

RECENSIONES

1) PATROLOGÍA

Clemente de Roma. Carta a los Corintios. Homilía Anónima (Secunda Clementis). Introducción, traducción y notas de J. J. Ayán Calvo. Fuentes Patrísticas, 4 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1994) 236 pp.

Ayán Calvo sigue en esta publicación los mismos criterios de edición con que presentó a Ignacio, Policarpo y el *Martirio* de este último en FuP 1 (Madrid 1991). Tras las siglas de revistas y colecciones y unas pocas abreviaturas de textos, desarrolla una amplia introducción (pp. 20-58) a la *1Clem*, seguida de la bibliografía correspondiente a este documento en particular (pp. 59-67), puesto que la bibliografía general sobre los PP. Apostólicos ya la presentó en FuP 1.

Primero recoge los datos y testimonios antiguos sobre Clemente y la *1Clem* tamizados por intérpretes modernos. Los testimonios más relevantes son el de Ireneo sobre Clemente Romano y los de Clemente Alejandro sobre la carta. Respecto a la datación, Ayán Calvo retiene la fecha entre el 95 y 98, descartando que se pueda situar *1 Clem* 40 en fecha anterior a la destrucción del Templo. Señala como motivo de la carta una revuelta imprecisa entre los cristianos corintios, pues no entra en los varios intentos de explicación, que se han ido sucediendo a lo largo de este siglo; sólo descarta en nota algunas interpretaciones recientes que tratan de identificar problemas doctrinales. En cuanto a la estructuración del escrito, Ayán estima como la más adecuada la que distingue dos secciones fundamentales compuestas cada una por cinco partes interrelacionadas (G. Brunner). Se detiene algo más al señalar la polémica sobre el helenismo (L. Sanders) o judaísmo (K. Beyschlag) de Clemente y descarta lo unilateral de ambas posturas. Respecto a *1 Clem* y la Escritura señala su uso abundante del A.T. sobre un texto septuagintal, citas de textos no canónicos y la dificultad de dilucidar su uso del N.T. La presentación de la teología de Clemente pasa por Dios Padre, Cristo, el Espíritu, la Iglesia y el ministerio, la sucesión apostólica y el primado de la Iglesia de Roma. La discusión es particularmente detallada en los dos últimos apartados.

Concluye con una breve reseña de la transmisión textual y una amplia bibliografía.

La presentación del texto y la traducción mantiene la calidad que ya señalábamos en los otros volúmenes de la colección del mismo editor. A pie de página del texto griego va una selección de las variantes más notables de los editores críticos (Lightfoot, Gebhardt-Harnack, Bihlmeyer, Fischer) y las referencias bíblicas. Debajo de la traducción española las notas aclaratorias. Las que remiten a textos bíblicos repiten a las ya anotadas bajo el texto griego; pero se entiende que son convenientes para quien sólo lea la traducción. Otras recogen paralelos del mismo Clemente (cf. n. 3), de otros autores del cristianismo más antiguo (cf. n. 1) o de Padres más tardíos (cf. n. 55), así como referencias a la discusión entre especialistas. Presta particular atención a aclaraciones filológicas. Las notas históricas son desiguales. Si la nota 25 da una reseña suficiente sobre la discusión de la hipótesis de Cullmann en torno al martirio de Pedro y Pablo, la 28 ve en *1 Clem* 5, 6 una confirmación del viaje del Apóstol a España con muy escasa referencia bibliográfica. La nota más amplia (n. 31) queda dedicada a la expresión «Danaidas y Circes» de *1 Clem* 6, 2. Otras remiten a cuestiones ya tratadas en la introducción. El hecho de que se hagan menos frecuentes y más someras a partir de *1 Clem* 38 puede deberse a la misma razón.

La introducción a la antigua homilía cristiana denominada *2 Clem* la entiende como expresión de una corriente cristiana en la que han calado algunas tradiciones gnósticas. Presenta brevemente la transmisión manuscrita, su puesto en la tradición y su carácter homilético. Se trata de una exhortación dirigida por un presbítero a una comunidad tras la lectura de algunos pasajes bíblicos. La motivación de la homilía está íntimamente relacionada con su temática. El autor es testigo de un ambiente en el que se percibe una importante efervescencia gnóstica. Denuncia a unos maestros negadores de la resurrección de la carne. Ayán Calvo piensa en valentinianos. En cuanto al uso de materiales neotestamentarios, se ha sostenido que el autor de *2 Clem* conoce una armonización de los Sinópticos, utilizada posteriormente por san Justino. Pese a todos los esfuerzos de algunos investigadores, la homilía mantiene su carácter anónimo. Las propuestas sobre la fecha varían del 98 al 100 (Donfried) hasta alrededor del 170 (Harnack; Turmel). Ayán opta por en torno al 150 y no se decide entre las propuestas sobre el lugar de origen.

A una bibliografía específica del documento sigue la presentación del texto y su traducción. Bajo el texto anota algunas variantes de Gebhardt-Harnack, Wengst, Lightfoot y Bihlmeyer y las referencias bíblicas. En cambio es muy densa la anotación de la traducción. Junto a las referencias a antigua literatura cristiana y a paralelos en otros apartados de la homilía, menciona variedad de opiniones de intérpretes o aclaraciones a algunas cuestiones concretas. Presta particular atención a la singularidad de algunas expresiones (nn. 6, 17, 34, 75, 123). En la nota 58 nos sorprende que Ayán cite un estudio suyo de 1990 con la sigla *RAGEsp*, que ya no

corresponde al nombre de la revista (*RAg*). En la más amplia (n. 97) presenta un esbozo del sistema valentiniano para facilitar la comprensión de 2 *Clem* 14.

El libro concluye con los índices bíblicos, onomástico (tanto de autores y obras anónimas antiguas como el de autores modernos) y uno temático que sólo recoge conceptos referidos en los dos textos editados. El autor y la editorial merecen los parabienes que ya señalábamos al reseñar los volúmenes de FuP 1 y 3.

Ramón Trevijano

Clemente de Alejandría. El Pedagogo. Introducción, traducción y notas de M. Merino y E. Redondo. Fuentes Patrísticas, 5 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1994) 746 pp.

La introducción de este volumen, cuya amplitud desborda ampliamente la de los anteriores de la misma colección, comienza presentando la biografía de Clemente. Sitúa su nacimiento en Atenas, hacia el 150 y su llegada a Alejandría entre el 180 y el 192. El helenismo cultural de Clemente es el indicio más seguro de sus antecedentes paganos. No nos parece adecuado la afirmación de que hacia el 190 su maestro Panteno le asocia a la enseñanza de la Escuela Catequética de Alejandría (p. 13), puesto que este concepto ya ha sido muy discutido y muchos pensamos que la escuela de Panteno, como luego la de Clemente y después (en una primera etapa) la de Orígenes —como antes la de Justino— eran iniciativas privadas de maestros cristianos. Los mismos editores recogen esta otra perspectiva en la nota 12 de la misma página. La tensión entre texto y nota habría quedado resuelta substituyendo el «sabemos» del texto por un «Eusebio dice». Sobre la discusión de su condición de laico o sacerdote, reseñan que esto último lo pone en duda la crítica moderna. Notan sin embargo que incluso algunos le atribuyen el episcopado. Citan a Bowman (Oxford 1990, p. 14, n. 16). Como no conocemos su libro nos preguntamos si es un simple *lapsus* o ignorancia de un autor que, tratando de *Egypt after the Pharaohs*, no se muestra bien informado sobre el primitivo cristianismo egipcio. Por la carta de Alejandro de Cesarea a Orígenes, colocan la muerte de Clemente antes del 215. Respecto a por qué quedó excluido del calendario romano, echamos de menos una alusión a la famosa controversia entre Bossuet y Fenelon («Le crepuscule des mystiques») y la condena romana del libro de este último, que apoyaba sus audacias espirituales en «san Clemente Alejandrino». La introducción continúa con una breve exposición sobre la personalidad, otra algo más amplia sobre la circunstancia histórica y una breve presentación de las obras de Clemente. La presentación continúa con ubicación, estructura y contenido del Pedagogo, el fin y los objetivos de la paideia cristiana, la figura y la obra del Pedagogo y el significado de la figura y de la obra de Clemente.

Tras una reseña sobre la tradición manuscrita del texto de *El Pedagogo* y sus ediciones, se señala que la edición ahora ofrecida consta de dos aspectos bien definidos: la trasmisión del texto en su lengua original griega y la versión castellana correspondiente. Para el texto griego han tenido presentes las ediciones de Sylburg, Dindorf, Potter (PG), Stählin (GCS) y Marrou (SC) y también las variantes propuestas por otros, como Treu, siguiendo en la mayoría de los casos el texto de Stählin. En la traducción se han esforzado en conciliar la fidelidad al texto griego transmitido con la exigencia de claridad. Tarea siempre difícil y para la que han contado con el asesoramiento de otras traducciones inglesas, italianas, francesas y una castellana. Han destinado, en gran medida, las notas a pie de página de la traducción a referencias a la bibliografía sobre Clemente. Ante este ingente material bibliográfico, más que por entrar en las discusiones, han optado por señalar las referencias en los lugares concretos de *El Pedagogo*.

La bibliografía general (pp. 43-63) distingue entre las fuentes, las ediciones del texto griego, texto griego con traducción y las traducciones. Entre las obras de carácter general, las referentes a la cultura pagana, doctrina cristiana y trabajos sobre Clemente de Alejandría (monografías y artículos). Por último: subsidia (que debería ser 4. en lugar de 3.).

El texto bilingüe comienza con el enunciado temático de los contenidos de cada capítulo del libro I. Las notas a pie de página del griego, tras amplio espacio en blanco, recogen las referencias a los textos bíblicos, del mismo Clemente, cristianos o paganos, que pueden ser citas, fuentes o paralelos. Lo mismo que el breve aparato textual, van presentadas tras la indicación de la numeración correspondiente del texto griego. En la página de la traducción, las notas ocupan 1/3, 1/2 o 2/3 del espacio total y corresponden a la numeración corrida que va como exponente del texto ya traducido y vuelve a comenzar con cada capítulo del libro. Su carácter es muy rico y variado. Entran en juego cuestiones filológicas, gramaticales y literarias. Unas veces remiten a lo que dice de por sí la expresión traducida con literalidad. Ofrecen discusión de variantes textuales. Van anotando los trasfondos: las diversas influencias filosóficas, posiciones antropológicas y sociológicas; particularmente las teológicas. Ponderan las formas de utilización de la Escritura. Dan continua prueba de la asimilación por Clemente de la cultura helenística. En lo que atañe a las citas bíblicas, la fidelidad a un texto, para Clemente, se encuentra en el sentido más que en la letra. Tampoco la estructura de las notas es uniforme. Son a veces breves comentarios y otras se limitan a remitir a bibliografía que comenta un determinado tema. Con frecuencia reaparecen en estas notas los textos ya indicados al pie del texto griego, como para que quien se limite a la lectura de la traducción y sus notas perciba también paralelos significativos.

Completan el libro los índices de citas bíblicas, de lugares clementinos, de autores antiguos y modernos y, finalmente, de materias. Este último no pretende ser sino un elenco orientativo o guía temática de los principales argumentos doctrinales del Alejandrino. Sin que vaya a rem-

plazar al volumen de índices de la edición de Stählin en GCS, no cabe duda de que resulta, por su mismo carácter selectivo, un instrumento muy valioso para los estudiosos que recurran a esta edición.

Todos los patrólogos del área hispana podemos congratularnos por la publicación de volúmenes de esta calidad y envergadura. Es de desear que la colección pueda mantener su ritmo actual de ediciones. Concluimos, pues, con nuestra felicitación, tanto a los dos autores de la introducción, presentación del texto, traducción y notas por el resultado de su laboriosa tarea, como a la casa editora por un empeño que es muy de agradecer.

Ramón Trevijano

J. J. Alviar, *KLESIS. The Theology of the Christian Vocation according to Origen* (Dublin: Four Courts Press/Portland, OR 1993) 228 pp.

El autor señala en la introducción cómo hablar de la vocación divina es topar con la definición cristiana del hombre. En el pasado se ha tratado abundantemente de vocaciones específicas, como las sacerdotales y religiosas; pero, en las últimas décadas, tanto los escrituristas como los documentos del Magisterio han ampliado la categoría vocación a todos los cristianos. En este contexto es particularmente interesante investigar el concepto de vocación entre los cristianos de los primeros tiempos. La doctrina sobre la vocación de Orígenes no había sido todavía investigada sistemáticamente. El término «vocación» o similares no aparece siquiera en el índice temático de la bibliografía origeniana de Crouzel. Las obras de Orígenes contienen múltiples referencias a la idea de vocación. Alviar concentra su estudio sobre un aspecto subrayado por el mismo Orígenes: la vocación al cristianismo. Völker y estudiosos posteriores (como Lieske, Rahner, Crouzel, Rius-Camps) han esbozado las líneas básicas de la teología de la vocación de Orígenes y han estudiado muchos de sus aspectos específicos de modo separado; pero faltaba un intento unificador de la visión de Orígenes sobre la vocación cristiana.

El c. I analiza los fundamentos antropológicos de la teología de la vocación de Orígenes, especialmente sus concepciones básicas sobre el hombre, su visión de la historia humana desarrollada tras la creación y los efectos de la caída sobre la esencia y destino del hombre. El punto de partida de la concepción origeniana es la creación a imagen de Dios (la *imago* como don potencial) y el destino final de alcanzar la plenitud sobrenatural de la *similitudo*. Entre ambos polos queda una historia personal de creciente participación en la naturaleza divina. La antropología del Alejandro se basa sobre una interpretación particular del relato de la creación del hombre (Gen 1, 26-27). La *imago* representa una condición inicial de semejanza con Dios, como ser espiritual e inteligente. La *simili-*

tudo consiste en una estabilidad definitiva en santidad y virtud, alcanzable sólo tras prolongado esfuerzo. El hombre recibe una vocación implícita a la perfección desde el momento de su creación. En esta categoría queda condensado el intercurso dramático entre gracia y libertad humana. El destino de la imagen resulta así precario. Por la caída protológica, al hombre (originalmente puro espíritu) se le añadió una naturaleza material y vino a formar parte de un universo compuesto y diferenciado; pero la *imago* sobrevive en el hombre, aunque cubierta y oscurecida por imágenes más bajas. En su estado actual el hombre es un ser caído pero recuperable; pero la renovación no puede partir exclusivamente de los recursos humanos empobrecidos. El primer paso, la iniciativa salvífica, debe ser divino. La *imago* durmiente espera escuchar la invitación divina. En este contexto ha de situarse la llamada de Cristo a los hombres.

El c. 2 estudia la noción de vocación al cristianismo. Dios en su providencia designa el camino para retrotraer a sus creaturas, produciendo una historia salvífica. En el curso del tiempo atrae a la raza humana por una llamada gradual, mediante los profetas, que culmina con el envío del Hijo. Hay dos ideas básicas en la consideración de Orígenes sobre la historia de salvación: Una, la serie ascendente de mensajeros divinos, que culmina en Cristo y se prolonga en los discípulos de Cristo. Otra, la sucesión de pueblos llamados por Dios, comenzando por los judíos, siguiendo por los gentiles y, finalmente, de nuevo los judíos. El Logos se hace carne no sólo para rescatar a los hombres mediante su sacrificio, sino también para ofrecer a los hombres caídos un objeto más accesible de conocimiento, amor e imitación. El Logos encarnado es una vocación (*klesis*) subsistente. La invitación esencial no difiere de la vocación creacional. Presenta el objetivo de la *similitudo Dei* a todos los hombres, al estar radicada en la *imago*, común a todos. Tras la sanación bautismal vuelve a la superficie del alma, junto con la imagen divina, la tensión original hacia la perfección.

El c. 3 pondera el aspecto dinámico de la vocación cristiana. La llamada de Dios a la bienaventuranza suscita una respuesta humana que Orígenes concibe en términos de movimiento. Esta moción comienza por el abandono del pecado y se extiende como un «viaje» que cubre el resto de la existencia terrena. Es una invitación a un avance espiritual incesante. La noción del progreso espiritual es parte intrínseca de la teología origeniana de la vocación cristiana. El ingreso en el cristianismo es un paso inicial.

El c. 4 trata de la vocación cristiana y el puesto del hombre en el mundo. Como tras la caída ya el hombre no es puro espíritu, la vocación a la perfección le amonesta a alcanzar ese objetivo celeste *en y por medio* del mundo material. La vocación cristiana implica un conocimiento especial del mundo, pues ofrece al hombre la visión de un objetivo trascendente y explica su existencia terrena en términos de un destino celeste. La actitud de Orígenes frente al mundo tiene un carácter ambivalente: ve al «mundo» tanto en su dimensión negativa como en la positiva. Es malo

en cuanto que contiene placeres pecaminosos, provoca apetitos desordenados y distrae al hombre de sus tareas espirituales. Es bueno debido a su origen divino, al formar parte de la economía divina para recuperar a sus creaturas y porque su naturaleza «sacramental» ayuda a los cristianos a percibir realidades invisibles. En el corazón de esta consideración ambivalente del mundo se cruza la corriente platónica con otra más específicamente cristiana. La tendencia platónica le lleva a devaluar el papel de las ocupaciones materiales en la santificación del hombre. Aunque no proponga abiertamente la *fuga saeculi*, da abrigo a un deseo latente de liberación de los intereses mundanos. Orígenes expone así un doble ideal cuando habla de los cristianos en el mundo. Por un lado, un ideal accesible a todos: el del ejercicio de un «sacerdocio interior», que convierte la existencia entera en una «oración continua». Por otro, un ideal limitado a pocos, el de una dedicación exclusiva a las tareas espirituales e intelectuales. En el corazón de esta doctrina ambivalente, como en el corazón de Orígenes, queda una tensión que siglos más tarde florecerá en dos caminos diversos hacia la santidad. La influencia de Orígenes llevó al ideal monástico como un resultado próximo, mientras que la doctrina del sacerdocio común resurgiría siglos más tarde en la forma de una prosecución de la santidad a través de la vida ordinaria. Consideramos un acierto de Alviar el haber llamado la atención sobre esta doble derivación de la teología de Orígenes.

Orígenes ofrece una teología comprehensiva y unitaria de la vocación cristiana. Hay dos ideas básicas: 1) su concepto del hombre como un ser esencialmente referido a Dios; 2) su concepto del hombre como creatura desviada de Dios, actualmente inmersa en un mundo material y precisada de redención. La invitación al cristianismo puede verse como una renovación de la vocación fundamental (creacional) del hombre, posibilitada por Cristo. A este esquema básico del progreso se añaden dos jalones: el acontecimiento disgregador de la caída y la obra restauradora de Cristo. El pecado humano hace el logro final más arduo, pero no totalmente inalcanzable. La concepción de Orígenes sobre la vocación cristiana es la de una llamada renovada dirigida por Dios a todos los hombres con miras a lo que les había proporcionado en la creación: la perfección. Los temas de la vocación creacional y de la imagen que progresa hacia la semejanza constituyen los elementos permanentes, en tanto que la nueva llamada a la humanidad por Cristo aparece como una realización «económica» o «histórica» del designio divino básico.

El estudio de Alviar, que integra análisis de muchos textos orígenianos, muestra la coherencia del pensamiento de Orígenes, pese a aporías y tensiones. En general, no resulta novedoso; pero sí confirma desde un nuevo foco lo que otras contribuciones han ido asentando. Alviar nota que, para desarrollar su teología de la vocación cristiana, Orígenes maneja con maestría algunas categorías filosóficas y que las nociones de finalidad, participación, potencia y libertad quedan bajo las nociones de imagen, semejanza, renovación y progreso. Reconoce que Orígenes no logra armonizar totalmente esos elementos entre sí o con la revelación;

pero sostiene que, pese a tales tensiones, logra presentar una visión coherente de la vocación cristiana. Entiende que esta coherencia deriva de una dimensión única de la actividad de Orígenes como teólogo. La vocación cristiana no era para él una simple teoría, sino una trasmisión viva de su propio encuentro con, y su apasionado seguimiento de, Cristo. La teología de Orígenes no es el producto de una fría erudición, sino un conocimiento connatural ganado mediante una búsqueda personal de santidad. Sin embargo, daríamos más peso a la constatación de que, a diferencia de Ireneo, Orígenes parece situar el eje salvífico en la creación y no en la encarnación redentora. Es uno de los aspectos en que se nota la influencia negativa de los presupuestos filosóficos —lo que tiene en común con la cosmogonía platónica y gnóstica— sobre una cosmovisión que quiere ser sinceramente cristiana.

Ramón Trevijano

A. Viciano, *Retórica, filosofía y gramática en el «Adversus Nationes» de Arnobio de Sica*. Patrologia. Beiträge zum Studium de Kirchenväter, 3 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1993) XIII, 310 pp.

El autor considera con detalle los pasajes en que Arnobio desarrolla explícitamente su doctrina retórica y gramatical. Además de estudiar el léxico, tiene en cuenta la estructura retórica de *Adu.nat.* I 58-59 y II 11. Primero muestra sus enseñanzas sobre la elocuencia. Arnobio se plantea la cuestión de cómo el orador ha de adaptarse al asunto y a sus oyentes y presenta su argumentación en forma de binomios: a) autor y receptor, b) *pompa sermonis* y *triuialis humilitas*, c) *utilitas* y *uoluptas*, d) *eloquentia* y *uirtus*. Arnobio, apoyado en la tradición retórica grecorromana y en la apologética cristiana de los siglos II y III, defiende la superioridad de la *utilitas* sobre la *uoluptas*; sin descubrir aún el importante argumento de que también la *res* contiene una *uoluptas* espiritual. El binomio arnobiano *eloquentia-uirtus*, según el cual no son las artes, sino la virtud del *auctor bonus* la que lleva al conocimiento de la verdad, hunde sus raíces en la filosofía platónica, en línea con la tradición oratoria latina, para la que no se puede ser *orator nisi bonus*. La *eloquentia*, más que de una técnica depende de la *uirtus* del orador.

El c. II analiza el vocabulario retórico de esos textos: los más básicos son *oratio*, *sermo*, *res* y *verba*, y lo correspondiente a las tres partes más importantes del *ars rhetorica*: *inuentio*, *dispositio* y *elocutio*. Casi la totalidad del vocabulario técnico empleado por Arnobio se encuentra ya en los tratadistas clásicos de retórica y algunas de sus novedades reaparecen en tratadistas posteriores de los siglos IV al VI. Se inspira en modelos ciceronianos o posclásicos. Sus escasas novedades suelen darse cuando agudiza su dialéctica contra acusaciones de los adversarios. Como los retóri-

cos latinos anteriores, es consciente de que la *natura* constituye el presupuesto del *ars* y valora la «retórica natural». Para valorar la literatura evangélica se sirve también de la convicción tradicional de que lo *simplex* expresa mejor lo *verum*. Los *verba* deben adaptarse debidamente a la *res* y la *utilitas* del oyente, en cuanto que es el fin principal del orador, se sobrepone a la *voluptas* del discurso, que se le subordina. Su defensa de los evangelios se apoya sobre estas ideas tradicionales de la retórica.

El c. III explica los términos filosóficos que se entremezclan con los retóricos de esos pasajes y, en particular, la noción de *veritas*. Arnobio concuerda con la tendencia más extrema (Epicuro, Crisipo, Séneca) en la tradición del recurso a los medios retóricos por parte de los filósofos: un filósofo no se afana por deleitar sino por enseñar la verdad. También su vocabulario filosófico está en plena continuidad con la tradición filosófica romana. Los adversarios de Arnobio son precisamente filósofos y el tema de fondo más importante consiste en el grado de verdad alcanzado por la filosofía grecorromana, en comparación con la certeza que la revelación divina otorga a la religión cristiana. La preocupación principal de Arnobio como filósofo es el acceso a la verdad por parte de la mente humana y aborda la capacidad del lenguaje para expresar la verdad. Como Cicerón, hace suya la caracterización del filósofo por la *uirtus*. Se aparta de Cicerón al sostener que la *uirtus* del sabio no es de origen natural ni educativo, sino divino. Poseyendo esta virtud, el sabio usa correctamente el lenguaje y convence a los demás por medio de su *auctoritas*.

En el c. IV, aborda la enseñanzas gramaticales de esos pasajes. La plena inserción de Arnobio en la tradición gramatical se manifiesta en su empleo exacto de los términos técnicos, si bien con pequeñas discrepancias respecto a los tratadistas debidas al uso de autores anteriores. Sus observaciones gramaticales, breves y tangenciales, tienen particular interés por ser su obra anterior a los tratados de gramática de los siglos IV al VI que se han conservado.

El c. V analiza el término *vox* y el planteamiento sobre el lenguaje articulado. Respecto a la naturaleza y funcionalidad del lenguaje, en oposición a la doctrina platónica de la reminiscencia, sostiene que el lenguaje humano no es innato, sino que se aprende: por el uso cotidiano y el enriquecimiento de las *artes*. Coincide con Lucrecio al explicar que la articulación del lenguaje hace patente la racionalidad de la naturaleza humana. Con motivo de la convencionalidad del género gramatical concluye que el *signum* lingüístico es ciertamente convencional. El signo lingüístico es mediador entre la mente humana y las cosas significadas. Arnobio, como los filósofos grecorromanos, inserta los criterios de verdad y falsedad propios de la lógica en su teoría en torno al signo lingüístico. El lenguaje humano es sólo «relativo» en orden a la expresión de la verdad, pues la palabra se presta a una ambigüedad que puede ser manipulada. La expresión y la captación de la verdad por medio del lenguaje dependen de la *virtus* del que habla. En su teoría del lenguaje el interés de Arnobio es primordialmente apologético.

El c. VI estudia el signo lingüístico —*nomen, uerbum*— en la obra de Arnobio. Su único interés, en lo que al lenguaje humano se refiere, se centra en la capacidad de enseñar la verdad que tienen los primeros escritos cristianos. Trata, pues, los temas lingüísticos clásicos de la apologética cristiana: a) las palabras pronunciadas por Cristo antes de obrar un milagro, b) los nombres referentes a la esencia de Dios, c) los nombres propios de los dioses paganos. La influencia de Arnobio y de la apologética cristiana en general pudo ser decisiva para la doctrina agustiniana del signo lingüístico.

El autor ha desarrollado su análisis con atención a un vocabulario muy rico. Hemos recogido sólo los términos más fundamentales. Su exposición es clara. No dudamos en reconocerle propiedades clásicas de la *elocutio*, como tener *rigor* y ser *simplex* en su estilo. Su trabajo, muy especializado, atraerá el interés de filólogos y estudiosos de la tradición retórica. Acaso algún lector eche de menos algo de crítica a los tópicos más «doctrinarios» de la tradición retórica clásica.

El libro concluye con amplia bibliografía (pp. 265-290), índice de textos (pp. 291-302), de nombres (pp. 302-306) y de palabras latinas (pp. 307-309) y griegas (p. 310)

Ramón Trevijano

R. Arteaga Natividad, *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis*. Monografías de la revista «Mayéutica», 2 (Marcilla, Navarra: Centro Filosófico-Teológico PP. Agustinos Recoletos 1994) 374 pp.

Esta obra es fundamentalmente una tesis de filosofía presentada en la Universidad de Navarra. Confronta la visión agustiniana del mundo y del hombre con la de la filosofía griega y el maniqueísmo, aunque sin llegar a hacer un estudio comparativo detallado. El autor estima que la doctrina de san Agustín puede responder a los interrogantes fundamentales del hombre de todos los tiempos, y, más aún, a los del hombre moderno. Con un criterio estrictamente filosófico, realiza la investigación desde el punto de vista ontológico y cosmológico.

Tras la Introducción, el c. I analiza la exégesis agustiniana de tres de sus obras: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad Litteram liber imperfectus* y *De Genesi ad Litteram*, aunque tiene también en cuenta pasajes de otras. Se concentra en la última citada, analizando el plan de la obra. Destaca que Agustín acude a la Biblia como un teólogo que busca en ella lo que Dios ha querido manifestarnos de su naturaleza y perfecciones y para encontrar soluciones a los problemas de su tiempo. Consta la evolución de la exégesis agustiniana desde una interpretación que usa y abusa de la alegoría en el primer *De Genesi* hasta la que quiere dar

como histórica, literal, en el tercero; pero también las deficiencia de su hermenéutica y que se olvida de poner en prácticas principios correctos que ha expuesto en teoría.

El c. II examina la noción de creación, en general y en san Agustín. Plantea las cuestiones: ¿quién crea?, ¿de qué y qué crea?, ¿por qué crea Dios?, y el esencialismo de san Agustín. Para Agustín esencia significa el ejercicio actual de la existencia, de modo propio, perfecto y pleno en Dios, de modo limitado en la escala de las cosas creadas. Distingue en toda sustancia el ser, el modo de ser y la permanencia en el ser.

El c. III trata del Hexameron en san Agustín, ponderando el conocimiento angélico y los seis días de la creación, concluyendo con la simultaneidad de la creación. Para exponer la formación de la *spiritualis materies* o naturaleza angélica, Agustín acude a la doctrina platónica sobre el *noûs*, aplicándola a la sabiduría creada (ángeles). La creatura espiritual debe su existencia a un acto libre de Dios y, si su mutabilidad connatural se libra del cambio temporal, es por un don gratuito de Dios que la ha unido a sí en contemplación amorosa. Para Agustín los días de la creación no tienen valor real sino noético. No están constituidos por una sucesión temporal de orden físico, sino que son diversos aspectos del conocimiento propio de la naturaleza angélica. Por ello, fiel a un esquema plotiniano (la visión del Uno por parte del Espíritu), cree que la Escritura (Eclo 18, 1) afirma la creación simultánea. Para conciliar la simultaneidad de la creación con la aparición sucesiva de nuevos seres en el tiempo, acude a la teoría de las razones causales o seminales, de la que se sirve en su exégesis literal. La mayor parte de los seres fueron creados sólo virtualmente, de modo causal o generativo. Desde el primer instante de la creación, el mundo contiene en sí, *virtualiter* o *causaliter*, todos los seres del futuro.

El c. IV desarrolla la visión cristiana del mundo en san Agustín y sus ideas sobre la materia, materia informe, materia espiritual y la dicotomía de la creación. Se separa de la corriente griega y maniquea al rechazar la idea de una materia eterna independiente de Dios, así como al excluir cualquier tipo de emanatismo. En la exposición de la creación del mundo por Dios a partir de la materia informe, Agustín se sirve del concepto platónico de materia, pero insistiendo en que también la materia informe ha sido creada por Dios de la nada. La exégesis literal de Sab 11, 18 le sirve para desarrollar sus ideas sobre la materia informe y la universalidad de la materia, como uno de los principios que entran en la constitución de toda creatura. El principio y raíz de toda mutación es la materia informe. Sólo Dios es simple e inmutable; todas las criaturas son compuestas. El hombre, como toda creatura, es contingente por naturaleza, por lo que precisa de una constante asistencia por parte del Creador. El concepto de «materia espiritual» le sirve para explicar la contingencia de los espíritus. La creación supone la producción, a partir de la nada, del ser total de lo creado. Atribuye a toda creatura una triple causa: la que le da el ser, la que la determina a ser esto o aquello y la que le confiere coheren-

cia interna. Ve en esta triple causalidad (eficiente, formal o ejemplar y final) un vestigio de la Trinidad. Agustín pone la causa de la creación tanto en la voluntad como en el entendimiento de Dios. Dios crea libremente y no está obligado a crear el mundo mejor. Ha creado el que, en sus designios inescrutables, ha preferido. El autor se detiene de nuevo, con más detenimiento, sobre las razones seminales, concluyendo con un interrogante sobre fijismo o evolucionismo. Aunque Agustín no excluye positivamente el paso de una especie a otra, la inspiración general de su doctrina le impide pensar en ello. Su platonismo le lleva a pensar en la constancia de las formas o esencias, de las que las razones seminales son ya un esbozo. Con todo, tiene una visión dinámica y teleológica del universo. Son las razones causales las que presiden y dirigen la evolución del universo.

El c. V. está dedicado al alma, su origen, preexistencia y correspondiente culpa, naturaleza y constitución, origen de las almas singulares y la cuestión sobre el creacionismo o traducianismo. La cuestión del origen del alma es un problema pendiente sobre el que Agustín vuelve una y otra vez sin encontrar nunca la solución definitiva. En el *De libero arbitrio*, propone cuatro hipótesis que estima igualmente aceptables y válidas (traducianismo, creacionismo, preexistencia de las almas y su posterior envío por Dios a los cuerpos, preexistencia de las almas y su descenso voluntario a vivificar los cuerpos). Con posterioridad, Agustín excluirá claramente la hipótesis de la preexistencia y de la culpa antecedente. La trasmisión del pecado original le resultará más fácil de explicar desde un traducianismo espiritual que desde la hipótesis creacionista (creación inmediata de cada alma individual para cada individuo humano). El autor trata también de la relación alma-cuerpo, unión de cuerpo y alma y definición del hombre. Agustín mantiene la estrecha e íntima unión del alma y del cuerpo en el hombre; pero le faltan elementos suficientes para una explicación metafísica de la unidad del compuesto humano.

El c. VI analiza los planteamientos sobre la trascendencia y providencia de Dios, así como el problema del mal. Agustín se opone a la noción neoplatónica y maniquea de una materia origen y fuente del mal, por la inocencia y bondad de la material tal cual sale de las manos de Dios. Si las cosas menos buenas fueran malas en sentido propio, no existirían, pues el mal es no-ser. El mal auténtico, el mal moral, viene de una voluntad que ha sido creada buena. El mal sólo puede subsistir en un sujeto bueno. El hombre debe asumir de modo consciente y libre, la dependencia y sujeción esenciales, comunes a toda creatura. En el reconocimiento y sujeción a este dominio divino encuentra el hombre su bien. No es un ser hecho de una vez para siempre. Es un ser en proceso y debe realizarse de modo continuado para alcanzar su felicidad en plenitud. La orientación del hombre hacia Dios no es una más entre las opciones por las que el ser humano puede decidirse en esta vida. Se trata de una tendencia inscrita en la misma naturaleza humana. El hombre debe asumir de modo consciente y libre esta orientación de su natu-

raleza a Dios, para llegar a la patria de la perfecta estabilidad. Dios es quien fundamenta la grandeza y el valor del ser humano y colma sus aspiraciones más auténticas y profundas. Sólo en Dios encuentra el hombre su plenitud.

Agustín somete a menudo principios y conceptos filosóficos a una reelaboración personal para acomodarlos a las exigencias de la fe y de su exégesis literal. Usa profusamente de la filosofía, cuando lo cree necesario para exponer la *racionalidad* del dato revelado. R. Arteaga se centra en el análisis de esos presupuestos y de las soluciones agustinianas, cotejándolas con perspectivas tomistas. Su enfoque es el de un estudioso de la filosofía escolástica, no el de un perito en la tradición exegetica. Como en muchos de los estudios hispánicos sobre el pensamiento agustiniano, se echa de menos el contexto vital del pensamiento patristico precedente y contemporáneo. Llama la atención el no encontrar referencias a los otros *In Hexameron* del s. IV.

Las conclusiones van seguidas de un sumario en inglés. A las abreviaturas y bibliografía siguen cuatro índices: el de nombres, el bíblico, el de obras patristicas y clásicas y el temático.

Ramón Trevijano

E. Contreras, osb - R. Peña, osco, *Introducción al estudio de los Padres Latinos de Nicea a Calcedonia, siglos IV y V* (Azul IBI: Monasterio trapense de Azul 1994) XX, 766 pp.

Los mismos autores que publicaron en Azul (Buenos Aires) en 1991 una *Introducción al estudio de los Padres. Período Pre-niceno* (cf. *Salmant* 1992, 399-402), nos ofrecen este año un grueso volumen de introducción a los Padres Latinos de entre Nicea y Calcedonia. La intención pedagógica de la obra queda ya clara por el índice general. Tras la presentación y el prólogo, las abreviaturas y siglas, 13 puntos de bibliografía para iniciarse en el estudio de los Padres preceden la introducción. Ésta se distribuye en tres apartados: A. Los Padres Latinos y la «cultura» de Occidente, B. El estudio de la Biblia y la nueva cultura cristiana, C. El aporte teológico singular de los Padres Latinos. Tanto el tercer enunciado de A. como los dos que constituyen B. y el que responde a C. son textos de Jerónimo, Ambrosio y Cromacio respectivamente. Hay tres figuras intercaladas en el texto. Una página de bibliografía utilizada para la introducción va seguida de un mapa de Occidente en los s. IV y V. y dos cuadros: uno sobre patrología, patristica y literatura cristiana antigua y otro sobre patrología en particular.

El c. I: Escritores de Galia, incorpora un mapa a la presentación de la Galia. Los escritores tratados son Hilario de Poitiers (con relativa amplitud: 22 pp., sin contar los textos), Sulpicio Severo, Juan Casiano y Vicente

de Lerins (con creciente brevedad). La exposición sobre los tres primeros queda completada con una selección de textos. En el caso del Lerinense con una presentación de las líneas principales y doctrina del *Comonitorio*. Este capítulo, con tres figuras intercaladas, concluye con una lista «complementaria» de personas y obras de la Galia, y dos textos correspondientes a Paulino de Nola y Euquerio de Lyon.

En el c. II: Escritores de Italia, un desarrollo sobre el primado romano precede al mapa de Italia (17 pp. sin contar los textos). Los autores presentados son Mario Victorino, Ambrosio de Milán, Ambrosiaster, Rufino de Aquileya y León el Grande, con el mismo esquema de presentación, obra literaria y selección de textos. También quedan intercaladas tres figuras. A la lista «complementaria» de personas y obras de Italia, sigue un texto de Celestino I.

El capítulo III: Escritores de África, se inicia también con unas páginas de presentación y el mapa de África. Los autores presentados son Optato de Milevi, Agustín de Hipona y Quodvultdeus de Cartago. Como era de esperar, Agustín recibe el máximo de atención (74 pp.) y su selección de textos (37 pp.) se distribuye temáticamente: Dios, Cristo, hombre. Hay tres figuras intercaladas. La lista «complementaria» de personas y obras de África, va seguida de dos textos (un acta martirial y la acusación donatista en la conferencia de Cartago del 415).

El c. IV: Escritores de España comienza con la presentación y el mapa de Hispania. Pensamos que esta última denominación debió ser la del título del capítulo; puesto que —aunque la distinción se haya afianzado con posterioridad a Camoens— ya no se identifica la antigua Hispania con la actual España. Aquí presenta a Osio de Córdoba, Potamio de Lisboa, Gregorio de Elvira, Paciano de Barcelona, Pablo Orosio y Prudencio, con tratamientos breves; salvo Orosio (7 pp.) y Prudencio (12 pp.). La selección de textos llega o supera las 10 pp. en Gregorio de Elvira y Prudencio. Quedan intercaladas dos figuras. En este capítulo sigue a la lista complementaria (donde, entre otros 24 autores, hay 2 pp. dedicadas a Prisciliano) un fragmento de Egeria.

El c. V va dedicado a los escritores de Iliria. El mapa abarca Iliria, Dacia, Tracia y Macedonia. Los autores presentados son Jerónimo (18 pp. y 24 de textos) y Niceta de Remesiana (en total 14 pp.). La lista complementaria va seguida de un texto de Sedulio.

Los autores ofrecen finalmente la bibliografía consultada, una sinopsis cronológica de los ss. IV-V, la explicación de las figuras (casi todas cristianas de los ss. IV-V) y tres índices: citas bíblicas, textos antiguos y analítico general. Son muy valiosos, pues facilitan la utilización de esta obra como libro de consulta. No obsta a que pueda servir como manual para clases de Patrología; siempre que el profesor pueda limitar su curso de un año a los Padres Latinos del ss. IV-V, el de otro a los Prenicos, etc. Sería demasiado optimista confiar en que los alumnos vayan a adquirir varios libros para cada asignatura.

Nos complace reiterar la felicitación que trasmitíamos a los autores al concluir nuestra reseña de su libro de 1991. Auguramos que puedan proseguir su trabajo con otro volumen dedicado a la Edad de Oro de la Patrística griega.

Ramón Trevijano

R. Trevijano Etcheverría, *Patrología*, Sapientia Fidei I6, BAC Manuales, 5 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1994) XVIII, 277 pp.

No es fácil acometer la tarea de ofrecer un manual de Patrología. Muchos han sido los intentos y los logros de no pocos estudiosos de la literatura y pensamiento cristianos antiguos. En las más importantes lenguas europeas se habían publicado textos —de mayor o menor amplitud— con miras a introducir y exponer la investigación atinente a los escritores de los primeros siglos cristianos. Todos ellos llevan la impronta de su autor. Y éste también.

El manual que ahora presentamos —digno de ser resaltado como el primero que ha nacido totalmente en el solar hispánico— participa de todo lo bueno que encontramos en otros similares, aunque tiene sus propias peculiaridades. El autor adelanta en la apretada presentación cuál ha sido el objetivo que se ha marcado. Dentro de los límites de espacio señalados por la colección «Sapientia fidei» esta obra es una parte y fruto de largos años de la enseñanza de la Patrología que el prof. Trevijano ejerció en distintos centros de formación eclesial. Es, pues, un manual pensado para los estudiantes de teología más que para los historiadores de la literatura cristiana antigua. A la hora de presentar un índice temático de autores, tradiciones, épocas y geografías, cada profesor tiene sus preferencias y puede optar por múltiples y discutibles posibilidades. Cabe seguir iglesia por iglesia, las diversas tradiciones desde sus orígenes hasta su ocaso o la valoración de cada una de ellas según su pervivencia. El prof. Trevijano mantiene un esquema personal sin abandonar lo más usual de los tratadistas clásicos. Es muy consciente de que lo que tiene que presentar son los autores más significativos y los contextos teológico-culturales más importantes con recursos suficientes para que el lector pueda ampliar por su cuenta.

En cada uno de los apartados se señalan las ediciones y traducciones, estudios y subsidia que facilitan la ampliación sobre cada autor o temática.

Es loable la selección y contextualización de los autores y muy equilibrado el tratamiento de los mismos. Además de la presentación clara y fluida es también de alabar la distribución de la materia de cada uno de los capítulos: Padres Apostólicos, Apócrifos neotestamentarios, Heterodo-

xos y Eclesiásticos (Gnósticos e Ireneo), Tensiones con el mundo: literatura martirial y Apologistas griegos, Teología Africana (Tertuliano y Cipriano), Teólogos romanos (Hipólito y Novaciano), La escuela de Alejandría (Clemente y Orígenes). De la literatura postnicensa resalta el arrianismo (resp. Atanasio) y el fenómeno del monacato, los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo), los representantes de la exégesis antioquena (Juan Crisóstomo) y alejandrina (Cirilo de Alej.); el último capítulo se reserva a los grandes padres latino: Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno).

En tan gran período de tiempo es imposible incluir más que lo que ofrece Trevijano. Quizá es muy ambicioso todo el recorrido presentado, pero no se nos escapa que es un mero manual. De todos modos es de subrayar el acierto en la elección de textos, el no forzar a partir de los mismos aspectos teológicos que aparecerían posteriormente, ecuanimidad en los juicios, el no caer en anacronismo especialmente en los aspectos doctrinales.

Sin embargo, algunos lectores preferirían una visión más sincrónica de los autores y problemas; un ejemplo: en los prenicenos hacer ver que no es una mera cuestión cronológica, sino de forma mentis y tradiciones; el ofrecer el pluralismo de planteamientos en distintos contextos como acontece en los ss. II y III. Pero es también justo advertir que un manual debe ser una guía sencilla para abrir caminos y desembocar en otros tratadistas y obras.

Pero permítaseme hacer alguna acotación. Aparte de las erratas —pecado menor a pesar de la informática— nos gustaría que apareciese una valoración de la bibliografía, el que se tuviese en cuenta alguna otra por su carácter hispánico (vgr.: en lo referente a las dos vías [p. 9], el amplísimo trabajo de A. Orbe en *Greg.* 51 [1970] 305-365, 509-536). No se entiende bien porque no se trató la gran figura de Hilario y la razón por la que algunos movimientos, como el donatismo, no han merecido alguna página, aunque citado a propósito de San Agustín. Lo mismo se diga de la ausencia de algunos autores hispánicos, por el hecho de ser una obra escrita en España, como son, entre otros, Gregorio de Elvira, Prudencio y Prisciliano. Mas estas observaciones no empañan para nada el mérito de haber afrontado una obra de este género. Merece todo el reconocimiento y esperamos que no dentro de mucho tiempo vea la luz pública todo el material reunido, y no recortado, en un volumen más amplio. Es de agradecer al prof. Trevijano y a la colección «Sapientia fidei» esta Patrología que sin duda será un socorrido auxiliar en la enseñanza eclesiástica.

E. Romero-Pose