

1) PATROLOGIA

W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus*. SBL Resources for Biblical Study, 18 (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989) VIII, 341 pp.

La introducción destaca la importancia creciente de los «dichos extracanonicos de Jesús». Si el estudio de estos materiales estaba previamente dominado por la búsqueda de dichos «auténticos», sus magros resultados han permitido detectar que la importancia de este material queda en otras áreas. Amplía nuestra comprensión del desarrollo y transmisión de las tradiciones de la enseñanza de Jesús. En la línea de H. Köster, Stroker subraya que los estadios más primitivos de esa tradición no pueden investigarse sólo sobre la base de los evangelios canónicos. Hay dichos extracanonicos que pueden remontarnos a un estadio anterior. También la tradición extracanonica fue modelada en gran medida para responder a las necesidades de las comunidades y puede ayudarnos a trazar un cuadro más completo de la transmisión y redacción de los dichos de Jesús y de la relación de estos procesos con los diferentes grupos del cristianismo primitivo. Así mismo nos prueba que dichos de otras fuentes llegaron a ser atribuidos a Jesús. La presente colección hace accesible este material en el texto original y en traducción inglesa (sólo en ésta donde el original no es griego, latín o copto). Dada la amplitud del material, Stroker ha tenido que renunciar a un análisis o comentario de los textos, reduciendo las notas críticas a un mínimo.

Los dichos quedan presentados en seis secciones, siguiendo las categorías formales y de contenido analizadas por Bultmann: apophthegmas (P1-P42), parábolas (P1-P17), dichos proféticos y apocalípticos (Pro1-Pro59), dichos sapienciales (W1-W39), dichos-Yo (I1-I61) y reglas comunitarias (C1-C47). Tiene en cuenta que algunos, ocasionalmente, no encajan en ninguna de las seis. No ha intentado una nueva clasificación porque su objetivo ha sido la recopilación del material, más que una investigación crítico formal. Por ello tampoco ha utilizado subcategorías de «formas mixtas». En cada capítulo presenta los materiales en la secuencia cronológica de su atestación literaria. Exceptúa de esta regla los documentos de Nag Hammadi, agrupados y presentados por la secuencia de los tratados en los códices al final de cada capítulo. Para la cronología sigue a Altaner, Quasten, Hennecke-Schneemelcher y la *Nag Hammadi Library* de Robinson, sin intentar tampoco una nueva datación. Avisa con razón de que la fecha de un determinado documento no ha de confundirse con la de la tradición citada.

Facilita la utilización del material numerando los dichos de cada sección y nota los usos de material paralelo, con simple referencia a los bíblicos. En algún

caso esto puede resultar desorientador para el usuario no especializado. Por ejemplo, en I48 *Lo que ojo no ha visto*, comienza presentando el texto de *EvTom* log. 17 y en la serie de paralelos, los textos correspondientes del *MartPe*, fragmento maniqueo de Turfan, *DialSal*, *TestSeñ*, *Testamento del Señor en Galilea*, *ApocrJn*. Sólo antes de las notas aparece escuetamente 1 Cor 2, 9, que es el texto clave para entender el desarrollo de esta tradición y su atribución secundaria, en nuestra opinión, a Jesús.

Nota primero los paralelos extracanónicos atribuidos a Jesús, luego los no atribuidos a Jesús y por último los canónicos. La cuestión de la «autenticidad» no es, evidentemente, un criterio de inclusión. Si incluye algún material que puede ser entendido como citas de memoria o combinación de dos o más dichos canónicos, así como variantes manuscritas con añadiduras significativas.

Las fuentes de esta recopilación son 1) manuscritos del N.T., tales como D; 2) manuscritos o fragmentos de los evangelios no canónicos y otros apócrifos neotestamentarios, papiros, etc.; 3) citas en los escritos de los Padres y otras obras de primitiva literatura cristiana. No ha incluido, o sólo en parte: a) algunos dichos que se encuentran entre el material narrativo de los evangelios de la Infancia; b) los numerosos ejemplos de dichos de Jesús de la literatura islámica; c) ni los pocos de la literatura talmúdica; d) ni tampoco los de los discursos de revelación (frecuentemente en forma de diálogo entre Jesús y uno o más discípulos) de varios tratados de Nag Hammadi o de los otros documentos gnósticos; aunque incluye todos los del *EvTom* y del *EvFel*; e) ha incluido en parte, primeramente como paralelos a dichos de otras fuentes, la *EpAp*, *TestSeñ* y *ApocPe* etiópicos; f) ha excluido unos pocos dichos que no están dados claramente como dichos de Jesús en el documento que los atestigua.

Tras la bibliografía (pp. 249-56), presenta sinópticamente un índice de los dichos y paralelos (pp. 257-92). Luego un índice temático que va desde *The All* (2 dichos W y 1 dicho D) hasta *World* (4 dichos A, 9 Pro, 2 W, 7 I y 5 C) (pp. 300-10). Concluye con un índice de pasajes bíblicos (pp. 311-21) y el de fuentes citadas (desde 'Abd Al-Jabar, siglo x, para A 32 e I 32 hasta el *Documento Sadocita para C23*) (pp. 322-41).

El autor puede sentirse satisfecho de haber logrado, sin duda tras intenso trabajo, la recopilación más completa disponible de este riquísimo material que la casa editora presenta también con admirable nitidez tipográfica. Es muy probable que más de una generación de neotestamentarios y patrólogos quede en deuda con Stroker por este estupendo instrumento de trabajo.

Ramón Trevijano

C. N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. SpVigChr 11 (Leiden: E. J. Brill 1989) XVI, 185 pp.

El autor sostiene también que los materiales apócrifos y pseudoepígrafos no deben ser juzgados *de facto* como desarrollos posteriores de la tradición canónica. Propone que la tradición de dichos de *Didakhé* 1, 1-6, 1a y 16 viene de las colecciones más tempranas de material preservadas por la misma comunidad en que se produjo Mt. Presupone: 1) que *Did.* es producto de «tradición en desarrollo», 2) con elementos más tempranos que otros, 3) con dependencia e independencia de los Sinópticos. El estrato más temprano de *Did.* (1, 1-3a; 2,2-6, 1a) queda construido sobre la fuente Dos Vías y en torno al decálogo, con la incorporación de materiales adicionales de primitiva tradición sapiencial judía. Jefford

distingue tres estadios básicos en la composición de Did.: 1, 1-6, 1a (primer redactor); 7-10.11-15 (segundo redactor en dos fases); 1, 3b-2, 1; 6, 1b-3 y mucho del 16 (redactor final).

Pasando revista a los textos, considera más probable que Did 1, 1 dependa de fuentes veterotestamentarias preservadas por tradiciones judías que de Mt (7, 13-14) o de Q (Mt 7, 13-14/Lc 13, 23-24). Did 1, 2b corresponde a una tradición temprana reflejada en *Aboth* 1, 12; Mc 12, 30-31 par. y Mt 19, 19. Did depende aquí de una tradición como la reflejada en Mc 12. La forma negativa de la Regla de Oro en Did 1, 2c es la predominante en fuentes judías y helenísticas; la forma positiva es muy probablemente de Q. El didaquista conoció un «doble mandamiento» (1, 2c) en una tradición distinta de Mc y Q. En cambio Did 1, 3b-2, 1 depende de los textos sinópticos derivados de Q y debe ser considerado como parte integrante de la tradición mateana. Did 1, 3b-4 preserva restos de una tradición judía primitiva de la que ha tomado también el redactor mateano. El interpolador de Did 1, 5-6 escribe en la tradición de Mt.

El propósito de 2, 1 es hacer de puente entre la introducción de materiales secundarios en 1, 3b-6 y los materiales preservados en 2, 2-7, que proceden de una forma más temprana del texto. Se refleja un sistema para la confrontación con disidentes dentro de la comunidad, más idealizado y menos legalístico y negativo que el de los textos posteriores de Mt y Jds.

Did 3, 2-6 es unidad literaria incorporada de una fuente independiente. Tiene elementos comunes de tradición interpretativa con Mt 5, 21-37. El decálogo atrae tanto al redactor de Mt como al didaquista por su pronta aplicabilidad para la instrucción ética dentro de la comunidad cristiana primitiva. Did 3, 7 revela rasgos de una construcción premateana.

Did 3, 8-10 proviene de la fuente de materiales Dos Vías, incorporada tanto a Did como a Bern. Por lo tanto 3, 2-6 y 3, 8-10 vienen de dos fuentes diferentes.

El didaquista no ha incluido materiales de su fuente específica en los cc. 4-5. No hay pues aquí dichos o aforismos con paralelos en los evangelios sinópticos. Es donde más obviamente el didaquista depende de su fuente Dos Vías; cuya estructura ha usado en cc. 1-3 como encuadre para insertar dichos particulares de su colección de dichos. En el c. 4 tiende a incluir comentarios redaccionales. En el c. 5 ha sido más fiel al orden de los elementos de su fuente.

Si las fuentes de los dichos que aparecen en Did. 1-5 pueden retrotraerse a fundamentos veterotestamentarios y judíos o a tradiciones cristianas primitivas, los materiales de Did. 16 derivan de alguna colección temprana de dichos orientados apocalípticamente, que era muy popular en la primitiva Iglesia. El didaquista, o acaso un redactor posterior, refleja términos, frases y motivos, que participa con los Sinópticos; en correspondencia en muchos casos con el texto mateano. La mejor explicación es que el didaquista y el redactor de Mt han dispuesto de una fuente común de dichos; pero el redactor mateano prefirió depender primeramente de otras colecciones tempranas y más completas de dichos como Q y la tradición de Mc. La mayoría de los dichos incluidos por el didaquista dependen en alguna medida de instrucción ética primitiva judía o materiales sapienciales dentro de un encuadre modelado sobre el decálogo. Este encuadre y los dichos coleccionados quedaron insertados dentro de la estructura de la fuente de Dos Vías, que sirvió de molde para la presentación de Did 1-5 y acaso también de Did 16.

El c. 6, construido por un redactor secundario con materiales de una fuente separada y relacionada de algún modo con Pablo, sirve de transición entre los capítulos previos y los materiales subsiguientes. Did y las paulinas toman aquí de una fuente común. Los cc. 1-5 todavía no revelan la tensión entre el judaísmo y el cristianismo helenístico que es tan evidente en Mt. Pero a medida que la primitiva iglesia se fue alienando gradualmente de su trasfondo judío, hubo una

pérdida de estructura y tradición que hizo sentir la necesidad de una liturgia y dogma sistematizados dentro de la congregación. Los cc. 7-10 no están ya orientados a la preservación de tradición judía, sino a la estructuración de instituciones cristianas en desarrollo. Se reconoce el desenvolvimiento de una conciencia de comunidad que no se refleja en cc. 1-5. Los cc. 11-15 revelan otro giro. Aquí el interés primario es la necesidad que tiene la comunidad de desarrollar una orientación eclesial, tal como lo atestigua su respuesta al problema planteado por predicadores y profetas itinerantes; vemos el deslizamiento de una comunidad, tal como la que produjo la *Didakhé*, desde su interés original (el establecimiento de un sistema ético) a intereses orientados en torno a las necesidades prácticas de regulación y estructura comunitaria. Mientras la comunidad que queda tras la composición de *Did* vio necesario el continuar adhiriendo a su propia identidad dentro del judaísmo, gradualmente se encontró forzada a comprometerse en una forma de cristianismo que se desarrolló rápidamente fuera del judaísmo y que no quiso ver más su propia existencia o el mensaje del Cristo resucitado dentro del encuadre de estructuras teológicas judías. El «lenguaje de separación» aparece exclusivamente en los cc. 7-16 y en la interpolación de 1, 3b-2, 1. El modo de transición desde las estructuras jerárquicas de la sinagoga judía al sistema de oficios eclesiásticos del cristianismo helenístico se dio dentro de la comunidad de la que deriva *Mt*, pero queda mejor reflejado en los últimos capítulos de *Did*. Ésta puede ser testigo indirecto de la transición en la jerarquía eclesiástica que ocurrió en la comunidad de Antioquía en el paso del s. I al II. Durante el cambio de una orientación judía a una helenística, la comunidad adquirió los materiales de *Mc* y *Q*, que se añadieron a los textos ya en uso y sirvieron así para construir un nuevo texto: *Mt*. A su vez materiales de la colección original de dichos fueron transformados en un texto que pudiese ser usado para la instrucción de catecúmenos y, algún tiempo después, se resolvieron los problemas de jerarquía y estructura eclesial asociados con el giro de la orientación judía a la helenística, añadiendo los materiales de *Did*. 7-10.11-15, como instrucción de los judeocristianos, que precisaban familiarizarse con los deberes del oficio de presbítero. Sin embargo la creciente preminencia del nuevo evangelio formado dentro de la comunidad (*Mt*) acabó relegando el manual de instrucción (*Did*). Jefford estima que esta explicación del desarrollo histórico-tradicional de ambos textos, aunque no esté atestiguado directamente por la tradición histórica, aclara la mayoría de las cuestiones sobre la composición y redacción del texto de *Did*. *Did* 1-5(16?) sería anterior a la redacción de *Mt* (antes del a. 80 y probablemente antes del 70). *Did* 7-15 habría sido compuesto en torno o poco después de la composición de *Mt* (h. 80-100). otros pasajes (*Did*. 1, 3a-2, 1;6, 2-3 y mucho del 16) reflejan intereses de la primitiva iglesia que continuaron en el s. II y aún después.

El estudio de Jefford abarca mucho más de lo que sugiere su título. Hay ciertamente un análisis minucioso del material de dichos desde una rica perspectiva histórico-tradicional. Sin embargo deriva pronto en un enfoque particularizado de la composición gradual de *Did*. En esta perspectiva influyen otros presupuestos metodológicos, que el autor no se detiene a explicitar, como son los que ofrecen los estudios sociológicos de los procesos de institucionalización de secta a iglesia. El autor se apoya también en análisis detallado de secciones de otras tradiciones documentales, como *Lc/Hch* y sobre todo *Mt*. Sus conclusiones tienen mucho de hipótesis no comprobada ni quizás comprobable; pero tampoco son desechables como mera conjetura, puesto que iluminan de algún modo aspectos oscuros de lo mucho que sigue en penumbra en lo que toca a las relaciones entre textos claves del cristianismo primitivo.

Ramón Trevijano

H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London/Philadelphia, Pa.: SCM Press/Trinity Press International 1990) XXVIII, 448 pp.

A partir de su tesis doctoral sobre *Tradición Sinóptica en los Padres Apostólicos* (1957), Köster se convenció de que materiales evangélicos independientes de los escritos canónicos pudieron haber sobrevivido bien dentro del s. II; contra la opinión prevalente que veía todos los evangelios apócrifos como producidos con posterioridad a los escritos canónicos. La publicación del *EvTom* en 1959 marcó el comienzo de un cambio, a una con la revalorización de la obra de W. Bauer *Ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo*, a partir de su segunda edición, treinta años después de la primera, en 1964. Parecía que casi dos milenios de discriminación de los tachados como «herejes» por los Padres iba a llegar a un fin. Si estas «herejías» no eran simplemente desviaciones secundarias de una ortodoxia establecida, sino que resultaron de desarrollos en las comunidades cristianas, tan tempranos como la misión paulina, también sus evangelios podían reclamar ser continuaciones genuinas de los estadios más tempranos de la formación de las tradiciones sobre Jesús. Lo que se pone a prueba es, pues, la tradición «católica primitiva» u «ortodoxa» que afirma el monopolio de la tradición evangélica canónica. En la segunda mitad del s. II los cristianos «católicos» y «heréticos» comenzaron a distinguirse más claramente entre sí. Sin embargo, siempre según Köster, los evangelios de que se trata en este libro corresponden a un período más temprano, en que esas líneas divisorias no habían sido trazadas aún. Ciertamente hubo controversias, y algunas claramente visibles ya a mediados del s. I; pero los que intervienen en ellas tenían en común, en amplia medida, las tradiciones sobre Jesús. Las tradiciones evangélicas más tempranas y los escritos evangélicos contienen las semillas tanto de la herejía como de la ortodoxia posterior. Sólo el prejuicio dogmático puede afirmar que los escritos canónicos tienen un reclamo exclusivo al origen apostólico y por lo tanto prioridad histórica. El resultado de esta nueva orientación ha sido un cambio de enfoque en la investigación de los evangelios apócrifos. Estos escritos apócrifos, que pueden hacernos penetrar en los estadios más tempranos del desarrollo de la tradición evangélica, han llegado a ocupar el centro de la discusión académica; en tanto que han pasado a un segundo lugar los otros escritos no canónicos que dependen evidentemente de los evangelios canónicos. También este libro es el resultado de ese desplazamiento. Trata extensamente de esos escritos de los que puede aprenderse más sobre los estadios más tempranos de la historia y desarrollo de la literatura evangélica. Historia que debe haber comenzado con colecciones menores de materiales sobre Jesús y llevó a la composición de escritos evangélicos, tanto los llamados apócrifos como los canónicos. Desarrollo histórico que culminó con el intento, sólo logrado parcialmente, de crear un solo evangelio para la iglesia (el *Diatessaron* de Taciano). Köster da una importancia central a la fuente sinóptica Q, el *EvTom*, el *DialSalv*, el *Evangelio desconocido de PEgerton 2*, el *ApocrSant* y el *EvPe*, que le parecen haber contribuido a la primera fase de la literatura evangélica. Deja D.m. para una obra posterior los escritos evangélicos que dependen a la par de estos evangelios más tempranos y de los canónicos.

Trata primero del término «evangelio»: su origen, su uso en la tradición paulina y en los evangelios canónicos; así como en los PP. Apostólicos y en los evangelios de la biblioteca de Nag Hammadi. Se pregunta por qué documentos escritos llegaron a ser denominados evangelios. Analiza el proceso desde la tradición oral al evangelio escrito y coteja los evangelios apócrifos y los canónicos. Estima que la definición del género «evangelio», como biografía kerygmática,

desarrollada sobre la base de Mc, es totalmente inadecuada, si se consideran las fuentes usadas por los canónicos (colección de dichos sapienciales y profecías apocalípticas en Mt y Lc, cadenas de milagros en Mc y Jn, leyendas sobre el nacimiento de un niño divino en Mt y Lc, etc.), que reaparecen en varios de los evangelios apócrifos. Establece como criterio que el corpus evangélico debe incluir todos los escritos constituidos por la trasmisión, uso e interpretación de materiales y tradiciones de y sobre Jesús de Nazaret; sean o no canónicos y estén o no comprometidos con el kerygma de la muerte y resurrección de Cristo.

Enfoca luego la colección de los dichos de Jesús a través de los primitivos escritos cristianos y de los escritos postapostólicos. Considera que la colección de los materiales más antiguos no va referida directamente a la vida y ministerio de Jesús. Si el evangelio paulino fue la proclamación de la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico, hubo otros cristianos para quienes los dichos de Jesús constituyeron el mensaje de salvación sobre el que basaban su fe. Se detienen en el *EvTom* (pp. 75-128) y la fuente de dichos sinópticos, Q (pp. 128-71). Juzga que la perspectiva de «Tomás», aunque sea «gnóstica», puede haberse sentido en su propia casa en el s. I. Los materiales que Tomás y Q tienen en común deben corresponder a un estadio muy temprano de la transmisión de dichos de Jesús. Tomás preserva estadios más originales de las fuentes de Mc. Varios discursos de Jn pueden entenderse como interpretaciones de una tradición de dichos, preservada por el *EvTom* con la perspectiva teológica que debe haber dominado su estadio inicial.

Pasa luego a desarrollar su conocida tesis sobre la evolución desde los diálogos y narraciones al evangelio de Juan. Comienza por *DialSalv*. Coteja sus dichos con los paralelos sinópticos, Jn y *EvTom*. Lo califica de tratado teológico interesado por la relación entre escatología realizada y futura. Compuesto a comienzos del s. II, utilizando un evangelio en forma de diálogo que pudo haber sido compuesto en las últimas décadas del s. I. A su vez el *ApocrSant* encuadraría secundariamente un diálogo más antiguo compuesto sobre la base de la tradición libre de dichos. Sigue con la colección de relatos sobre Jesús (cadenas de milagros, el *evangelio desconocido de PEGerton 2* y el relato de la pasión de *EvPe*). Trata después del proceso de transmisión de los cuatro evangelios canónicos, deteniéndose en la historia del evangelio de Jn.

Dedica un cuarto apartado a los evangelios sinópticos (historia de Mc, que incluye una sección sobre el *Evangelio secreto de Marcos*, las historias sobre el nacimiento e infancia de Jesús, el evangelio de Mt y el de Lc. Al combinar materiales aretológicos con el relato de la pasión, Marcos produjo por primera vez lo que podría llamarse una «biografía de Jesús». El *Marcos secreto* debe pertenecer a la misma «escuela» o comunidad que produjo el canónico, que es una versión abreviada del anterior.

En quinto lugar analiza la armonización de los evangelios canónicos (citas de Mt y Lc y dichos no canónicos en la 2 Clem, las citas y relatos evangélicos de Justino y el *Diatessaron* de Taciano). El autor, de mediados del s. II, de la 2 Clem cita de una colección de dichos de Jesús, en parte armonizada con Mt y Lc y en parte de la tradición libre de dichos. Justino parece apoyarse en colecciones catequéticas de dichos, compuestos sobre la base de textos evangélicos armonizados y que incorporaban dichos adicionales de la tradición no canónica. En sus narraciones evangélicas trasluce el proceso de composición de una armonización de Mt y Lc en un encuadre creciente de escrituras proféticas.

Este libro nos presenta, con muy buena información, una serie de cuadros de documentos, colocados en una galería organizada para ofrecer como visión panorámica la tesis del autor. No sólo engloba de un modo coherente y con abundante erudición una amplia gama de escritos, sino que expone sus conjetu-

ras con rotunda seguridad. Los «must be» y «should be» son un rasgo reiterado de su estilo.

Hemos comenzado esta reseña resumiendo con detenimiento el prefacio de Köster como la mejor presentación de su postura. Creemos que el análisis sistemático de W. Bauer sobre ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo y los trabajos de Köster, J. M. Robinson, C. W. Hedrick y otros (de la «escuela exegetica americana», cf. Salmant 37 [1990] 373-77) están acarreado un cambio de enfoque significativo en los estudios y vulgarizaciones sobre los orígenes cristianos comparable, por lo menos, con lo que representó J. C. Bauer y la escuela de Tubinga a lo largo del s. XIX. Desde América se ha echado en cara a la exégesis europea el haberse encerrado en el área de la tradición canónica. Es posible que en la exégesis católica se haya dado además un exceso de especialización por los compartimentos cerrados de tradiciones canónicas aisladas. Opinamos que un planteamiento como el propugnado por Bauer y Köster (difundido entre otros muchos/as por E. Pagels) implica un doble reto. Es por un lado un incentivo para que el exegeta y teólogo confesional no se acompleje y salga por los fueros de un texto sagrado delimitado por un canon. Hay que optar entre el Jesús descrito en Heb 1, 1 o un Jesús tan complejo, confuso y hasta contradictorio, que puedan derivar de él, como interpretaciones históricamente «auténticas», ebionismo, docetismo, gnosticismo o catolicismo. Ciertamente la primera opción es dogmática; pero no hay opción de respuesta última a las cuestiones fundamentales que no sea metafísica. El creyente puede reclamar una exégesis, que no se quede en pura curiosidad erudita sobre un campo de aplicación de diversas ciencias humanas, sino que incentive su reflexión teológica y alimente su vida religiosa. Por otro lado exegeta y teólogo pueden caer en la cuenta de que una teología construida con poca atención a la historia de la comunidad de fe transmisora, dando un salto desde la fe apoyada en los textos canónicos a cuestionamientos del pensamiento de la «postmodernidad», podrá parecer pronto tan trasnochada como alguna de las ideologías que orientaron sus respuestas. Si el reto se plantea en la misma reconstrucción histórica de los orígenes cristianos, no se puede considerar un lujo de especialistas el acceso a toda la documentación relevante. Aunque sólo sea para poder precisar con conocimiento de causa dónde queda esa relevancia. Está claro que el campo de los apócrifos no puede quedar en un capítulo más de una patología descuidada, sino que debe despertar seriamente la atención de los teólogos, particularmente de los neotestamentarios. Para comprender mejor la Palabra de Dios que se nos ha dado en una palabra humana, en cuyo complejo trasfondo de fuentes (cf. Lc 1, 1-4), queda tanto por esclarecer.

Ramón Trevijano

Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de J. J. Ayán Calvo. Fuentes Patrísticas, 1 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1991) 302 pp.

Hace años que los patrólogos de lengua española añorábamos una colección de textos patrísticos análoga a *Sources Chrétiennes*. Con la publicación de este primer volumen de *Fuentes Patrísticas*, ese deseo sale del ámbito de lo irreal y podemos abrigar esperanzas fundadas de llegar a contar con una colección de textos bilingües, digna y adecuada para un contacto directo con la fuente de

los estudiantes y estudiosos de nuestra área lingüística, que, según es de suponer, estarán cada vez menos familiarizados con la lengua francesa. Un proyecto como el que así se ha puesto en marcha es también un incentivo para una dedicación creciente a los documentos de la antigüedad cristiana por parte de nuestros teólogos y filólogos. Si no se retrasa la publicación de los cinco volúmenes ya anunciados como de próxima publicación, es de augurar no sólo un éxito editorial entre un círculo cada vez más amplio de usuarios, sino también un aumento notable de propuestas de colaboración, tanto de especialistas que vean abierto un cauce oportuno para un trabajo de edición y traducción como de tesis doctorales orientadas a esta importante tarea, hasta la fecha poco atendida entre nosotros.

Ayán Calvo plantea primero en la introducción general el problema de la denominación Padres Apostólicos, que considera útil para designar los escritos no canónicos que enlazan la época apostólica con el periodo de las apologías y teniendo en cuenta que se trata de una expresión no rigurosa. En efecto, la designación generalizada a partir de s. xvii para un conjunto, y aún este discutido, de escritos poco homogéneos, no ha sido utilizada para englobar las tradiciones de dichos y relatos no canónicos de Jesús y sus discípulos, la denominada literatura apócrifa. En la introducción a Ignacio de Antioquía, nos extraña que recoja sin más la presentación eusebiana de Ignacio como segundo sucesor de Pedro en la sede de Antioquía (p. 33), aunque sí reseña en nota (p. 34, n. 7) la crítica de Lightfoot a esa noticia anacrónica. En las notas Ayán se muestra bien informado tanto sobre las fuentes antiguas como sobre la literatura secundaria. Presenta bien los testimonios antiguos sobre Ignacio, aunque nos preguntamos por qué no da también en traducción el segundo de Orígenes. Así mismo tememos que los usuarios no políglotas, tendrán que perderse las opiniones de autores cualificados que Ayán no sintetiza en las notas, sino cita en su texto original. También queda bien expuesta con brevedad la historia de las tres recensiones. Ofrece un buen balance de la opinión común en la primera mitad del siglo xx, aunque no ha tenido en cuenta la tesis de D. Völter (Leiden 1910), que atribuye las cartas (excepto Rom) a un cristiano de h. 150, que identifica con el Peregrino de Luciano de Samosata. Tras la apostasía de Peregrino y para salvar el prestigio de las seis cartas, habrían sido atribuidas al mártir de Antioquía, Ignacio, y con este fin un falsificador antepuso Rom a la colección. Ayán se detiene más en la cuestión ignaciana en la segunda mitad del s. xx. Hace detenidas y mercedias críticas a las tesis de R. Weijenborg (pp. 51-55), J. Rius Camps (pp. 55-64) y R. Joly (pp. 64-74), aunque ocasionalmente (p. 67) sube el tono polémico. Es muy breve, aunque bien apoyada en notas densas de literatura secundaria, la sección sobre la Escritura en las cartas de Ignacio. En la cuestión de las herejías combatidas por Ignacio, hace una rápida presentación de las posturas contrapuestas de los estudiosos, sobre un solo frente adversario (judaizantes docetistas) o dos (judaizantes y docetistas) y se queda con la solución de P. Meinhold que distingue las tensiones doctrinales dentro de cada comunidad. Concluye con unos apartados sobre Dios, Cristo e Iglesia, que recuerdan el esquematismo de las patrologías clásicas. En el de Dios, se apoya en Orbe para señalar que Ignacio anticipa la doctrina de Tertuliano acerca del doble estadio del Logos (p. 80); pero, por los términos griegos citados y la tradición antioquena, hubiera sido más significativa la referencia a Teófilo de Antioquía. Ofrece otro apartado sobre mística y martirio, que ya es más específico de Ignacio.

En la introducción a la Carta de Policarpo presenta bien el problema, suscitado desde el s. xvii, de la aparente contradicción entre los cc. 9 y 13 y las tres soluciones básicas propuestas por estudiosos: unidad y autenticidad, interpolación, dos cartas. Arguye decididamente por la primera. En la correspondiente a la Carta de la iglesia de Esmirna (martirio de Policarpo), resume la discusión

sobre la autenticidad desde el último tercio del s. XIX y se detiene algo más en la hipótesis de H. von Campenhausen (1957) y su refutación por L. W. Barnard, sin descuidar otras contribuciones recientes. Expone también brevemente las tres posturas principales sobre la fecha del martirio (155, 177, hacia 167), optando por la última.

Cada una de las introducciones va seguida de la correspondiente bibliografía, que reseña ediciones y estudios. La presentación del texto griego, en páginas alternas con la traducción española, es de gran nitidez tipográfica (calidad que se da en todo el libro). Aún sigue la recensión del texto hecha por Funk. A pie de página recoge los paralelos neotestamentarios y a veces las variantes textuales propuestas por otros editores críticos, principalmente Zahn y Lightfoot. Bihlmeyer y Fischer aparecen con algunas lecciones propias; pero más aún corroborando las lecciones de los anteriores, sobre todo de Zahn. En el Martirio añade variantes señaladas por Dehandschutter y Orbán.

La traducción parece fiel y clara, tan atenta a la precisión como a la fluidez del estilo. Para atenuar la inevitable tensión entre ambos polos, el autor recurre a interpolaciones entre corchetes, sin hacer abuso de este recurso. La obra concluye con índices: bíblico (pp. 279-85), onomástico: autores y obras anónimas antiguas (pp. 287-88), autores modernos (pp. 289-95) y temático (p. 297-300).

En todo estudio, y más si es introductorio, se pueden detectar omisiones. Algunas de nuestras sugerencias metodológicas responden a una opción subjetiva sobre una lista de ventajas a inconvenientes, cuya ponderación corresponde al criterio individual del editor, no del crítico. Al componer esta reseña hemos cuidado de no limitarnos al encomio propagandístico. Sin embargo esta publicación se lo merece. Queremos concluir felicitando al autor, al director de la colección y a la editorial, que nos han proporcionado un libro tan rico de contenido como bellamente presentado.

Ramón Trevijano

R. E. Van Voorts, *The Ascent of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*. SBL DS 112 (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989) XI, 202 pp.

La literatura pseudoclementina (PsCl) es una de nuestras fuentes principales para el conocimiento del judeocristianismo sectario. Van Voorst explota a su vez este filón. El c. 1 pasa revista a la historia de la investigación sobre *Recognitiones* (R) 1.33-71. R fue probablemente escrito en Siria h. 350 por un católico ortodoxo. H. (*Homiliae*) a comienzos del s. IV, por un cristiano arriano, probablemente en Siria. Muchos sostienen que ambos documentos proceden de un *Grundschrift* (G) judeocristiano, escrito en Siria en el s. III y compuesto a su vez de varias fuentes: 1) la novela pseudoclementina de reconocimientos, 2) los sermones misionales de Pedro (*Kerygmata*P, KP), 3) los relatos de los encuentros de Pedro con Simón, 4) los diálogos de Pedro con Appión. Este estudio trata de determinar si G usó otra fuente: *Anabathmoi Iakôbou*, AJ: una historia del pueblo de Dios desde Abraham a la Iglesia más primitiva, en la que Jesús es el profeta como Moisés.

La investigación sobre PsCl comenzó con la primera edición de R por Lefevre d'Étaples en 1504. Para 1750 había casi unanimidad en el reconocimiento de la pseudonimia. Durante el período de la escuela de Tubinga la investigación se concentró en H, también reconocida como obra pseudónima, «herética». Para J. C. Baur (1831), H es el testigo primario, a fines del s. II, de una continuada hos-

tilidad al Paulinismo por parte de sectores judeocristianos; pero cometió el error de ignorar a R y no entró en la cuestión de crítica de las fuentes. Además vinculó cada vez más los ebionitas de PsCl con los opositores de Pablo. Hilgenfeld abrió la cuestión de las fuentes literarias: delimitó G en R 1-3 y lo identificó con KP. Köstlein fue el primero en identificar una parte de R 1 con AJ conocida por Epifanio. Entre los opositores de la Escuela de Tubinga, Hortz y Lightfoot concuerdan con identificar a AJ (=1.66-71) como la fuente más temprana tras R 1. Bousset no dudó en identificar 1.27-71 (con la excepción de 1.44-52) con AJ. En cambio Cullmann colocó 1.27-71 en KP y rehusó considerar una fuente AJ en R 1. Entre los opositores modernos del criticismo de fuentes, Schwartz negó la proveniencia judeocristiana de PsCl y tachó KP de «ficción» inventada por H. Trató de modo semejante la fuente AJ en R 1. Rehm ha sostenido que es inútil el criticismo formal tras G. Schoeps reconoce AJ como fuente de R 1.66-71. Strecker ha aislado KP a partir de R y H, sosteniendo que es judeocristiano gnóstico, más que ebionita, en Siria y h. 200, y encuentra otra fuente tras G en AJ (=R 1.33-71), menos la interpolación de 1.44.4-1.53.3). Esta AJ no es la mencionada por Epifanio (AJ I) sino AJ II, escrito en Pella, entre 150-200, por una comunidad judeocristiana que se consideraba la heredera de la primitiva iglesia de Jerusalén. Los investigadores posteriores a Strecker construyen sobre sus fundamentos o tratan de dismantelarlos. Klijn, Reinink y Simon aprueban el consensus que relaciona R 1.33-71 con AJ. Van Vorst concluye que una fuente AJ tiene amplio apoyo en la historia de la investigación; pero el tratamiento de R 1 ha sido primariamente histórico, no teológico.

El c. 2 se propone el aislamiento e identificación de la fuente AJ. Ofrece un análisis de crítica de las fuentes de R 1 para aislar la que queda tras 1.33-71. La ideología de este material difiere significativamente del de otras partes de R 1 y el resto de PsCl. Además del criterio ideológico, ya que no es posible el estilístico, Van Voorst usa el criterio *contextual*. El entero R 1.33.3-1.44.3 tiene una integridad que se ve en sus temas directivos del profeta mosaico y la oposición al sacrificio. Strecker ha mostrado que 1.44.4-1.53.3 es una interpolación de G. Van Voorst opina que nuestra fuente reaparece en 1.55.1, no en 1.55.4 (Strecker, Brown y Martyn) y concluye en 1.70-71 con una integridad literaria rota sólo por 1.63. Asigna a esta fuente 33.3-44.3; 55-62; 64.1-69.4; 69.8-71.

El c. 3 ofrece las traducciones de «Los ascensos de Santiago» (latín y siríaco).

El c. 4 es un comentario sobre «Los ascensos de Santiago». Las notas ofrecen discusión de varias materias técnicas, problemas textuales, gramática y traducción, diferencias entre L (latín) y S (siríaco), formas literarias, relaciones con otros estratos literarios de PsCl, con la tradición bíblica y el judaísmo primitivo, e interpretaciones de AJ por otros investigadores. El comentario ofrece una interpretación de las principales líneas de significado en las tres grandes secciones de AJ: *Heilgeschichte* desde Abraham a la primitiva Iglesia (1.33-44), el debate de los Doce con los partidos judíos en el Templo (1.55-65) y el discurso de Santiago y su consecuencia (1.66-71). El *terminus a quo* de AJ (usado como fuente por el autor de G) es, por el uso de los evangelios y Hech, por lo menos el fin del s. I; y el 135 por su referencia al decreto de Adriano de expulsión de los judíos de Jerusalén. El *terminus ad quem*, h., 260, ya que AJ fue interpolada por el autor de G, que usó también KP. Dadas sus semejanzas con Aristón de Pella, da como fecha probable la segunda mitad del s. II. AJ trata de discernir una línea verdadera de dos falsas: el Judaísmo (por su incredulidad en Jesús) y la Gran Iglesia, libre de la Ley, simbolizada por Pablo.

El c. 5 pondera cuestiones principales en la interpretación de AJ. En lo que atañe a la cristología, el Profeta como Moisés es el tópico principal en 1.33-44, central en sus presentación de la historia de Israel. Los dos debates de 1.55-71 delínean el status de Jesús como Mesías. Jesús es el Mesías porque es también

el profeta mosaico, que vino a abolir el sacrificio y poner al bautismo en su lugar. El paralelo más próximo al pensamiento de AJ es Hch 7. Respecto a la historicidad de AJ, no la tiene el echar la culpa a Pablo por la pérdida de la nación judía, ni el retrato de la preeminencia de Santiago en la Iglesia primitiva; pero sí nos da informaciones interesantes sobre datos del s. II (sectarios del Bautista, una misión a los gentiles ligada a la Ley, los 72 discípulos, samaritanos incrédulos de la resurrección). AJ atestigua una comunidad observante de la Ley, que podía entender las prestaciones legales como falsas pericopas, como concesiones de Moisés (cf. R 2.38-46 y la *Carta a Flora* de Ptolomeo). Una comunidad judeocristiana separada del judaísmo sin contacto con el gnosticismo.

Esta tesis viene a ser como un bordado sobre el tejido trenzado por Strecker a partir de las hilaturas que se han ido tendiendo en la historia de la investigación. Es un hilado tan laborioso que no es extraño que nuestro autor tarde en desenredarse. Sin duda el balance de la investigación es ya una oferta laboriosa, pero su densidad es tal que no le ha dejado mucho margen para pasar, de un modo significativo, de la orientación crítica literaria e historicista predominante a la teológica que echa en falta. Su delimitación de la comunidad judeocristiana en que se originó AJ queda casi sólo esbozada. Acaso porque su detenido análisis de PsCl (más de 5 páginas en el índice de pasajes) no queda completado suficientemente con el de otras fuentes cristianas primitivas (sin contar el N.T., poco más de 1 página de ese índice). Algunos de los datos de estas fuentes parece conocerlo sólo de segunda mano. En p. 173 alude sólo al testimonio de Hegesipo, recogido por Eusebio *H.E.* II 22, 1, sobre que los Doce hicieron a Santiago obispo de Jerusalén. La cita no corresponde. Lo más parecido se encuentra en *H.E.* II 23, 1.4. Van Voorst parece ignorar todo lo que Hegesipo-Eusebio narran sobre Santiago en *H.E.* II, 23, 1-19. Nos ha llamado particularmente la atención que ignore el relato de la primera aparición del Resucitado a Santiago, según el *EvHeb* (Hieronymus, *de vir. inl.* 2), así como el dicho sobre la primacía de Santiago en *EvTom* log. 12 y todos los textos de Nag Hammadi que se refieren a Santiago.

Ramón Trevijano

M. R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*. SBL Dissertation Series 108 (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1990) IX, 157 pp.

Si desde Pablo hasta Orígenes cada escritor cristiano de los dos primeros siglos menciona el pecado y varios lo tratan extensamente, Valentín y sus seguidores parecen ser la excepción de la regla, pues los datos patrísticos sobre el valentinianismo hacen escasa mención del pecado. Los gnósticos sólo parecen estar interesados a medias por cuestiones éticas. Sin embargo hay que notar la tensión en todo sistema religioso entre la teoría y la práctica y esto hay que distinguirlo también en los análisis del gnosticismo del s. II. Hoy somos más conscientes de las diferencias entre la realidad social y los ideales asentados teóricamente. Para determinar qué papel jugó el pecado en el valentinianismo, el autor se propone un examen de todas las fuentes primarias, comenzando por las que se encuentran en los Padres y yendo luego a los textos de Nag Hammadi.

Como fuentes patrísticas pondera *AdvHaer* I 21; *ExcTheod* 51-52; *Ref.* VI, 41 y los fragmentos 10, 40 y 41 de Heracleón. Desde el punto de vista de los Padres sobre el valentinianismo, el pecado no revestía mayor interés ni era una cuestión disputada. Sólo en seis casos atribuyen a un valentiniano la mención del pecado y en estos textos el pecado no queda vinculado con la mitología sino

enfocado en el modo en que afecta a la gente. El valentinianismo no era un movimiento dirigido sólo a los pneumáticos elegidos. Sus autores se esfuerzan en indicar a los psíquicos cómo pueden valerse: la salvación depende de su capacidad de vivir sin pecado, si son honestos con su propia naturaleza. Los hylicos viven en pecado e ignorancia; pero los valentinianos no se interesan por éstos que están abocados a la destrucción. El rasgo más llamativo es la conexión que aparece en los textos entre pecado y bautismo.

Luego examina seis documentos valentinianos de los textos de Nag Hammadi, en los que no hay frecuente mención del pecado. Hay que notar que sólo el *Tratado Tripartito* refleja la división clásica (Ireneo) de la humanidad en pneumáticos, psíquicos y carnales; aunque también los psíquicos y pneumáticos forman virtualmente un grupo en contraste con los hylicos. Queda más clara una división bipartita: entre «los hijos del Padre» y «los otros» (*Evangelio de la Verdad, II Apocalipsis de Santiago, Interpretación del Conocimiento*), la lucha entre «los de la izquierda» y «los de la derecha» (*Exposición valentiniana*). Esta diversidad refleja probablemente la amplitud de opiniones dentro del valentinianismo. El castigo que espera a los pecadores tras la muerte queda descrito en *Evangelio de Felipe* y en *II ApocSant*. En *ExpVal, TraTri* y *EvFel* el bautismo es el rito que permite a los cristianos sobrepujar el poder del pecado y esperar la salvación tras la muerte. Las seis obras están de acuerdo en que la gente peca porque les animan a ello los poderes externos hostiles a Dios. Coinciden también en que todos los cristianos se proponen cumplir la voluntad del Padre; lo que deja fuera de lugar la tesis tradicional de que los gnósticos no estaban interesados por cuestiones éticas. Para el valentinianismo, el pecado es una acción o un pensamiento humano que no está en armonía con el Dios supremo o Padre y alude con frecuencia a las directivas éticas del Sermón del Monte. El pecado interesa a todos, aunque de modo diferente. Los carnales no pueden evitarlo, sin que la ignorancia del Padre les sirva de excusa. Los psíquicos tienden a pecar repetidamente, pero tienen la posibilidad de cambiar. Aún los pneumáticos pueden pecar, porque su «gnosis» no es garantía de una existencia sin pecado, o, al menos, de que sea fácil; dada la fuerza de los poderes externos que impulsan a obrar mal. El pecado no puede frenarse sin el conocimiento (la revelación del Hijo a los capaces de recibirla) de cómo el Padre espera que obremos y sin la fuerza para sobrepujar el mal que se obtiene por el bautismo.

Desjardins concluye que se precisa una revisión del retrato tradicional del valentinianismo. En particular juzga necesario repensar cuál es el papel de los psíquicos, la presencia de los sacramentos y la naturaleza cristiana del valentinianismo. Cree que hay que alterar la visión tradicional sobre los psíquicos dentro del valentinianismo (que deriva principalmente de Ireneo y Clemente Alejandrino) para incluir la posibilidad de una salvación para psíquicos y pneumáticos. Le han precedido en el planteamiento del problema Pagels, Quispel y Pétremont, pero sus soluciones, o sus argumentos, son cuestionables. Desjardins destaca que mientras las fuentes patrísticas subrayan la división tripartita de la humanidad y refuerzan las diferencias entre los psíquicos y los pneumáticos, el rasgo distintivo de los escritos de Nag Hammadi es una división bipartita. Estima que la comprensión valentiniana de la gente es esencialmente paulina (cf. 1 Cor 2, 6-3, 3). En teoría tampoco los sacramentos tendrían que desempeñar un papel en el valentinianismo y los Padres subrayan ese punto, al no interesarse por la práctica religiosa de los sectarios. Los textos de Nag Hammadi han reforzado la presencia e importancia de los sacramentos en las comunidades valentinianas (cf. *EvFel* 67, 27-30). Su práctica de bautismo, unción y eucaristía es coherente con la que se encuentra entre otros cristianos del s. II. El papel atribuido a los psíquicos y la importancia de los sacramentos corrobora la naturaleza cristiana del valentinianismo. Es incuestionable el papel formativo que jugaron los escri-

tos del N.T. y particularmente Pablo y Jn. La comprensión valentiniana del pecado es fundamentalmente cristiana y surge con naturalidad de la especulación paulina sobre el pecado. Usando una expresión de Sagnard, Valentín estaba esencialmente «au sein du christianisme».

No podemos estar de acuerdo con que el valentinianismo sea una forma del cristianismo del s. II que, desde una perspectiva histórica, es ni más ni menos «auténtica» que otras expresiones contemporáneas del cristianismo. Sí, con que la naturaleza fundamentalmente cristiana del valentinianismo presenta un reto al historiador del cristianismo primitivo; aunque Desjardins sólo ha notado de paso lo inadecuado de la explicación histórico religiosa del «sincretismo» gnóstico, asentada por Reitzenstein y Bossuet y popularizada en los estudios neotestamentarios por Bultmann (pp. 130-31). Deja abiertas una serie de cuestiones sobre la interpretación de Ireneo y otros heresiólogos, convencido de la parcialidad de algunas respuestas que ya se han dado.

Para terminar, queremos expresar nuestra convicción de que la solución a las grandes cuestiones, aún debatidas, en la interpretación del gnosticismo antiguo no podrá darse hasta que no se hayan multiplicado los estudios como éste que reseñamos. Un análisis de temas concretos, tan importantes como descuidados, sobre los dos tipos fundamentales de fuentes de que disponemos. Hay que someter a control la perspectiva general en que se presupone queda englobado un determinado tema, tanto en las mismas fuentes como en las reconstrucciones de los estudiosos. Bajo este enfoque, el estudio de Desjardins constituye una contribución valiosa. Ha clarificado la apreciación valentiniana del pecado y ha proporcionado elementos para aclarar otros tres grandes problemas (relación psíquicos/pneumáticos, sacramentalismo, naturaleza cristiana del valentinianismo), de los que penden otros muchos.

Ramón Trevijano

A. Viciano, *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el comentario de Teodoreto de Ciro a las epístolas paulinas*. Colección Teología, 72 (Pamplona: EUNSA 1990) 251 pp.

En el c. I, con la fórmula «Homerón ex Homerou saphenizein», pondera los principios hermenéuticos de T. en su comentario a las epístolas paulinas. T. se propone mostrar que, de entre las enseñanzas paulinas, destaca la doble naturaleza de Cristo. Su empresa exegetica consiste fundamentalmente en una defensa del duofisismo antioqueno. Viciano clasifica los principios interpretativos que sigue T. en tres grupos: 1) los que se refieren al *autor* del texto analizado, 2) los que se refieren al *texto* analizado y 3) los que se refieren al *lector* (pueblo fiel, amigos, otros exegetas, herejes). Luego clasifica los principios hermenéuticos empleados por T. en cuatro grupos: 1) relaciones *exegeta-autor*, 2) relaciones *exegeta-texto*, 3) y 4) relaciones *exegeta-lector* (aproximación del lector al texto, utilidad para el lector).

El exegeta trata de identificarse lo más posible con el autor del texto. Es el principio de esclarecer a Homero a partir de Homero. El exegeta busca, para la mejor comprensión del texto, la finalidad del autor, procurando conocer y precisar las circunstancias históricas que ayuden a comprenderla. Estudia el estilo literario del autor con vistas a su mejor interpretación, analizando las dificultades lingüísticas del texto paulino.

Para la comprensión del texto, T. parte de la distinción entre el sentido literal y el figurado de la Escritura. Interpreta en primer lugar el sentido literal del texto paulino, luego el sentido figurado o alegórico. Procura preservar la unidad de interpretación en el sentido figurado e interpreta el sentido tipológico del texto; desde el presupuesto de que el A.T. se cumple en el N.T., ambos guardan una estrecha unidad. El exegeta contempla la Escritura como «testimonio». El sentido tipológico del N.T. se interpreta también en su función escatológica.

El exegeta actúa como intermediario entre el autor y el lector. Se llega a dar incluso un diálogo directo entre Pablo y el lector de las Epístolas. T. destaca con fuerza las motivaciones de Pablo. No menciona expresamente a los Padres cuya exégesis sigue. Al polemizar con interpretaciones heréticas, menciona nominalmente a los herejes para refutarlos. El rigor científico en el plano lingüístico e histórico trata de asegurar la fidelidad a la autoría humana de la Biblia y nos permite comprender el sentido literal de la Escritura. La fidelidad a la tradición apostólica y eclesiástica garantiza la comprensión del testimonio de las enseñanzas bíblicas, también en sus sentidos figurado y alegórico.

La finalidad del autor y la utilidad del lector son las dos claves de la hermenéutica utilizada por T. Para los filósofos alejandrinos *skópos* y *opheleia* eran igualmente los puntos centrales de los comentarios literarios.

La doctrina cristológica da su contenido al c. II. T. se propone en sus comentarios una defensa del duofisismo antioqueno, a tenor del Acta de Unión del 433. La cristología antagonista es primero el apolinarismo y, más tarde, el monofisismo. Ambos coinciden en caracterizar deficientemente la naturaleza humana de Cristo. En el lenguaje cristológico de T. existe una equivalencia entre las designaciones abstractas de la divinidad de Cristo y sus correspondientes designaciones abstractas de la humanidad. Está muy atento a distinguir lo que es propio de la divinidad y lo que es propio de la humanidad, sin que de ninguna manera se produzca tras la encarnación una mezcla de las dos naturalezas. Constituyen el único Cristo, el único sujeto que es el Hijo. La unidad y el ser de Cristo están producidos por la inhabitación de la divinidad del Unigénito en la humanidad de Jesús.

El c. III trata de la obra salvífica de Cristo. T. esquematiza la obra redentora de Cristo en tres aspectos: a) asumir la naturaleza humana, b) mantenerla libre de pecado, c) saldar el precio por medio de la muerte en la cruz. Un presupuesto de la redención es que el Verbo conserva libre de pecado la naturaleza asumida. El aprendizaje humano de Cristo y el crecimiento de su experiencia es una prueba de su perfecta humanidad y de la historicidad del plan salvífico. La obra salvífica de Cristo no sólo comporta la liberación del pecado y de la muerte, sino también una participación en las perfecciones humanas del mediador. La humanidad de Cristo no es presentada estáticamente, sino en la dimensión dinámica de una existencia histórica; pero la nueva tendencia de T. es poner de relieve la divinidad de Cristo. Por ello abandona la tesis de que Cristo en cuanto hombre crece en virtudes y presenta la humanidad de Cristo como ya plenamente justificada, por cuanto se trata de una naturaleza asumida por la divinidad y santificada por el Espíritu. Comprende más a fondo que la unión de la naturaleza humana con la divinidad del Unigénito capacita a Cristo en cuanto hombre para la ejecución del plan salvífico. Pone de relieve los presupuestos antioquenos, aunque sin el tono polémico de los años de controversia con Cirilo. Capta con mayor profundidad la unidad de las dos naturalezas de Cristo. Dios hecho hombre realiza la salvación.

El c. IV se centra en la Iglesia. La unidad de la Iglesia con Cristo fundamenta su existencia histórica y su eficacia santificadora y le permite llevar a cabo en el mundo el plan salvífico del N.T. La Iglesia está unida a Cristo en cuanto hombre. Las tres imágenes paulinas comentadas por T. (Cuerpo, Esposa, Casa), así

como sus consideraciones acerca del bautismo y de la eucaristía, presentan a la Iglesia como una sociedad que, fundamentada sobre Cristo y los apóstoles, debe ser edificada por la comunidad. Se esfuerza por describir activamente el quehacer histórico de los creyentes en la edificación de la Iglesia.

El c. V trata de la esclavitud del pecado y la liberación de la gracia. T. acentúa la concepción dicotómica del hombre, la concepción del hombre como mortalidad e inmortalidad y la consideración de que la imagen de Dios en el hombre se halla en su dominio sobre la creación. A diferencia del Crisóstomo presenta la condición corruptible de la creación como un dato originario, ligado a la mortalidad asignada al hombre en previsión de la culpa. Es común a los antioquenos acentuar la estrecha relación entre pecado y muerte. En la libertad humana radica la causa principal del pecado; pero si la libertad humana es esclavizada por el desorden de las pasiones, en cambio es robustecida por la acción de la gracia. Más que de una directa participación de la divinidad, T. habla de una participación mediata, a través de la humanidad de Cristo. La «divinización» del elemento material del hombre consiste, según los antioquenos, en la inmortalidad y en la incorruptibilidad del cuerpo, de que también participará la creación visible. La «divinización» del alma consiste en el conocimiento de propiedades, pero no de la esencia de Dios.

Viciano se detiene por último en aspectos metodológicos del comentario, destacando su dimensión polémica y antiherética. Nota también aspectos diferenciales entre la metodología exegética de Teodoro y de Teodoreto (quien aún empleando la misma metodología filológica, no ve incompatibilidades entre ella y la lectura alegórica de la Biblia). El principal objetivo de T. es proporcionar un buen fundamento escriturístico a la cristología antioquena. Convierte en un principio hermenéutico el carisma profético de Pablo, que prevé las futuras herejías.

El libro concluye con la bibliografía (p. 231-39) e índices de autores modernos (pp. 241-42), antiguos (p. 243) y citas bíblicas (pp. 245-51).

Es un estudio sólido que ofrece valiosas contribuciones en un doble ámbito significativo. Primero por la identificación de los principios hermenéuticos de la exégesis de T., aunque éste apenas aluda a su método hermenéutico. En segundo lugar por lo que muestra de la teología que el antioqueno desenvuelve con ocasión del comentario: cristología, soteriología, ecclesiología y antropología cristiana. Podemos echar de menos que el autor sólo haga unas referencias a otros aspectos, como la escatología.

Nos permitimos ofrecer una reflexión sobre la actualidad de ambas contribuciones. A propósito de la cuestión que ha podido denominarse de exégesis en Sorbona o exégesis en Iglesia. Los teólogos tienen derecho a reclamar de los exegetas que no se limiten a una interpretación cada vez más cerrada en perspectivas puramente literarias, historicistas o histórico religiosas o limitada a aproximaciones desde otras ciencias humanas. La exégesis de los Padres es sin duda un incentivo para recobrar la dimensión esencialmente religiosa de los textos bíblicos. Son testigos perennes del diálogo entre el hagiógrafo, su texto y el lector creyente en la continuidad de una comunidad de fe. Sin embargo opinamos que no hay que buscar un desplazamiento de la actual exégesis científica por la exégesis patristica, sino una simbiosis entre ambas. Aunque los Padres pueden proporcionar también al exegeta actual intuiciones críticas válidas, no parece descaminada la opinión ya clásica de que la exégesis patristica interesa más para la historia del dogma, de la teología, la pastoral o la espiritualidad, que por su contribución propiamente exegética. Pese a la continuidad cultural y la mayor «proximidad» temporal, Teodoreto p.e. desconocía totalmente mucho del trasfondo histórico religioso del s. I, por ignorar documentos que hoy están a nuestro alcance. Es cierto que tenía a mano muchos escritos de la tradición lite-

itaria helenística y de la patristica hoy perdidos; pero la abundancia en una línea no compensa, más bien al contrario, la carencia total de otras. Como si pusiéramos en un platillo de la balanza los descubrimientos de Qumran y en el otro las obras perdidas de Orígenes. El antioqueno era incapaz de plantearse siquiera cuestiones como la autenticidad o no de algunos escritos del corpus paulino. El intentar descubrir en el texto un don profético del Apóstol para predecir las herejías contemporáneas, le acarrea anacronismos hermenéuticos. Reconocemos que hay mucho por hacer en la integración de nuestra doble herencia: el múltiple legado exegético eclesiástico y la búsqueda crítica de comprensión en marcha desde el Renacimiento y la Ilustración. Trabajos como el que hemos presentado ayudarán en la tarea.

Ramón Trevijano

2) HISTORIA

García M. Colombás, *La Tradición Benedictina. Ensayo histórico*. Tomo I (Zamora: Edic. Monte Carmelo 1989) 431 pp.

De García M. Colombás conocemos ya otra obra sobre el *Monacato primitivo*, en dos volúmenes, publicados en Madrid, BAC, en 1974 y 1975. En la que ahora presentamos sigue, al parecer, la misma metodología. Trata en este primero de *Las raíces*; en el segundo esperamos nos dé a conocer otros aspectos de esta tradición benedictina.

Como él mismo nos antepone en el subtítulo, se trata de un ensayo histórico en el que se limita a exponer, con sencillez, claridad y honestidad, el fruto de sus lecturas y reflexiones sobre esta materia, ampliando y perfilando cuestiones ya tratadas en la obra citada anteriormente.

Después de hacer un largo «excursus» sobre lo que para él supone el concepto de Tradición (pp. 13-23), estructura su estudio en los siguientes apartados: el monacato (que no monaquismo) universal (cap. I), el monacato cristiano (cap. II), aspectos del monacato primitivo (cap. II), la tradición copta: los anacoretas (cap. IV), la tradición copta: los cenobitas (cap. V), la tradición oriental (cap. VI) y la tradición occidental (cap. VII). Partiendo del principio de que «la tradición constituye la historia interna del monacato», se adentra en el estudio de la «historia interna», entendida ésta como historia del pensamiento, de la espiritualidad, de las costumbres, de la vida de las comunidades y de los monjes y monjas que vivieron bajo la Regla de San Benito, sea cual fuere la orden o congregación a que pertenecen; y esto para conocer la tradición benedictina, lo mismo en el sentido de «depósito» como en el de «transmisión» con todas sus múltiples variaciones. Y todo ello a partir, al menos, del siglo IX (p. 20).

Para exponerlo se preocupa de buscar la esencia del monacato —el «misterio monástico»— desde sus raíces más antiguas: el monacato hindú, el jainista, budista, la ascesis y contemplación en la filosofía griega, los «Hijos de la alianza» de los esenios dentro del monacato judío, los «Heraldos del Reino de la luz» del monacato maniqueo. Termina esta visión histórico-descriptiva con unas consideraciones acerca del «homo monasticus», tan íntimamente ligado con el «homo religiosus». Una exposición ilustrada con oportunas referencias de textos, valora-