

## RECENSIONES

### 1) PATROLOGIA

Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, 5 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983) 220 pp.

El autor reúne en este libro siete estudios ya publicados en hebreo, otro en inglés y tres antes inéditos, todo en alemán. En un primer apartado, *Vida judía*, presenta: 'Filón y la realidad judía de su tiempo' (pp. 3-51). Nota que la incorporación del mundo filoniano a la imagen de conjunto de la historia del judaísmo se da por primera vez en el s. XIX. Opina que Filón recibió su fe desde la cuna junto con una formación cultural específicamente griega (contra Wolfson, no en una academia judeohelenística). Lo que tiene de la tradición judía, lo adquirió por su participación asistemática en la vida de la sinagoga (de ahí también su concentración en la Tora). Su objetivo no era hacer una síntesis de tradición judía y filosofía griega: su Moisés es un filósofo dotado por Dios. Mientras que en el Comentario Alegórico describe a Moisés como el perfecto filósofo, en la Explicación de las Leyes, lo presenta como legislador; pero esta Ley no es la de un pueblo, sino la de la humanidad. Ley que coincide con el Cosmos y que no hace sino transcribir lo que previamente vivieron las dos triadas de hombres realizados. Su modo, como el de Platón, está permanentemente dividido en dos, el inferior y el superior. Sólo el mundo espiritual es el de la verdad. El de los sentidos es positivo en cuanto que nos pone en relación con la verdad; negativo en cuanto que no se identifica con ella. El hombre está llamado a sobrepujarlo; pero no puede cerrar los ojos ante él. El sentido literal de la Escritura tiene la misma ambivalencia. La realidad histórica es una sección de esa esfera de lo sensible. Lo que dice del prosélito —como lo que dice del que emprende la peregrinación a Jerusalén— corresponde a la línea fundamental de su pensamiento: quien se vuelve a Dios debe de apartarse de todas las circunstancias naturales sensoriales. Cada prosélito renueva a su manera la decisión vital de Abrahám. Su descripción de los terapeutas muestra que no puede ser la *halaka* lo que para él caracteriza el ideal de vida de una comunidad judía, sino el amor celeste que impulsa a dejar la sociedad natural. El éxito posterior de Filón entre los cristianos puede deberse al éxito de la propaganda cristiana en las capas de la «inteligencia» judía hechas a la interpretación alegórica filoniana. En el mapa de las posibilidades espirituales del tiempo, Filón representaría un punto límite, aún dentro del judaísmo; pero a partir del cual los caminos llevan en su mayor parte fuera del judaísmo.

Nos hemos detenido en el contenido de este estudio, porque en él se encuentran casi todas las ideas desarrolladas o pormenorizadas en los que siguen. 'La peregrinación a Jerusalén en la perspectiva de Filón' (pp. 52-64) insiste en que el criterio de una actuación religiosa queda para él en que el hombre *sale* de su espacio de vida y entra en la zona de irradiación de la divinidad. La salida de Abraham (y la de Israel de Egipto) le sirven de modelo para cada actuación religiosa. Lo constante en Filón es la consideración del cielo como metrópoli y patria del alma.

En la segunda parte, Comprensión y explicación de la Biblia, 'Filón y la Biblia' (pp. 66-76) trata de mostrar una dirección para sobrepasar la dialéctica: ¿Es Filón un rabbi judío o un político religioso que trata de presentar una variante judía a la mística de moda? ¿Su vinculación con la Escritura es seria o sólo externa?. Como punto de partida observa: 1. la posición autoritativa de la Tora, ligada con la posición dominante de Moisés; 2. que su texto es el de la Biblia griega, sin contar para nada con el hebreo. Para los rabinos la Escritura es sólo de Dios. Para Filón, Moisés es el autor del Pentateuco. El lenguaje de la Biblia es la expresión personal de su autor, humano, aunque profético. La raíz de la diferencia entre Filón y los rabinos queda en que, para Filón, la Palabra de Dios no acontece *para* los hombres, sino *en* los hombres. Según nuestro autor Filón no es —contra Wolfson— el originador de la doctrina medieval de la «*philosophia ancilla theologiae*»; pues para Filón, Moisés es a la par adocinado por Dios y el filósofo más grande. Al haber sido Moisés un filósofo, su cosmovisión debe de estar emparentada con los mejores logros de la filosofía griega; pero sin poder ser idéntica con ninguno de esos sistemas. Por eso Filón, en su trabajo alegórico, depende del texto bíblico y queda ligado a él como su única fuente para el descubrimiento de la verdad. Amir concluye que la vinculación de Filón al texto bíblico es auténtica, por ajena que nos resulte su explicación alegórica. En 'Moisés como autor de la Tora en Filón' (pp. 77-106) el autor juzga que Wolfson ha tratado de rellenar la sima abierta por Heinemann y Goodenough entre Filón y el judaísmo del Israel contemporáneo, al confundir la diferencia entre la perspectiva rabínica y la filoniana sobre la santidad de la Tora. Wolfson quita toda importancia a la diferencia entre las fórmulas: «Moisés dice» y «El Todomisericordioso dice». La identidad de la Tora con la Sabiduría (Prov 8, 22) es un presupuesto firme de los rabinos; pero, pese a Wolfson, Filón nunca hace expresamente tal identificación. La Tora preexistente es una idea ajena a Filón. Los libros de Moisés se distinguen de otros libros porque su autor humano vivió en un contacto más íntimo con la divinidad que ningún otro hombre. El rango del profeta Moisés asegura a su legislación un grado que la eleva sobre todas las otras legislaciones. Filón distingue sin embargo entre el Decálogo, que Dios ha anunciado por su propia voz, y los mandatos particulares, que ha dado a conocer por su profeta. En 'Midras rabínico y alegoría filoniana' (pp. 107-18), tema sobre el que, al contrario que Heinemann, Wolfson ha tratado de aproximar a Filón al judaísmo rabínico, Amir subraya también las diferencias. El Midras no puede preguntarse por el sentido de la Escritura, porque en una palabra de Dios caben muchas palabras humanas: está contenido aún todo lo que pueden descubrir en ella generaciones posteriores. En la exégesis de Filón domina otro espíritu. La Tora es para él a la par un *nomos* y una *philosophia*, el código de la *politeia* divina verdaderamente perfecta y la doctrina del verdadero conocimiento de Dios. Mientras que en el Midras

hay multiplicidad de sentidos, en Filón sólo puede haber dos: el literal y el alegórico. Aunque en correspondencia con la historia de la alegoría griega, es capaz de juntar al mismo motivo narrativo una alegoría «física» y otra «ética». En 'El traspaso de alegorías griegas a motivos bíblicos en Filón' (pp. 119-28 analiza cómo el Alejandrino ha traspasado el motivo de los pretendientes de Penélope, que se relacionan con sus criadas, a la relación de Abrahám con Sara y Hagar. También cómo, en lugar de la alegoría mitológica de las tres gracias, entra con él la alegoría bíblica de los tres patriarcas. A su vez la aplicación del mito de los Dioscuros a los hemisferios tiene su correspondiente en la interpretación filoniana de los querubines del arca. O la de Heracles y la Hidra (en que ésta es el placer) es traspasada a la serpiente del paraíso.

Ya en la tercera parte, Revelación y proximidad de Dios, 'Los diez mandamientos en Filón de Alejandría' (pp. 131-63), nota que para Filón la diferencia entre el Decálogo y los otros mandamientos no es la que se da entre lo principal y lo accesorio, sino la que hay entre género y especie. En su ética Filón es un discípulo de la Stoa, cuya doctrina moral reposa sobre base individualista y no social. En 'Las discusiones de Filón sobre el temor de Dios y el amor de Dios en su relación con el midras palestinese' (pp. 164-85) comienza destacando que Filón ha aprendido mucho sobre el tema en su educación griega. Pero encontramos en él una valoración *religiosa* positiva del temor y un contenido emocional *religioso* del amor. El motivo del amor, que para los estoicos es un postulado teórico, es para Filón una realidad religiosa. La medida del progreso moral-religioso del hombre es la determinante de que su relación con Dios se remita al atributo del castigo o al de la beneficencia. Esta polaridad en Dios se aparta de la concepción de los filósofos y remite a la atmósfera del judaísmo. Tal valoración positiva de la mezcla entre amor y temor está anclada en la mejor tradición del Midras.

Por último, Filón en el giro de una época religiosa, 'Pensamiento irracional en vestidura racional en Filón de Alejandría' (pp. 189-99). Amir se aproxima más a la interpretación de H. Lewy (Filón debe su originalidad a su momento histórico) que a la de Wolfson. Dejando de lado la dimensión judía de su pensamiento, Filón representa una evolución espiritual que conduce, de los sistemas clásicos y helenísticos, al pensamiento irracional neoplatónico del fin de la Antigüedad. En 'La trasposición religiosa de un concepto filosófico en Filón' (pp. 200-6) sitúa al Alejandrino, no en el marco de la historia del encuentro del judaísmo con el mundo cultural helenístico, sino en otra línea: en la historia de la irrupción de las energías religiosas de los pueblos de Oriente en la cultura racional de Occidente. El sentido religioso de Filón llena un término filosófico (*eustatheia*) con una carga que lo traslada a la relación del alma con Dios. Por último 'La transformación del εὐδαίμων en el θεοφιλής en Filón' (pp. 200-19) muestra por un lado una antropología ético-humanística y por otro una antropología mística referida a Dios. Filón es un místico.

Estos estudios que no pueden tacharse de repetitivos, pues los temas apuntados en unos son desentrañados en otros, ofrecen una interpretación de Filón muy aclaratoria de las tensiones entre el Filón helenístico y el bíblico. Amir lo presenta como una síntesis personalísima de la filosofía griega y piedad judía, ya en un punto liminar al propio judaísmo. Lo que explica, según él, que el Alejandrino haya sido hasta fecha reciente un desconocido para la posteridad judía. El autor ha descrito apropiadamente una de las

posiciones posibles del judaísmo, en la generación en que tuvo su primer origen de esta secta judía que luego se desarrolló como Iglesia cristiana y que encontró abono en la fermentación interior que se refleja en los escritos de Filón. Por ello mismo estos escritos encontraron en ella un puesto de honor, cuando no lo hallaron en la herencia literaria del judaísmo, ni despertaron interés en el mundo helenístico-romano (p. 5).

Ramón Trevijano

J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze. Neuauflage und Übersetzung der Fragmente. Kommentierte Bibliographie, Eichstätter Materialien*, 4 (Regensburg: F. Pustet, 1983) 250 pp.

Este libro integra cuatro estudios, ya publicados entre 1960 y 1979 en *BZ* y *NTS*, la edición y traducción de los fragmentos de Papias y una bibliografía comentada. 'El testimonio de Papias y la primera figura del evangelio de Mateo' (pp. 9-32 = *BZ* 4, 1960, 19-38) sostiene que hay que tratar la frase sobre Mt no aisladamente, sino como una parte de lo que dice sobre Mc. Papias justifica a Mc contra la crítica y depreciación desde el reclamo estilístico y crítico formal de su ambiente, muy sensible retóricamente. Presenta a Mc como trasmisor intermediario y dice que Mc y Mt, cada uno a su manera, hicieron la descripción de los logia del Señor. Quiere destacar que la *syntaxis* que en Pedro, y por lo tanto en Mc, falta, está presente en Mt. Papias utiliza también *diálektos* en el sentido de la retórica: el estilo propio. Conforme a esta explicación del *hebraidí dialéкто* como «modo judío de descripción», debe de revisarse una larga tradición, cuyo claro origen no está ni en Papias ni en Ireneo, sino en Orígenes, Eusebio y Jerónimo. Papias entiende *lógia* con el significado de dichos y hechos. Hemos de entender *lógion* como relato corto, piedra para construir el *lógos* (Act 1, 1). Luego 'Ireneo y su testimonio sobre la lengua del evangelio de Mateo' (pp. 33-42 = *NTS* 10, 1963/64, 108-15) muestra que en Ireneo se encuentran esencialmente los mismos términos que en Papias. No ha entendido la noticia de Papias como alusión a una traducción. Sólo conocía un Mt griego y no sabía nada de un «Ur-Mt» hebreo o arameo. En cambio sí habla de la coincidencia entre la versión de los LXX y autores neotestamentarios, incluyendo Mt. Tampoco los otros autores del s. II que citan a Mt saben nada de un Mt arameo o hebreo. El Mt hebreo de que habla Eusebio en su noticia sobre Panteno puede deberse a una confusión con el *EvHeb*; pues Clemente no habla de tal Mt en ninguna otra parte. El tercer estudio, 'Las expresiones de Papias de Hierápolis sobre la forma literaria del evangelio de Marcos' (pp. 43-67 = *BZ* 21, 1977, 245-64) explica que la valoración negativa del testimonio de Papias se debe a que en su interpretación no se han agotado todas las posibilidades, en particular el recurso a los conceptos retóricos específicos, que son decisivos. La nota sobre Mt quiere decir que hay otro modo de exposición, distinto del de Mc. Papias quiere caracterizar el modo de exposición de los evangelios a la luz de la retórica. *Lógia kyriaká* son «dichos o historias sobre el Señor». *Pròs tás khreías* no significa «según las necesidades». *Khreia* es un término técnico muy utilizado en la retórica helenística: una expresión corta sobre un dicho, hecho o postura de una determinada persona. Papias muestra, con referencia a Pedro, la realidad de la forma *Khreia* en Mc. En cuanto al estilo de la literatura hebrea, Papias lo conocía por lo menos a partir

del AT griego. Por último, 'Papias de Hierápolis. Sobre el título y clase de su obra' (pp. 69-87 = BZ 23, 1979, 172-86), recuerda que en la literatura reciente se ha considerado que las expresiones de Papias sobre los evangelios son irreconciliables con las perspectivas de la investigación exegética. La traducción latina del título de la obra de Papias implica una contracción de los conceptos principales («explanatio» para *exegesis* y «verborum» o «sermonum» para *logiòn*. *Kyriakà lógia* no es equivalente a *lógia tou kyriou*. Lo primero significa dichos o expresiones que tratan del *Kyrios*. Significa el contenido de los evangelios. Vemos por el contenido que Papias entendía «historias, relatos, narraciones». Otros ejemplos de la literatura griega muestran que *exégesis* en el título de Papias significa «exposición, presentación, colección» y no «explicación». Papias anuncia que está presto a presentar literariamente (*syntaxai*) la materia reunida y sólo provisionalmente trascrita. Compuso su obra con miras a los evangelios escritos en su tiempo, como uno más.

El libro continúa con los fragmentos sobre Papias, editados por R. M. Hübner y traducidos por J. Kürzinger. A la colección de fragmentos de la edición de Preuschen añade el arábigo y dos armenios. La lista de los fragmentos va precedida por la de una selección de las ediciones y comentarios. A la edición y traducción de los 25 fragmentos sigue un anexo sobre Aristión, a quien la glosa de un evangeliario armenio parece suponer autor de Mc 16, 9-20.

Por último la bibliografía comentada (1960-1981) que ha sido preparada por E. König y M. Vinzent. Son 681 fichas bibliográficas en las que se recogen los juicios sobre Papias o las interpretaciones sobre cuestiones que se remontan más o menos directamente a sus datos. Señala particularmente las tomas de postura, cuando se dan, sobre las tesis de Kürzinger. El aprovechamiento de este elenco bibliográfico queda facilitado por nueve índices.

Las tesis de Kürzinger tienen a su favor el haber tomado como piedra de toque las preocupaciones retóricas del medio asiático del s. II, donde hay que situar sin duda a Papias y también a Ireneo. Tienen el mérito de resolver de un modo coherente problemas que se podían considerar insolubles. Es una interpretación que exorcisa el fantasma del Mt arameo. La explicación de los *lógia* y la *khreia* concuerda con la intuición básica de K. L. Schmidt que puso en marcha el método de la crítica de las formas. En cuanto a la famosa fuente de *Lógia*, «Q», que había llegado a ser lo que cada intérprete quería que fuese, opinamos que debe de continuar meramente como una denominación convencional para el material común a Mt y Lc sin paralelo en Mc.

Ramón Trevijano

J. Montserrat Torrens, *Los Gnosticos*, I-II. Introducciones, traducción y notas, Biblioteca Clásica Gredos, 59-60 (Madrid: Editorial Gredos, 1983) 290 y 422 pp.

La introducción general al primer volumen presenta primero la delimitación de los conceptos de «gnosis» y «gnosticismo» (pp. 7-10). Se atiende a los acuerdos del congreso de Mesina (1966), sin dejar de señalar las cuestiones residuales. Luego, las fuentes del gnosticismo (pp. 10-18). Señala como fuentes primarias el Codex Askewianus, Codex Bruceanus, Papyrus

Berolinensis y Códices de Nag Hammadi; como fuentes secundarias, los heresiólogos y filósofos que describieron o combatieron el gnosticismo, de los siglos II al V. Tras ello esboza el estado actual de las investigaciones (pp. 18-21). Nota que tanto los comparatistas como los fenomenólogos trabajan sobre un extenso concepto de gnosis. Desde los años 50 parece haberse impuesto una orientación fundamentalmente histórico-filológica. No cejan los defensores del origen predominantemente helenístico del gnosticismo; pero hoy ya nadie duda de la influencia del judaísmo sobre el gnosticismo. Juzga que la biblioteca de Nag Hammadi resulta más interesante para una tipología de la gnosis que para una historia del gnosticismo. Trata a continuación de la gnosis judaica (pp. 21-32) por la que entiende una exégesis del AT que adapta los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, principalmente platónico. El ámbito principal de esta reinterpretación es la cosmología, con apertura hacia la teodicea y la antropología. En el ámbito de la gnosis judaica se subsumirían tanto el «De Opificio» de Filón como el evangelio de Jn; pero en la perspectiva del gnosticismo cristiano se interesa únicamente por el grupo más radical dentro de esta gnosis: el de los que establecen distinción entre el Dios supremo y el Dios creador. Opina que Cerinto fue el primer teólogo judío que enseñó la distinción entre el Dios supremo y el Dios creador y que la doctrina del «Libro de Baruc» debe adscribirse a la gnosis judaica y no al gnosticismo. A continuación distingue tres estratos en la tradición simoniana. Pasa luego al gnosticismo cristiano del siglo II (pp. 33-67). Destaca que el gnosticismo sistematizado por los heresiólogos no es todo el gnosticismo, sino sólo su vertiente especulativa y esotérica. La teología de los gnósticos se basa en una exégesis alegórica del NT y las cuestiones doctrinales de las que se ocupan son los grandes temas de la especulación teológica de los siglos II y III. Considera que la originalidad de la vía gnóstica depende de dos factores generales: a) una profundización en la exégesis veterotestamentaria, ya iniciada por la gnosis judaica; b) una mayor apertura hacia el helenismo, en particular hacia el platonismo. Divide las denominaciones gnósticas cristianas del s. II en dos grandes grupos: los que se basan principalmente en una exégesis del AT y los que parten sobre todo de una exégesis del NT. No hay una modalidad específica de paso de la gnosis judaica al gnosticismo cristiano. La introducción concluye con una referencia a las traducciones antológicas (pp. 68-69) a lenguas modernas, con criterios selectivos dispares, y la presentación de la suya, amén de una bibliografía (pp. 69-73) sobre ediciones, traducciones, gnosis y gnosticismo en general.

El primer volumen ofrece la traducción íntegra y continua de *Ireneo de Lyon. Contra las herejías (Libro I)* (pp. 88-250). Nos ha parecido clara y cuidada. Confronta el texto con las sugerencias de Harvey y particularmente de Rousseau. Tiene también en cuenta los fragmentos griegos, principalmente de Teodoreto. En una introducción previa (pp. 77-87) recuerda que Ireneo no pretende hacer labor de estudioso y que su intención es decididamente parenética, pastoral. Su método va pues encaminado necesariamente a reducir la variedad de las doctrinas gnósticas a un esquema único, simple y coherente, a fin de que pueda ser bien comprendido y subsiguientemente bien refutado. Aduce hechos que abonan la fiabilidad de Ireneo y marca también sus límites.

La traducción va seguida por catorce apéndices (pp. 251-78): notas documentadas o síntesis explicativas de conceptos básicos (Ogdoada divina,

Sabiduría exterior, Limite, Demiurgo, Pléroma), desarrollos del mito valentiniano (Primera emisión, extravío de Sabiduría, Contemplación del Padre por el Unigénito) y otros temas monográficos (Cristología de los valentinos, el simoniano tardío, demonología de Saturno, el sistema de los «ofitas»). El primer volumen acaba con un índice de nombres y materias del *AdvHaer* I (pp. 283-87) y un índice general (pp. 289-90).

El segundo volumen presenta primero la traducción de los libros V, VI, VII y VIII de *Hipólito de Roma. Refutación de todas las herejías* (pp. 19-242) sobre el texto de Wendland con algunas divergencias, tomadas a veces de otros intérpretes. Dado que Hipólito no ofrece ninguna clasificación de las 33 sectas (el género «gnosticismo» es desconocido para él), J. Montserrat distingue del examen de su texto tres grupos: a) exégesis esotérica de los primeros capítulos del Gen (I. V); b) noticias derivadas fundamentalmente de Ireneo (I. VI-VII); c) grupo heterogéneo (gnósticos, herejes, desviaciones de la disciplina eclesíastica y judíos (I. VIII-IX). Resume en cuatro puntos la requisitoria hecha contra la fiabilidad de Hipólito, a quien vemos tanto reproduciendo a la letra el texto de Ireneo (sobre Marcos) como manipulando su fuente para adaptarla a su presupuesto (Valentín). Montserrat señala que las más sospechosas parecen ser las recensiones sobre los peratas y los setianos; pero que deberán exigirse argumentos muy serios para rechazar su autenticidad. Destaca que su hipótesis sobre la distinción entre naasenos y «gnosticos», así como la constatación de la orientación valentiniana de estos últimos, permiten arrojar nueva luz sobre el debate.

Tras Hipólito, la traducción de *otras fuentes* (pp. 248-392). Se trata de la selección de noticias de diversos autores, dispuestas por sectas o denominaciones, de acuerdo con un orden de sucesión que se ha hecho habitual desde la antología de Völker. Sigue a Völker, salvo respecto al *ContrCels*, *CartFlora* y *ExtrTeod*, donde sigue la edición correspondiente de Sch, con seis variantes que indica en p. 247.

También esta traducción va seguida por seis apéndices: I. El universo de los «gnosticos» (coincide esencialmente con el valentiniano). II. Los tres principios de Justino (la física del Libro de Baruc queda lejos de la teodicea valentiniana. Tampoco se adecúa al esquema medioplatónico de «Deus, mens, materia». En cambio presenta concomitancias con la filosofía de Numenio de Apamea). III. El problema del mal. IV. El sistema de Basílides. V. El universo de los docetas. VI. Listas de los nombres y atributos de los siete círculos planetarios y de los siete arcontes. El volumen concluye con los índices de nombres (pp. 407-13), de materias (pp. 415-20) y el general (pp. 421-22).

Los estudiantes de habla hispana se echan fácilmente atrás ante los textos latinos y griegos (¡no digamos el copto!). Tampoco suelen estar suficientemente familiarizados con cualquiera de las lenguas modernas en las que ya se disponía de traducciones de estos textos. Hay que agradecer pues a Montserrat Torrens que haya proporcionado este instrumento de trabajo indispensable. Es de esperar que, con aproximaciones así, la documentación gnóstica despierte más interés en teólogos, filósofos, filólogos o psicólogos. Ante este logro no tenemos sino reparos de poca monta. Para empezar, el título «Los gnósticos» es desorientador. Podría esperarse una selección más variada de textos, una descripción más amplia de los sistemas, la historiografía del gnosticismo con la discusión de los métodos seguidos por los investigadores o el debate sobre los orígenes, derivaciones

y características. Pero lo que uno encuentra es una presentación y traducción, con buenas notas aclaratorias, de un bloque, el principal pero incompleto, de las fuentes secundarias. Las introducciones son las apropiadas a esta presentación; pero necesariamente temas importantes son presentadas con brevedad y un tanto elusivamente. No es el momento de discutir las opciones del autor sobre cuestiones controvertidas. Por dar un ejemplo, el que esto escribe no está conforme con la tesis (de Campenhausen, si no recordamos mal) de que los gnósticos fueron los primeros cristianos que se apoyaron en una tradición (secreta o no) procedente de Jesús a través de una sucesión de discípulos, tradición que completaría a los evangelios y daría la clave de su interpretación (I, p. 96, n. 21 y II, p. 343, n. 163). En una temática tan compleja y confusa no es sorprendente que el autor incurra en alguna inconsistencia. Se inclina primero por la tesis de Sève-Söderberg sobre un uso heresiológico de la biblioteca de Nag Hammadi (I, p. 16) y luego (p. 67) por la de Wisse, que la atribuye a proclividades gnósticas de monjes pacomianos. Nada de esto mengua el mérito de la obra. Las presentaciones son apropiadas, las traducciones precisas y fluidas, las notas suficientes y los apéndices jugosos.

Ramón Trevijano

B. Walker, *Gnosticism. Its History and Influence* (Wellingborough: Northamptonshire, The Aquarian Press 1983) 224 pp.

El autor se propone presentar un panorama de la religión gnóstica desde sus comienzos, esbozar el curso de su expansión a lo largo de los siglos e indicar la extensión de su continua influencia en tiempos modernos. Afirma su mayor interés en los principios que están en la base del movimiento. Encuadra su exposición en doce puntos. 1. Los predecesores. Aquí sostiene que el gnosticismo, hablando estrictamente, es un fenómeno post-cristiano y sólo puede ser entendido en un contexto cristiano, puesto que Cristo es fundamental en la doctrina gnóstica de salvación. 2. Los textos. Juzga que en conjunto los heresiólogos transmitieron los preceptos del gnosticismo con elogiable exactitud e hicieron extractos fidedignos de las obras gnósticas. 3. Cosmología. Es una exposición bastante ágil de varias cosmogonías gnósticas; pero sin referencias precisas a las fuentes y entremezclando datos de diversos sistemas. El lector informado podrá admirar algunas descripciones breves y claras de conceptos difíciles. El no tan informado quedará desconcertado al leer en pp. 41-42 que el dios creador, originalmente llamado Satanel, y ahora conocido como Satán, era el jefe de los eones y ocupaba una posición privilegiada dentro del pléroma. Y en p. 43 que el demiurgo es idéntico con Jehová, el dios del AT. 4. El hombre. Aquí también hay riqueza de datos, procedentes de varias antropologías gnósticas; pero al no delimitarlas suficientemente la exposición se presta a confusión. Así en p. 57, con referencia (imprecisa como acostumbra) al *EvTom*, afirma que el hombre es un ser dual, que posee un alma inmortal encarcelada en un cuerpo físico. Y en p. 60 dice que en la perspectiva gnóstica todos los hombres están compuestos de tres elementos básicos, cuerpo, mente y espíritu; en cada hombre predomina la esencia subyacente a uno u otro de esos tres elementos. 5. Jesucristo. Llega a decir que el fenómeno de Cristo como factor en la historia del mundo no es tanto el Cristo histórico como el gnóstico (p. 70). Recoge también sobre muerte y resurrección las opiniones modernas más peregrinas (p. 78). Reúne



expresiones contrarias sobre Cristo para aclarar que en la visión gnóstica la comprensión y experiencia de Cristo abrazó todos los males; pues creer que el hombre puede conocer amor suave y violenta pasión, piedad tierna y odio asesino, y Cristo no, es creer que la amplitud del conocimiento y la experiencia humana es mayor que la del Logos. Sostiene luego que la denigración gnóstica de Cristo en este contexto trataba de revelar un Salvador degradado, el único capaz de entender la medida de su propia degradación. De aquí la doctrina gnóstica del Redentor redimido. 6. Los discípulos. Afirma que la opinión gnóstica prevalente era que la mayoría de los Doce habían permanecido bajo la influencia de la opinión judía y bajo la Ley de Moisés. Los gnósticos derivaron muchas de sus tradiciones básicas de discípulos que quedaban fuera del círculo de los Doce. Nuestro autor muestra predilección por las ramificaciones más peregrinas del gnosticismo al destacar que la secta gnóstica de los judasitas, una rama de los cainitas, consideraba que Judas fue el único de los discípulos que tuvo la verdadera gnosis. Insiste también en la interpretación de M. Smith sobre el grupo que estaría tras el «evangelio secreto de Marcos»: Lázaro y Jesús como centro de un «círculo libertino», en que algunos gnósticos apuntan a una relación erótica entre Jesús y María Magdalena, etc. 7. Las prácticas. Considera que el gnosticismo era esencialmente una religión misteriosa. La gnosis no se interesa por una vida moral sino por una ilustración mística y libertad de la ligadura de la creación. En la opinión gnóstica todo el campo de los mandamientos sociales, éticos y morales, era el dominio del demiurgo. La contraposición gnóstica se realizaba pasivamente por el ascetismo o activamente por el libertinaje. Pero, aún cuando nuestro autor habla del primero, insiste en el segundo. Así cuando dice que el encratismo pronto se desarrolló en una especie de ascetismo sexualizado que permitía la intimidad con el sexo opuesto, pero no la consumación; o que, para algunos gnósticos, las aberraciones sexuales eran preferibles al intercurso que llevaba a aprisionar más almas. Explica que en contraste con la obligación del asceta de abstenerse de lo que el demiurgo puede ofrecer en el camino del placer, la creencia del libertino es que uno debe de tomar nota de la ley del demiurgo y, por exceso o perversión deliberada, minarla. Algunos gnósticos abogaron la doctrina del pecatismo. 8. Las sectas. Es un elenco complejo (llega a incluir a Montano). Afirma que las reviviscencias modernas del gnosticismo en el sur de Francia, notablemente en Lyon, y en varias otras partes del mundo occidental, son ampliamente de proveniencia valentiniana. 9. La influencia gnóstica. Abre un abanico abirragado que va desde el judaísmo y cristianismo hasta los trovadores. Llega a atribuir a influencia cátara la imposición del celibato eclesiástico y deriva la extremaunción del «consolamentum». 10. Los eleutherianos: término creado para designar sectas y cultos, que surgieron en Europa desde el medievo, llevando enseñanzas y prácticas de la rama libertina de la religión gnóstica; entre ellos, los Alumbrados. 11. Los modernos. Recuerda cultos en Francia, Rusia y América que tienen un aroma gnóstico y cubrieron a la vez los extremos puritano y libertino del movimiento gnóstico. En Francia los líderes fueron casi invariablemente sacerdotes renegados. Descubre elementos gnósticos en una amplia galería de nombres de la tradición cultural europea: desde Milton a Jung, pasando entre otros por Balzac, Tolstoy, Kafka, Pascal, Hegel, Kierkegaard y Nietzsche. 12. La paradoja gnóstica. Dice para concluir que los existencialistas, parafraseando a los gnósticos, afirmaron que el cristianismo envolvía

la opción de la alternativa absurda. El libro se cierra con una bibliografía, sólo en inglés (pp. 191-211) e índices general y bíblico (pp. 213-24).

Parece que nuestro autor ha leído mucho y ha sintetizado demasiado. Aunque cita traducciones de los heresiólogos y de algunos de los documentos de Nag Hammadi, sacamos la impresión de que sólo se ha acercado a las fuentes a través de los comentaristas. Creemos que ha reunido así multitud de datos, que unas veces describe con soltura, pero otras confunde lamentablemente. Se advierte que ignora la ciencia crítica del NT y tampoco trasluce conocimiento científico del judaísmo antiguo o del helenismo. A los investigadores histórico-religiosos de comienzos de siglo (Bousset, Reitzenstein) se les ha podido criticar porque, con materiales dispersos de épocas y culturas muy dispares, trataron de reconstruir un gnosticismo precristiano. Muy digno de interés si se pudiera probar que se había dado algo así en la realidad. Nuestro autor con los datos de las sectas gnósticas conocidas (y de algunas cuya existencia es dudosa) ha construido un amplísimo gnosticismo cristiano, que se habría mantenido sin solución de continuidad hasta nuestros días. Como aquellos investigadores, confunde la existencia de elementos aislados con la de la combinación, que únicamente constituye el hecho gnóstico. Está claro que varios de esos elementos aislados se dan en muchas culturas, que no tienen nada que ver con el gnosticismo. Por citar un ejemplo, el viaje celeste del alma. Aparece en mitologías gnósticas; pero también en el chamanismo o entre drogadictos. El libertinismo, el pecatismo o el satanismo no son de por sí gnósticos. Opinamos que este libro tiene elementos muy aprovechables para quien tenga ya cierto conocimiento del gnosticismo; pero es fácil que el público en general, a quien va destinado, capte preferentemente las perspectivas más desenfocadas.

Ramón Trevijano

Ch. Kannengieser, *Athanase d'Alexandrie. Évêque et Écrivain. Une lecture des traités Conter les Ariens*, Théologie Historique, 70 (Paris: Beauchesne 1983) 416 pp.

El lector de esta obra debería de saber de antemano que el contenido corresponde de lleno al subtítulo: una lectura de los tratados Contra los Arrianos. El obispo y escritor S. Atanasio queda casi tan en el anonimato como el discípulo al que Kannengieser atribuye la composición del tercer tratado.

Tras la bibliografía: fuentes (pp. 11-13) y estudios (pp. 13-18), el c. I analiza el plan de los tratados «Contra Arianos» (CA). No ve motivado el corte entre CA I y CA II: en medio de una secuencia exegética, introducida llamativamente en CA I 53-54, tanto por su interés documental como por el rigor de las reglas exegéticas que el autor trata de aplicar. El autor de CA I-II está tan preocupado por ofrecer un conjunto coherente de lecciones y de pruebas, que reitera a lo largo de la obra los mismos procedimientos. En cambio en CA III falta introducción y conclusión general. Hay una serie de exposiciones alineadas por simple yuxtaposición. No hay nada en que el autor manifieste el mínimo interés por la coherencia lógica o el plan de este tratado. La serie de argumentos se encadena en torno la concepto de la Encarnación puesto en juego por el autor. Se observa la ausencia de los momentos de polémica narrativa o de catequesis pastoral,

que habían producido un efecto de variedad en CA I y CA II. El c. II trata de Arrio y los arrianos en el «Contra Arianos». En CA I y II el nombre de Arrio aparece 25 veces y sólo una —donde el autor parece recoger una u otra fórmula familiar de CA I y II— en CA III. De Eusebio (de Nicomedia), mencionado 3 veces en CA I y II, ignorado por CA III, hay que creer que era muy conocido del público al que Atanasio destinaba su obra. Es el inspirador de las frasecitas llevadas por discípulos de Arrio a la plaza del mercado de Alejandría. La mención global de los «arrianos» en CA III, comparada con la de CA I y II, es evanescente. Atanasio parece depender de una tradición polémica y utiliza por su cuenta extractos ya existentes de la *Thalia* de Arrio. La información documental de Atanasio sobre esta obra parece muy escasa. Señala la *Thalia* a propósito de exégesis que son, casi simultáneamente, atribuidas al sofista Asterius. Los diez extractos del «libelo» de Asterius totalizan 673 palabras griegas, siendo sólo 359 el total en las citas de la *Thalia*. Atanasio no hace uso de esta, en forma de cita propiamente dicha, más que en la introducción de su escrito. No trabaja sino con el *syntagmaton* de Asterius cuando quiere documentar las tesis que combate. Se acentúa a la luz de estas observaciones el carácter secundario y como subsiguiente de la introducción general respecto al doble tratado CA I y II del que forma el preludio. Las dos últimas citas de Asterius en CA III no están ligadas como las otras y muestran una nueva actitud polémica respecto al sofista. Lo que distingue la iniciativa antiarriana de los CA de la manifestada por Atanasio en sus otros escritos polémicos, es la falta de toda referencia eclesiástica. En los CA no conoce otro adversario inmediato que ese fantasma doctrinal que en su opinión obsesiona y extravía aún a demasiado gran número de fieles en su iglesia local. Sus reacciones están dictadas por los imperativos de una catequesis, que toma la forma de un cuerpo doctrinal opuesto al arrianismo. Ofrece a sus lectores una pedagogía ahondada para iniciarlos a las reglas exegéticas y a los presupuestos dogmáticos de una interpretación de la Biblia desarrollada en términos antiarrianos. Con una constancia igual a la reiteración de slogans combatidos, el polemista sazona el curso de su exposición mediante un enunciado técnico del Hijo, «el engendrado propio de la esencia del Padre». La categoría fundamental en torno a la cual se articula la inteligencia dogmática de las Escrituras, hasta el fin del CA II, es la que lleva a distinguir el «ahora» de la encarnación divina del «siempre» del ser divino. A diferencia de CA I y II, en CA III el motivo polémico desempeña un papel de acompañamiento, como en contrapunto respecto a la exposición cristológica; cuyo sistema, a la vez literario y conceptual, se tiene de por sí, pero se beneficia del rechazo ideológico de la herejía. El autor de CA III no dispensa ya ninguna catequesis pastoral del tipo de la que domina en CA I y II. El suyo es un pensamiento escolar que explota el hecho establecido de la herejía para definirse mejor a sí mismo.

El c. III se centra en la catequesis atanasiana. Los CA I y II quieren construir lo que se podría llamar un monumento de auténtica teología popular. Atanasio enseña primero la eternidad del Hijo, porque tal fue la causa primera del estallido del conflicto de ideas entre Arrio y su obispo. Razona sobre la base del dogma tradicional de la creación divina para perfilar la afirmación de la unidad substancial del Padre y del Hijo en la distinción de su ser propio. Luego recoge su enseñanza sobre la eternidad del Hijo centrándola sobre su formulación técnica de la filiación. Las «naciones sobre Dios», de «teológicas» en sentido estricto, pasan a ser

«nociones sobre el Hijo», fundamentalmente «económicas», por quedar fundadas ante todo sobre una consideración de las realidades vividas de la obra salvífica del Hijo. La catequesis atanasiana, de iniciadora a las nociones claves de la «recta fe», pasa a ser luego una iniciación a la inteligencia de la Biblia. En cambio el autor de CA III ha leído CA I y II en cuanto tratados dirigidos contra los arrianos; pero sin descubrir los dos niveles distintos de la polémica contra los cristianos excomulgados y de la exhortación pastoral para los fieles, verdaderos destinatarios de los CA. CA III se mantiene en el horizonte más abstracto de un discurso antiarriano de tipo escolar. Kannengieser *supone* por lo tanto que la diferencia *doctrinal* de CA III se explica por la diferencia de *autor*. El primer concepto regulador del pensamiento del autor de CA III es la noción de la unidad divina. Su pensamiento circula entre el plan metafísico y el orden ético. El Hijo en la carne nos muestra el modelo divino que necesitábamos. La unidad de atribución de los actos propios al Verbo y de los actos propios a la carne del Verbo se verifica respecto a la divinidad de Cristo, ella misma comprendida en la unidad indisociable del Padre y del Hijo.

El c. IV saca las conclusiones sobre el tratado original. El doble tratado actual CA procede de una refundición, seguramente realizada por su autor mismo, cuyo resultado más espectacular es orientar la lectura de la obra completa a partir de una citación liminar de la *Thalia* arriana; por otra parte completamente ignorada en cuanto a citas en el curso de la obra. Kannengieser descubre la génesis del CA auténtico, salido de un núcleo formado por lo esencial del CA I actual y de una pequeña parte del CA II. Considera que hay serio fundamento para la hipótesis de una transferencia de la *EpMonachos*, desde la *HistArrian*, con la que nada la asocia, a nuestro CA original de Atanasio, hacia el cual va todo el impulso doctrinal y al que se liga el léxico entero de su texto. La crítica interna aplicada a CA I y II, comprendidos en sí mismos y a la luz de una serie de otras obras doctrinales de Atanasio, le había invitado a localizar su datación en los años 340. El envío de dos copias del tratado antiarriano, a Serapión de Thmuis y a las comunidades monásticas de Egipto, podría situarse entre el 340 y el 342. La versión amplificada de los CA, durante los años 350, porque la experiencia romana le habría enseñado la conveniencia de añadir una dimensión más documental a sus CA.

Como conclusión, Kannengieser indica que muchas pruebas e indicios militan a favor de la rápida circulación de los tratados *IncVerbi* y CA entre los «herederos» doctrinales del obispo alejandrino. Se arriesga a identificar éstos con Apolinario de Laodicea y sus discípulos; pero como interrogante. Se abstiene pues de comprometer la atribución del CA III a Apolinario; pero apunta con interés muy particular al Apolinario de antes del apolinarismo, dispensador de una enseñanza no polémica, aunque marcada por su teología personal.

Kannengieser ha señalado ya (p. 184) una diferencia notable entre el CA y los otros escritos polémicos de Atanasio. Pensamos que si hubiese otras, el contraste estilístico y doctrinal entre CA I y II y CA III no resultaría tan significativo como para pensar en atribuir el último a otro autor. Dejando esto a un lado, hay que reconocer que su análisis, pausado, detallado e insistente, da gran fuerza de convicción a su tesis o hipótesis. Lo que no podemos decir es que su libro sea de lectura apasionante o amena, sino todo lo contrario.

Ramón Trevijano

S. Felici (ed.), *Spirio Santo e catechesi patristica*. Biblioteca di Scienze Religiose, 54 (Roma: LAS, 1983) 303 pp.

La obra en colaboración que presentamos corresponde al «Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche» (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), tenido en Roma del 6-7 de marzo de 1982, y dedicado al tema del Espíritu Santo en la catequesis y los textos de la época patristica, en orden a iluminar y alimentar la renovación pneumática de la Iglesia, de modo que pueda ser verdadero «sacramento del Espíritu».

El libro comienza con una «presentación del congreso» sobre el tema, a cargo de *Sergio Felici*, donde, después de recordar diversos textos de los últimos papas sobre el Espíritu, constata la renovación actual en el movimiento carismático, la diversidad de publicaciones al respecto, el congreso internacional de pneumatología de marzo del 1982, y el interés por la riqueza temática sobre el Espíritu Santo en los Padres Orientales y Occidentales, así como en los testimonios litúrgicos.

A. Trape dedica su estudio a San Agustín con el título: «S. Agostino ai neofiti sullo Spirito Santo» (pp. 15-21). Después de recordar que el tema es amplio y que Agustín tiene muchos estudios teológicos pero pocos catequéticos, se centra en los más importantes: los sermones dedicados al símbolo (De symbolo ad catechumenos), y a los «competentes» (Sermo 56-59). El autor propone los textos y examina su contenido, concretándolo en unas «observaciones», en las que destaca la divinidad del Espíritu, la necesidad de huir de los errores. Pero Agustín apenas trata de las «relaciones» o del «amor» como explicación del Espíritu. Se debe a que en él es preciso distinguir entre su discurso como teólogo, o bien como pastor que se dirige a los catecúmenos.

S. Zincone se centra en San Juan Crisóstomo: «Lo Spirito Santo nelle Catechesi di Giovanni Crisostomo» (pp. 23-31). Se trata de catequesis dirigidas a los catecúmenos y a los ya bautizados, en las que saliendo al paso de la herejía sabelianista, defiende la personalidad del Espíritu Santo, a partir de la fórmula bautismal trinitaria de Mt 28, 19. Igualdad y distinción, asociación y acción de las tres personas en la obra de la iniciación son las constantes de las catequesis de Crisóstomo. Al Espíritu Santo se le atribuye además una acción especial en el bautismo: obra por el sacerdote, santifica las aguas y el óleo, transforma al bautizado. El Espíritu Santo, lo mismo que sucedió en el bautismo en el Jordán, visita y desciende sobre el bautizado y lo compromete con la misión, llenándolo de sus dones. La participación del Espíritu en los ritos posbautismales y la eucaristía completa la excelente visión de Juan Crisóstomo, expuesta de modo condensado y justo por S. Zincone.

T. Spidlik ofrece un estudio sobre el Espíritu Santo en San Basilio: «Lo Spirito Santo nella catechesi di San Basilio. La docilità allo Spirito Santo» (23-45). Sitúa el tema en el contexto de la mentalidad de los monjes orientales, para quienes la docilidad es un tema fundamental. En este sentido destacan las «Homilías Espirituales» del Pseudo-Macario, Orígenes y... Basilio. El Espiritual debe ponerse bajo la guía del Espíritu. Pero, ¿cómo influye el Espíritu en el hombre? Spidlik, siguiendo el pensamiento de San Basilio estudia la cuestión bajo cuatro perspectivas: la dogmática (problema de la unión entre Dios y el hombre); la contemplativa (problema del conocimiento espiritual); la cosmológica-eclesiológica (primacía del poder

unitivo del Espíritu), la ascética (consecuencias prácticas para la vida espiritual). El autor ofrece un buen estudio que, si bien centrado en San Basilio, se abre comparativamente al pensamiento oriental.

S. Habyarimana se detiene en el estudio del Espíritu Santo en San Ambrosio: «La dottrina pneumatologica nel 'De Spiritu Sancto' di S. Ambrogio» (647-58). Ambrosio en esta obra muestra la divinidad y absoluta igualdad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, contra los arrianos que la negaban. Después de situar metodológicamente la obra de Ambrosio (contexto, fuentes, originalidad) examina diversos aspectos particulares de la misma: el Espíritu Santo no es una creatura sino Dios; el E.S. es creador y cocreador en la creación, en el hombre interior, en la encarnación; el E.S. es don de Dios, gracia increada de amor y de unidad; el E.S. tiene unidad de atributos y operaciones con el Padre y el Hijo; teniendo igualdad con las otras dos personas divinas, ha de afirmarse también que el Espíritu procede (communicare, mittere) del Padre y del Hijo. Merece la pena destacar el buen análisis que ofrece el autor, teniendo en cuenta las fuentes en que se inspira Ambrosio.

C. Riggi examina la enseñanza de Epifanio de Salamina: «Catechesi sullo Spirito Santo in Epifanio di Salamina (59-73)». La obra base de este autor es «Ancorato», donde intenta disponer al cristiano a la fe de los misterios revelados del Espíritu Santo. Señaladas las fuentes posibles que inspiran esta obra (Justino, Clemente Alejandrino, Ireneo...) indica cómo Epifanio es más catequista que teólogo, y orienta toda su reflexión a insistir en la unidad de la fe en la Iglesia, que se funda en la unidad trinitaria. El Espíritu Santo, que une al Padre y al Hijo, es también el sello de nuestra unidad. La acción del Espíritu en la vida intratrinitaria y en el bautizado son explicadas por el autor. Epifanio desarrolla con cierta libertad y ambigüedad la doctrina clásica. No está ausente en él la intención apologética contra la herejía de los Pneumatómacos, Semiarianos... Resalta en él la afirmación de que el E.S. es el «vínculo hipostático» del Padre y el Hijo en el amor. Y esto es modelo de unidad en el amor para el cristiano, la comunidad y la Iglesia, desde el bautismo.

E. Cavalcanti ofrece una síntesis de la controversia sobre el Espíritu desde San Basilio al Concilio de Constantinopla del 381: «Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo da S. Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381» (75-92). Las afirmaciones del Concilio tienen un punto de partida en el 359 y un punto de llegada en el 381. Entre estas dos fechas se da un proceso teológico de elaboración, entre tensiones heréticas e intervenciones de las sedes eclesíásticas, que es lo que intenta aclarar Cavalcanti. El autor expone los diversos momentos, tensiones y decisiones que se dan en relación con el Espíritu Santo. El Sínodo de Alejandría del 362 es un momento decisivo de discusión. Grandes personajes como Valente, Eustasio de Sebaste, Basilio, Eusebio de Samosata, Apolinar, Eunomio... se encuentran implicados. Será sobre todo Basilio el que, frente a las diversas herejías (anomeos, pneumatómacos, apolinaristas, veteroniconos...) ejerce una tarea clarificadora con su obra «De Spiritu Sancto».

G. Trettel se centra en el estudio de Cromacio de Aquileya: «L'esperienza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e dei cristiani in Cromazio d'Aquileia» (93-132). Trettel situa su estudio en el contexto de las aportaciones pneumatológicas del Concilio de Aquileya (a. 381), de la liturgia aquilense, de la tradición y textos literarios que conoce Cromacio. De las diversas afirmaciones de Cromacio sobre el Espíritu Santo se destacan: el

E.S. es Dios como el Padre y el Hijo; el punto de partida para llegar a esta afirmación es la Palabra de Dios, siendo el mismo E.S. quien nos lleva a comprender esta palabra. El cristiano llega a la «*intelligentia spiritualis*» precisamente por medio del Espíritu. Para indicar el Espíritu Cromacio emplea diversas imágenes, como: «paloma», «espada divina», «fuego», «viento», «vino nuevo»... De todas ellas se desprenden las funciones que atribuye al mismo Espíritu: es el origen de la Iglesia, don y vestidura preciosa de la Iglesia... En resumen, Cromacio se encuentra y refleja la encrucijada de corrientes que se dan en Aquileya. Tretel muestra con maestría las dependencias, aportaciones y riqueza de imágenes de Cromacio.

I. Loreti dedica su trabajo a la pneumatología en San León Magno: «La pneumatología di S. Leone Magno» (133-53). El papa León no trató el tema pneumatológico «*ex professo*» y de un modo sistemático. Frente a las diversas herejías (macedonianos, maniqueos...), su doctrina es precisa, unida a la tradición, afirmando la unidad de naturaleza y la distinta personalidad del Espíritu, que en su misión «*ad extra*» es considerado como la prolongación de la obra soteriológica de Cristo. Loreti desarrolla el pensamiento de León en tres puntos: 1. La catequesis pneumática leoniana en su teología kerigmática; 2. La unión hipostática, punto de partida de la reflexión ontológica leoniana; 3. La pneumatología soteriológica leoniana como restauración de la «*imago Dei*». León tiene de especial que encuadra su enseñanza en un marco litúrgico, resaltando la actualidad del misterio. El autor pone bien de manifiesto la coherencia y la riqueza teológica del pensamiento de S. León Magno, desde su cristocentrismo y su visión del misterio litúrgico.

V. Recchia estudia el tema del Espíritu en Gregorio Magno: «Gregorio Magno: Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa e delle singole anime (Dalla Hom. XXX in Ev. e dai Dialogi) (155-194). La Hom. XXX pronunciada en San Pedro el día de Pentecostés pone en relación este acontecimiento con la encarnación, y se centra en los textos de Jn 14, 23-31 y Hech 2, 1-11. Si en la encarnación Dios asume la naturaleza humana, en Pentecostés los hombres reciben a Dios que baja del cielo. En conjunto, expone la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la Trinidad y, siguiendo la evolución de la teología poscalcedonense, ilustra de modo especial la naturaleza y operaciones del Espíritu, la relación entre el Verbo y el Espíritu, la continuidad y acción del Espíritu en la Iglesia por sus dones, la «*virtus*» del Espíritu como fuerza transformante, los símbolos como lenguaje sobre el Espíritu, los carismas como dones del Espíritu. La pneumatología de Gregorio se sitúa en la polémica que Occidente y el Pontificado Romano condujeron después del Calcedonense contra las tendencias monofisitas de Oriente.

U. Saxer va a tratar el tema del Espíritu no en un Padre sino en el mismo centro de la liturgia de la Iglesia: la eucaristía: «*Le Saint-Esprit dans les prières eucharistiques des premiers siècles*» (195-208). Basándose en la ed. de A. Haeggi - I. Pahl (Prex Eucharistica) como fuente de referencia, examina los textos eucarísticos primitivos que mencionan al Espíritu (Justino, Tradición Apostólica, Constituciones Ap.) y pasa a continuación a analizar los diversos lugares pneumatológicos dentro de la plegaria eucarística: saludo inicial del prefacio y profesión de fe (anáfora de Santiago y Orientales), la acción de gracias (Cirilo de Alejandría Basilio de Cesarea,

Teodoro de Mopsuestia), explayación del sanctus (Teodoro de Mopsuestia...), epiclesis (desarrollada sobre todo en las anáforas orientales: Tradición Ap., Constituciones Ap., tradición alejandrina y antioquena...), la doxología (todas las doxologías finales vienen a ser trinitarias). En conclusión, en los primeros siglos las menciones del Espíritu Santo entran en el cuadro de fórmulas trinitarias, quizás debido a las controversias; sólo aparece un lugar específicamente pneumatológico: la epiclesis, bien sea de consagración o de comunión. El estudio de Saxer, con ser interesante, creemos podía haber dado mucho más de sí, como aportación a la pneumatología desde la liturgia.

A. M. Triacca trata del Espíritu Santo en la liturgia de modo más complejo, a partir del testimonio del «Missale Gothicum» (fin del s. VII): «Ex Spiritu Sancto regeneratus: la presenza e l'azione dello Spirito Santo testimoniato nel 'Missale Gothicum'» (209-264). El autor comienza afirmando que no es cierta la acusación de que las fuentes litúrgicas occidentales padecen de cierto «crisomonismo», mientras olvidan al Espíritu Santo. La liturgia Occidental es una liturgia «pneumato-amalgamata» (p. 210), y lo mismo puede decirse de la galicana sobre cuyo testimonio centra el estudio. Después de situar la fuente en el contexto litúrgico galicano y en el interior de la corriente patristica de la Iglesia, destacando los escritos pneumatológicos más importantes (v.gr. Fausto de Riez) y el mutuo influjo de pensamiento patristico y textos litúrgicos, pasa a estudiar la «presencia y acción del Espíritu Santo en el Missale Gothicum». Triacca presenta un «desarrollo temático pluriarticulado del objeto: considera primero la presencia y acción del Espíritu Santo en la celebración eucarística, y después ilustra la multiforme acción del E.S. sobre Cristo, María, los cristianos y otras realidades» (p. 223). Son de destacar los diversos formularios epicléticos (inspiratio caelestis) del MG o que se encuentran no sólo en la «collectio post mysterium» (Pinell) sino también en las fórmulas «post sanctus». El análisis que Triacca conduce sobre los diversos formularios muestra perfectamente la riqueza terminológica (suscipere, largiri, benedicere, creare, descendere, infundere, sanctificare, sumere...), la acción y los efectos de la presencia del E.S. testimoniados por la epiclesis «propriamente dicha». Pero también hay otros formularios pneumatológicos, fuera de la plegaria eucarística, y por tanto no «propriamente epiclesis», que son examinados por nuestro autor: así las «oblationes», las «benedictiones populi». De especial interés resulta también la aportación del MGO sobre la «presencia y acción del E.S. en relación a Cristo, a María y a los cristianos» (p. 244 ss.): encarnación y Jordán como momentos de unción de Cristo, seno de María (templum gratiosum) que da su fruto, aguas bautismales que regeneran por el mismo Espíritu... son otros tantos aspectos que muestran la riqueza de los textos examinados. En resumen, el trabajo de A.M. Triacca no sólo es el más extenso sino también el de más valor en el volumen que presentamos. Triacca, con la maestría que lo caracteriza, no sólo presenta una documentación completa, sino que conduce su trabajo con un método impecable, y analiza los textos con verdadero rigor científico. En verdad aparece así toda la riqueza de unos textos que explican en plegaria litúrgica la catequesis patristica, y que convierten la vida en celebración, y el discurso en oración.

A. Quacquarelli centra su estudio en las expresiones populares sobre el Espíritu Santo durante los primeros siglos: «Accenti espressivi popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli» (265-280). Constata el autor



cómo el pueblo sencillo vivía el misterio del Espíritu Santo-Trinidad a nivel no de «ratio» sino de simbolismo e intuición: fórmula trinitaria (Mt 28, 19), símbolo de la paloma (Mt 3, 16), figura de templo habitado por el Espíritu (1 Co 6, 19-20)... son expresiones precisas de su fe. Los testimonios de la Didaché, Justino, Tertuliano, Pastor de Hermas, Clemente Romano... son prueba de ello. La misma iconografía testimonia esta espiritualidad, en las catacumbas por ejemplo, en los epígrafes de las tumbas.

A. Favale concluye los estudios del volumen con una mirada a los grupos de renovación carismática: «Spirito Santo e gruppi del rinnovamento carismatico» (281-297). Constata el fenómeno de renovación que suponen los diversos movimientos actuales en la Iglesia, entre los que se encuentran los «grupos carismáticos», con la diversidad de reacciones que suscitan. Presentado el movimiento, estudia la terminología que emplean, su génesis histórica y su difusión (comparación con pentecostalismo clásico y neopentecostalismo de inspiración protestante), el contexto socio-cultural y religioso en el que hay que situar la renovación en el Espíritu (nacido en E.E.UU., materialismo y secularismo, necesidad de defensa de valores espirituales...), las motivaciones bíblico-teológicas (descubrimiento del Espíritu y los carismas, necesidad de renovación de la Iglesia), los puntos centrales en que se apoyan y los objetivos que persiguen (renovación del bautismo y la confirmación, efusión del Espíritu Santo, valoración de los carismas y respuesta al don del Espíritu, experiencia y libertad en el mismo Espíritu), y los peligros que pueden amenazar (emocionalismo, experiencialismo, pietismo espiritualista...). A. Favale cumple el objetivo que se propone: exponer las líneas generales del movimiento carismático. Hubiera sido de desear una confrontación de este y otros movimientos centrados en el Espíritu con los resultados del examen de la tradición que se hace en todo el volumen.

En conjunto nos encontramos con una obra de especialistas y para especialistas, que contiene diversas monografías de gran interés sobre el tema del Espíritu (entre las que cabe destacar la de A. M. Triacca), y con la que todo investigador en la materia deberá contar en adelante.

Dionisio Borobio

J. M. Hormaëche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el «De cognitione baptismi» de San Ildefonso de Toledo* (Toledo, Estudio Teológico de Toledo. Seminario Conciliar 1983) 149 pp.

El objetivo del estudio de J. M. Hormaëche es «descubrir las líneas básicas sobre las que, según el pensamiento de Ildefonso, ha de desarrollarse la catequesis en torno a los sacramentos de la iniciación cristiana (pp. 5-6). El trabajo, presentado como tesis doctoral en Roma (Universidad Pontificia de Santo Tomás) se desarrolla con buen rigor metodológico. Después de un primer capítulo *introdutorio*, dedicado a estudiar la Hispania visigoda como marco para encuadrar la personalidad de Ildefonso y el valor de su obra (9-23), dedica una *primera parte* a estudiar más en concreto la obra y labor del Ildefonso (arzobispo de Toledo del 657-668), con especial atención al «De cognitione baptismi» (25-60), y finalmente en una *segunda parte* estudia los temas propios del libro: los sacramentos de iniciación en el misterio cristiano, la preparación a los mismos o catequesis-catecumenado y su celebración (61-135).

Respecto a la *primera parte* merece la pena destacar que el libro DCB debe situarse en la línea de las obras de Cirilo de Jerusalén, Ambrosio de Milán o Teodoro de Mopsuestia, que pretendían explicar el sentido del proceso catecumenal y de los ritos bautismales (42-43). El comentario de Ildefonso, a pesar de ser del s. VII, época en que estaba ya más que extendida la praxis del bautismo de niños, se refiere al bautismo de adultos como el bautismo más normal. Lo cual da a entender que en España se mantenía una disciplina bautismal para adultos hasta mediados del s. VI, aunque de hecho la praxis más común fuera ya la del bautismo de niños (48 ss.). Más aún, según Ildefonso, parece haber tres tipos de candidatos al bautismo: candidatos que son adultos, candidatos niños con edad para poder adquirir una digna preparación, y finalmente los párvulos» (p. 50). Esta diversidad de sujetos lleva a Ildefonso a hablar de la diversidad de catequesis-catecumenado. Aunque esta catequesis debe tener un momento importante anterior al bautismo o catecumenado, sin embargo debe continuarse toda la vida (53-57). El tiempo de la celebración es Pascua y Pentecostés, y sobre todo y en la medida de lo posible la Vigilia Pascual, según la «apostolica et paterna sanxit antiquitas» (57-60). J. M. Hormaëche ha destacado bien el cuadro de interpretación de la obra DCB en el contexto de la tradición hispana. Se echa en falta, sin embargo, una mayor profundización comparativa en el marco más amplio de la Iglesia occidental. Hubiera resaltado más la originalidad de una tradición disciplinar fiel al pasado, en un contexto vital ya fuertemente evolucionado, como sucedió por ejemplo en el caso de la penitencia.

En la *segunda parte* analiza J. M. Hormaëche el contenido iniciatorio de DCB. San Ildefonso no sólo se preocupa de situar los sacramentos, sobre todo el bautismo, en la dinámica de la economía de la salvación, sino que explica el mismo bautismo como la realización eficaz de dicha salvación (per regenerationem gratiae cum sacramento redeptionis efficitur) (p. 69), prefigurada ya en el A.T. y en el bautismo de Juan, realizada en el misterio pascual (Christus baptizat extrinsecus... Christus et intrinsecus baptizat per effusionem Spiritus) (p. 73), y acogida en la fe del sujeto (74-76). Este acontecimiento bautismal sucede y se expresa a través del proceso y los ritos de iniciación. San Ildefonso distingue claramente los dos tiempos catecumenales: el de los «audientes» y el de los «competentes», explicándonos según la común tradición de la Iglesia. No indica cuál es la duración total de dicho catecumenado (destinado, se entiende, a adultos procedentes del paganismo, o quizás del judaísmo). Sólo señala que la fecha de entrega del símbolo es el domingo de ramos, donde sitúa de hecho el comienzo de la etapa de los «competentes» (ex eo quod accepto symbolo jam petit gratiam Dei, competens vocatur) (p. 83). Probablemente Ildefonso es testigo cualificado de un momento de «entre» el bautismo de adultos como disciplina teórica y el bautismo de niños como praxis real, un momento de pervivencia de cierta estructura y terminología catecumenal, pero de situación que nada tiene que ver ya con un auténtico catecumenado, puesto que los que se apuntan son niños, aquellos que se inscriben veinte días antes y que reciben la signación y los exorcismos son por regla general niños y no adultos (como testifican el 2º concilio de Braga del 572, el Homiliare Toletanum del s. VII...). Los ritos, espaciados en otro tiempo, se han amontonado en los veinte últimos días de cuaresma, y no para adultos sino para niños. J. M. Hormaëche no hace notar este fenómeno tan importante para entender las afirmaciones o silencios de Ildefonso, como cuando

llama al mismo domingo de Ramos el «dies unctionis», puesto que se ungió a los niños, aún cuando siga hablando del día de la «entrega del símbolo» (75-86). Al hilo de las afirmaciones de San Ildefonso en el DCB y sirviéndose de otras fuentes como del Liber Ordinum o el Antifonario de León, J. M. Hormaèche comenta el rito «penitencial» (la expresión no es muy feliz), los exorcismos, la unción con óleo, la sal (en práctica en otras iglesias como la Bética), la signación, la entrega del símbolo (85-99).

*Finalmente* dedica un apartado importante a los «sacramentos de la iniciación cristiana», celebrados idealmente la noche del sábado al domingo de Pascua. San Ildefonso, siguiendo la imagen clásica del Exodo: salida de Egipto, paso del mar Rojo, camino por el desierto, Jordán, tierra prometida... comentas los diversos ritos bautismales y el proceso de tránsito a la nueva vida. El método «tipológico» es aplicado por Ildefonso de común acuerdo con toda la tradición patristica. La relación «figura-realidad- imagen» para explicar el bautismo es una constante en todos los aspectos que toca: mar Rojo, columna de fuego, Moisés, Cristo, baptisterio... (101-109). En cuanto a las rúbrica bautismales no las recoge San Ildefonso, las supone. Explica, en cambio, los ritos más importantes: tocar las aguas con la cruz, derramar óleo sobre las aguas, descender y ascender de la piscina, renunciar al pecado y profesar la fe, la inmersión (que Ildefonso defiende debe ser única, contra los arrianos, aunque sea posible la triple inmersión), los ritos posbautismales de crismación e imposición de manos (confirmación) en los que se muestra conciliador con la postura de Roma (Inocencio I), la entrega del Padre nuestro y su explicación (que parece se trasladó a este momento en la Iglesia toledana), y finalmente la eucaristía pascual, cúlmen de la iniciación, a la que se sigue la explicación del rito de las «albas tollendas», que en tiempos de San Ildefonso se había adelantado al martes de Pascua (109-135).

En resumen, J. M. Hormaèche ha realizado un buen trabajo de análisis y comentario de la obra ildefonsiana «De cognitione baptismi». Destaca adecuadamente las fuentes más importantes de Ildefonso (San Agustín, San Isidoro...), así como sus rasgos más salientes de originalidad: situación del bautismo en la economía de la salvación, preocupación catequética-mistagógica, enriquecimiento doctrinal desde una situación de Iglesia concreta. Pero, reconocidos estos méritos, debemos señalar también algunas lagunas: la primera, metodológica, es la de mezclar en el comentario los diversos estratos de evolución, sin señalar sus diferencias (v.gr. lo que dice el concilio de Elvira —a. 306— con lo que afirma el Antifonario de León s. X— o lo que decía Gregorio de Elvira —s. IV— con lo que explica Ildefonso —s. VI... cf. por ejemplo pp. 81-90); la segunda, eclesiología-iniciatoria, que consiste en no individuar adecuadamente la praxis bautismal de aquel momento evolutivo en la Iglesia hispánica, señalando los progresos-retrocesos, en relación con la praxis occidental e hispánica precedente y consecuente, tanto en lo referente a la institución catecumenal, cuanto en lo relativo al bautismo de niños y a los diferentes ritos. No obstante, debemos saludar con satisfacción este trabajo monográfico sobre un tema cuya actualidad está fuera de toda duda.

Dionisio Borobio