente, la fundación de la Royal Society en 1662 fue otro elemento de la cruzada anticatólica de Dee (p. 62). Sin embargo, los datos históricos no

demuestran ninguna de estas afirmaciones. Ni siquiera la gran especialista en la historia del movimiento rosacruz, Francis A. Yates, llegó a tanto. Lo cierto es que Francis Bacon y John Dee no fueron masones por mucho que, incluso, algunos masones se empeñen en afirmarlo para adjudicarse antepasados ilustres que no les corresponden. Ciertamente, al menos cuatro de los doce miembros que fundaron la *Royal Society* en 1662 fueron masones: el vizconde William Brouncker, quien fue elegido su primer presidente; Alexander Bruce, el católico conde de Kincardine, que posteriormente tomaría el camino del exilio por su apoyo a los Estuardo; Sir Robert Moray, iniciado el 26 de mayo 1641 en Edimburgo; y Sir Christopher Wren, arquitecto de la catedral de San Pablo. Pero si algo unió a los católicos y protestantes que fundaron o se incorporaron inmediatamente a la *Royal Society* fue su deseo de dejar al margen toda diferencia política o religiosa y trabajar para el bien del país poniendo a su servicio los nuevos descubrimientos de las ciencias experimentales.

Afirma Jones que la masonería andersoniana se desvió de su “base jacobita filocatólica” para abrazar el universalismo o noaquismo sionista y de allí derivó finalmente en el secularismo y la subversión (p. 103). Sin embargo, para ser más exactos, las Constituciones masónicas mandadas recopilar por el católico Gran Maestro de la Gran Logia de Londres, el duque Felipe de Wharton, redactadas por el pastor Anderson y publicadas en 1723 y 1738, establecen que “un masón está obligado por su título obedecer a la ley moral en tanto que verdadero noaquita... pues todos los preceptos morales se articulan sobre los tres artículos de Noé”. Así, la llamada *religión universal* que Dios había impreso en los corazones de todos los hombres, quedaba identificada con la religión prediluvial de Noé y, por tanto, era anterior al Islam, al cristianismo y a la fundación del judaísmo de Abraham (Génesis 11, 25-27). En ello no había oscuras maniobras sionistas sino que fue una manera de conciliar las tres religiones del libro; la judía, la cristiana y la musulmana, con el fin de permitir la entrada en la masonería de judíos y musulmanes. Se podría objetar que el universalismo inter-religioso preconizado por las Constituciones de Anderson podía ser sospechoso de herejía para los teólogos católicos de la época, aunque bien es verdad que ni el texto de 1723 ni el de 1738 fueron nunca incluidos en el *Index* romano de libros prohibidos.

Otra de las tesis secundadas por Jones es que la masonería fue un arma de la “subversión radical whig inglesa” (p. 118). Ya de entrada, asociar *whig* con *subversión* implica una toma de postura que necesitaría de desarrollos más amplios. En todo caso, y limitándonos al ámbito masónico británico, conviene reparar en que desde 1721 hasta hoy la Gran Logia de Inglaterra (también la Gran Logia de Escocia o la Gran Logia de Irlanda) *siempre* han tenido como Grandes Maestros a miembros de la nobleza titulada, muchos de ellos príncipes de la familia real que, además, promovieron a los diversos cargos centrales o provinciales a otros miembros de la nobleza titulada. Todavía hoy subsisten logias reservadas solo a miembros de la nobleza (como la logia *Royal Alpha*). O dicho en otros términos, la masonería inglesa de los siglos XVIII y XIX tuvo un relevante componente nobiliario, en su mayoría adscrita al sector tory, lo cual avala la afirmación de que la masonería británica ha estado dirigida generalmente por personas del sector o partido tory. Pero de la misma manera que no cabe hablar de una masonería whig, tampoco es riguroso suponer una masonería tory toda vez que, desde 1723, las constituciones masónicas han prohibido expresamente a sus miembros todo debate o discusión política o religiosa. Reparemos en que el *Landmark* IV preceptuaba que “no se habrán de promover disputas ni discusiones en el recinto de la Logia y mucho menos contiendas sobre religión, nacionalidades y formas de Gobiernos”.

Aun así, insiste Jones en que la masonería fue el motor de la subversión que desplegó sus tentáculos por medio de la Ilustración y el anticlericalismo. Incluso llega a firmar que las matanzas perpetradas por los hugonotes respondían a las instrucciones de una red se-

creta internacional y que “la masonería era el calvinismo secularizado” (p. 92). Nuevamente resulta gratuito que el autor identifique Ilustración con subversión o que, para apoyar su tesis de la conspiración masónica internacional vincule la masonería con diversas sociedades secretas subversivas de la época, como la de los caballeros del Júbilo fundada en La Haya en 1705, o incluso con sectas o movimientos anteriores a la masonería, tal fue la “Familia del Amor” fundada en Amberes, que no duda en calificar como precedentes de la masonería (p. 93). Resulta llamativo que no se aporte documento alguno que apoye la relación de tales sociedades o sectas con la masonería del XVIII lo que parece indicar que tal vinculación solo existe en la mente de estos autores fabuladores de la conspiración judeo-masónica. Y por el contrario, ya las constituciones masónicas de 1723 disponían que el “masón ha de ser pacífico súbdito del Poder civil doquiera resida o trabaje, y nunca se ha de comprometer en conjuras y conspiraciones contra la paz y bienestar de la nación ni conducirse indebidamente con los agentes de la autoridad” (*Landmark II*).

En varias ocasiones Jones pone como ejemplo de subversión el deísmo masónico contrario al teísmo católico. En esta línea conspiranoide censura las ideas panteístas y deístas de Spinoza y Toland y la literatura “subversiva” de Diderot, las cuales atribuye a la influencia de las logias. Igualmente afirma que en 1729 Voltaire regresó a Francia de su exilio inglés convertido en apóstol de la masonería (p. 115). Sin embargo, no existe documento alguno que pruebe que Spinoza, Toland o Diderot fueran masones o se movieran animados por la influencia de las logias, las cuales, además, tenían prohibido tratar asuntos políticos o religiosos. Respecto a Voltaire, no solo no pisó logia alguna en Londres sino que su entrada en la masonería tuvo lugar en París en 1778, dos meses antes de fallecer. Por el contrario un masón francés que sí se inspiró en el pensamiento político inglés durante su estancia en Londres, durante la cual fue iniciado en la masonería, fue el barón de Montesquieu, autor de *El espíritu de las Leyes*, libro tachado de subversivo e incluido en el index romano. Pero ¿quién se atrevería a tachar de revolucionario al noble creador del principio de la separación de poderes?

¿Y qué hay de la acusación de deísmo tan repetida desde el siglo XVIII? El deísmo, aunque aceptaba la existencia de Dios como creador del universo, rechazaba la posibilidad de que pudiera revelar sus designios directamente o a través de profetas e intermediarios, o que su influencia pudiera ser invocada en cualquier forma de rito o liturgia. Al no aceptar las supuestas intervenciones de Dios en el mundo, negaba la existencia de la Providencia Divina, de los profetas o mensajeros, las apariciones, los milagros, la revelación de la Palabra de Dios mediante libros sagrados como la Biblia o el Corán. Por tanto, la Divinidad era una realidad manifestada a través de leyes naturales que solo eran accesibles por el conocimiento científico, de modo que únicamente la razón podía descubrir tales leyes y articular sobre ella una *religión natural* y una ética positiva. Así concebido, acusar a la masonería de practicar el deísmo es inexacto. En efecto, en las Constituciones masónicas, publicadas por la Gran Logia de Inglaterra en 1723, se aludía a Cristo como “Gran Arquitecto de la Iglesia” (recordemos que la expresión Gran Arquitecto se reserva a la Divinidad), lo que suponía un reconocimiento implícito del carácter divino de Jesucristo y de su papel providencial y salvífico. También se preceptuaba la obligación de efectuar los juramentos masónicos sobre la Biblia, lo que implicaba reconocer su valor como texto sagrado en el que se había revelado la Palabra de Dios. El Landmarck de respetar las fiestas masónicas de los dos San Juan o de los cuatro Santos coronados como patronos del oficio, constituía también una aceptación del carácter mediador de los santos además del reconocimiento de un culto organizado conforme a cierta liturgia. Como se ve, todo ello contrario al deísmo y en perfecta línea con el teísmo. Los mismos compiladores de dichas Constituciones, el Reverendo James Anderson, pastor de la Iglesia presbiteriana escocesa, y Jean-Theophile Desanguliers, ministro de la Iglesia anglicana, eran convencidos teístas, y no deístas. También lo eran los católicos irlandeses que fundaron la Gran Logia de los Anti-

guos, rival de la de Anderson, incluido su Gran Secretario, Laurence Dermott, redactor de las Constituciones de los “Antiguos”, publicadas en 1756 con el subtítulo de *Ahiman Rezon*. En dicho texto se dice que “Todo masón está obligado a creer firmemente y adorar fielmente a Dios eterno al igual que las enseñanzas sagradas que los Dignatarios y Padres de la Iglesia han redactado y publicado para el uso de los hombres sabios; de tal suerte que ninguno de los que comprenden bien el Arte pueda marchar sobre el sendero irreligioso del desgraciado libertino o ser introducido a seguir a los arrogantes profesores del ateísmo o del deísmo” (*Ahiman Rezonor a Help to a Brother*, Londres, 1756, p. 105). Es decir, que no solo se reconocía expresamente la creencia en un Dios personal que mostraba sus enseñanzas a través de la revelación y de los Padres de la Iglesia, sino que *se condenaba explícitamente el deísmo*. En suma, la masonería originaria de la que trata el libro que recensamos era inequívocamente teísta, y no deísta.

Siguiendo con su línea argumental, Jones mantiene que la Revolución francesa fue llevada a cabo de manera meticulosa por la masonería con el fin de acabar con el trono y el altar, y que las logias francesas se concertaron para socavar el poder de los Borbones (p. 28). Sigue en esto las tesis del jesuita Augustín Barruel publicadas en sus conocidas *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme* (Londres, 1797-1798). Sin embargo, el propio Barruel exceptúa de la conspiración a los masones ingleses, a los que muestra una alta consideración (había sido iniciado en Londres y elevado al grado de maestro masón). En todo caso, la historiografía moderna hace tiempo que desautorizó la tesis de la influencia masónica en la Revolución francesa habida cuenta de que la mayoría de los masones eran miembros de la nobleza y partidarios del Antiguo Régimen. Además, los masones que acudieron a los Estados Generales en 1788 y luego reunidos en Asamblea constituyente, frente a lo que pudiera imaginarse, tampoco actuaron en bloque; antes al contrario, sus intereses eran heterogéneos. De un total de 1.165 diputados, los aproximadamente 214 masones allí presentes nunca votaron unánimemente en los grandes debates. Frente a un centenar aproximado de diputados masones (una decena del clero, cuarenta de la nobleza y cincuenta del Tercer Estado) que adoptaron posiciones revolucionarias, otros cincuenta tuvieron una actitud equívoca, mientras que el resto permaneció fiel al Antiguo Régimen. Las dos principales autoridades del Gran Oriente de Francia eran dos conspicuos aristócratas a los que la revolución se llevó por delante; el duque Felipe de Orleans (Gran Maestro), que acabó en la guillotina, y el duque de Montmorency (Gran Administrador del Gran Oriente), que se exilió en Lisboa. Lo cierto es que la masonería fue una institución especialmente damnificada durante la época del Terror, pues mientras que en 1789 había en Francia cerca de 500 logias, en 1796 apenas habían sobrevivido unas 20. En apenas unos años la masonería francesa prácticamente había dejado de existir porque los revolucionarios consideraban que las logias eran centros reaccionarios y elitistas en los que, so capa de las ceremonias masónicas, maquinaban aristócratas y burgueses contrarrevolucionarios. No obstante, Jones utiliza los tópicos antimasones de diversos autores, especialmente los de Margaret Jacob, en la medida en que secundan su idea del contubernio judeo-masónico. Pero se aparta de tales autores cuando no coinciden en sus propósitos. Así, mientras que Jacob rechaza la idea de la masonería contribuyera a la Revolución francesa, Jones defiende su participación en ella sin apoyo documental alguno (p. 140).

Por otra parte, hay afirmaciones que no pueden generalizarse sin más matizaciones. Así, respecto a la supuesta conspiración masónica contra la Iglesia, es necesario distinguir entre la masonería regular (comprometida a no tratar cuestiones políticas o religiosas y, por tanto, ajena a toda conspiración) y la masonería irregular surgida en 1877, escindida de la anterior, y permeable a debates sociales. Precisamente, gran parte de los errores históricos de percepción de Jones y otros autores provienen del hecho de no distinguir entre *masonería regular* y *masonería irregular*, lo cual ha llevado a numerosos investigadores

a una sorprendente incomprensión de la historia de la masonería al mezclar cosas muy distintas. En otro caso, no se podría entender que, entre los siglos XVIII y XIX, al menos 3.500 masones fueran miembros del clero católico. Y no solo monjes, diáconos o sacerdotes modestos, sino también abades, canónigos, obispos o cardenales. Entre los cardenales masones podemos citar al florentino Rainiero Delci (1670-1761) que, en torno al año 1750, estaba afiliado a una logia de Roma. Otro cardenal masón fue el príncipe Johann Theodor de Baviera (1703-1763), fundador de la primera logia masónica de la Lieja a mitad de siglo, e hijo del Elector Maximiliano Manuel de Baviera y de Teresa Sobieska, y hermano del también masón Clemens August de Baviera, arzobispo y Elector de Colonia. Masón purpurado fue Louis-René-Edouard de Rohan-Guéméné (1734-1803), príncipe de Rohan. También hemos de mencionar al conde María-Tadeo Trauttmansdorf-Wiensberg (1761-1819), que en 1785 consta como miembro de la logia “Los Corazones Unidos” (*Zu den Vereinigten Herzen*) al Oriente de Graf (Austria), príncipe-obispo de Königgrätz y arzobispo de Olmütz. En Portugal fueron masones los cardenales Patricio da Silva (1756-1840), obispo de Castelo Branco (1819), arzobispo de Évora (1819-1825) y patriarca de Lisboa (1826-1840); y su sucesor en la archidiócesis de Lisboa, el cardenal y obispo-conde Francisco Saraiva (1766-1845), Rector de la Universidad de Coimbra (1821-1823). Incluso hubo un masón que ganó la palma del martirio tras ser guillotinado; el benedictino y sacerdote de Laval, Jean Marie Gallot, miembro de la logia “La Unión” de dicha ciudad en 1786, que compartía logia con el canónigo Michel Raimbault y los sacerdotes Ponce Champroux, Jacques Poirier, Michel Langlois y Ambrois Lepecq, y que fue beatificado en 1955. Estos y cientos de ejemplos más del alto clero afiliado a las logias masónicas obligan a matizar la acusación de anticlericalismo de las logias.

Ameniza Jones su previsible relato afirmando que la masonería fue la conexión entre la era protestante y la era del comunismo soviético (p. 29). Con ello enlaza con otro de los tópicos manidos del contubernio judeo-masónico internacional, ahora convertido también en contubernio comunista. Frente a esta alianza masónico-comunista, habrían que explicar la razón de que en el tercer Congreso de la III Internacional (Moscú, 1921), o el IV Congreso de la Internacional Comunista (Moscú, 1922) reiterara la decisión de expulsar del partido a los masones por considerar la masonería una organización elitista y burguesa.

Si el autor buscaba sumarse al antimasonismo militante no es por ese camino donde encontrará el apoyo de los hechos históricos y de los datos, sino más bien en otro campo escasamente estudiado y prometedor; el de la historia de los rituales masónicos de los altos grados. En tales rituales verá desfilar toda una panoplia de ideas de lo más pintorescas amontonadas por los masones del siglo XVIII sin el menor rigor histórico, por lo demás, preñadas de un tal gnosticismo y anticlericalismo que todavía convierten en justificadas las prevenciones de la Iglesia católica hacia la masonería.

Javier Alvarado

**MAYER, Alicia, PUENTE BRUNKE, José de la (eds.), *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y el Perú*, Analecta Editorial, Pamplona 2015, 264 pp.**

Al conocer esta publicación, he recordado de inmediato aquello que escribí hace algún tiempo en mi artículo titulado *Apuntes sobre el Reglamento de la Ley de Libertad Religiosa en el Perú (Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 2014)*: que el tema de la libertad religiosa en la actual legislación peruana resulta prácticamente desconocido en España. Y no resulta menos desconocido cuanto leo en la obra de Mayer y de la Puente en torno a la presencia histórica del fenómeno religioso en el Perú y el México hispánicos.