

# RECENSIONES

## 1) PATROLOGÍA

José-Pedro Tosaus Abadía, *Cristo y el Universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1, 10b, en Efesios y en la obra de Ireneo de Lión*, Plenitudo temporis 2 (Salamanca: Universidad Pontificia 1995) 341 pp.

No es frecuente, en nuestros días, que la investigación bíblica trate de aproximarse a un texto escriturístico atendiendo a la resonancia que éste ha tenido en la literatura patrística. El autor de la presente monografía, fruto de su tesis doctoral en la Pontificia de Salamanca, ha tenido el buen acierto de aunar ambos intereses, el bíblico y el patrístico, tratando de desvelar el significado de Ef. 1, 10b («de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra») en la carta a los Ef y en S. Ireneo de Lión. En efecto, Ef. 1, 10b es, sin lugar a dudas, uno de los más atrevidos, a la par que oscuros, textos cristológicos del NT. Buen ejemplo de la dificultad del pasaje paulino lo constituye los numerosos estudios al respecto. Tosaus da cumplida referencia de todos ellos. No es, aunque sólo fuese éste, un pequeño servicio en pro de la intelección del pasaje paulino. No deja de ser significativo que el verso de Ef no haya sido abundantemente socorrido en la exégesis patrística a excepción de S. Ireneo. En efecto, la teoría ireneana de la recapitulación —uno de lo más preciados logros de la tradición asiática— encuentra en Ef 1, 10b, su origen y justificación. Llama la atención que la cristología cósmica latente en el versículo estudiado no tenga, después de S. Ireneo, el despliegue y arranque que había alcanzado en el autor del Adv. Haer. y Epid.

Tosaus divide el estudio en dos grandes partes: a) análisis lingüístico y temático de Ef 1, 10b; y b) Ef 1, 10b, en la obra de Ireneo de Lión. En la primera parte no se intenta hacer un comentario de comentarios del paso paulino sino presentarlo en el horizonte de las distintas corrientes y análisis: la cuestión histórica, las grandes líneas metodológicas, el trasfondo judío, cristiano y pagano, y los nuevos métodos. Sucintamente van pasando ante el lector los nombres más importantes, por no decir todos, que han investigado Ef 1, 10. No es propósito del autor responder a la problemas de historicidad, autenticidad, relaciones literarias con Col y trasfon-

dos subyacentes, sino explicar el texto tal cual ha llegado a nosotros desde la perspectiva lingüística y semántica, analizando su estructura y descubriendo los elementos fundamentales. Pero para ello el autor, con buen tino, hace una rápida pero interesante presentación de la historia de la interpretación: en la época patristica, en la Edad Media, en la moderna y contemporánea. La característica común de los autores es señalar la dificultad del texto, especialmente patente en el significado plural del término *anakephalaaiosasthai*. Tosaus, por su parte, hace ver que, mediante análisis, el verso presenta una «estructura simple, organizada por paralelismo sinonímico alterno, en conexión con el infinitivo inicial, cuyo sujeto es muy probablemente Dios». Pero, en definitiva, es imposible adentrarse en el significado del medio versículo sin tener en cuenta el contexto inmediato en el que podemos encontrar respuestas a los problemas suscitados por las expresiones de Ef. 1, 10b. A ello está dedicado el capítulo 3.º: el estudio de Ef 1, 3-14, en el que se descubren los ejes fundamentales (el núcleo redención/perdón, misterio/acercamiento, evangelización/fe). Mas para iluminar globalmente el sentido de Ef 1, 10b, es menester situarlo en el contexto de toda la carta. «La acción de Dios allí expresada equivaldría a acercar hasta Él a los hombres reconciliados con Él y entre sí, unidos, organizados y sostenidos en subordinación a Cristo, a quien toda criatura ha sido sometida por el Padre, y que lleva a la perfección toda la obra de Dios Padre» (pp. 176-177). Tosaus, en la segunda parte, nos presenta la utilización de Ef 1, 10b, por parte de S. Ireneo, el primero que en la historia de la literatura cristiana hace un uso sistemático del citado versículo. El autor ofrece la obra y las líneas fundamentales del pensamiento ireneano, y de un modo especial la teoría de la recapitulación. Trátase de una síntesis a la luz de los más acabados estudios sobre la teología de S. Ireneo. En el capítulo VI: Ef 1, 10b, en la obra de Ireneo —uno de los más ricos de esta monografía— se ofrecen las citas íntegras (AH V, 20, 2 y D 30), las citas «recapitulación —todo— en sí» (AH I, 3, 4; III, 16, 6; V, 18, 3; III, 11, 8, 21, 9; IV, 38, 1), las citas «recapitulación -en sí» (AH III, 18, 1; 22, 1.2, IV, 6, 2, V, 1, 2; 14, 1.2; III, 18, 7; V, 23, 2; III, 21, 10; 22, 3; V, 21, 1, D 32.33; IV, 40, 3; D 37), las citas «recapitulación -todo» (AH I, 10, 1; D 6; AH V, 21, 1) y las citas «recapitulación» (AH III, 23, 1; IV, 20, 8; V, 12, 4; D 95; AH V, 19, 1; D 99). Finalmente se hace ver el uso de Ef 1, 10b, en el marco de la teología de S. Ireneo y se buscan las razones por las que el obispo asiático elaboró la teoría de la recapitulación y por qué buscó el apoyo en Ef 1, 10b. Mucho pesó en S. Ireneo la afirmación de lo creatural frente a la gnosis y el resaltar la encarnación. En definitiva la «salus carnis» reclama la recapitulación y la valoración de la creación. Nada mejor que Ef 1, 10b, el esbozo de una cristología cósmica, para apoyar las propuestas ireneanas. Entre los méritos a destacar en la obra de Tosaus cabe señalar el acierto en la elección del tema, dado que la exégesis de Ef 1, 10, merecía la pena ser estudiada tanto desde la vertiente ortodoxa como heterodoxa. La investigación es realizada con rigor metodológico. Las acabadas conclusiones a cada capítulo hacen de más fácil lectura los apartados, que por el acopio de información podrían resultar farragosos. Me atrevo a sugerir que se enriquecería esta monografía si se añadiesen,

entre otros, los recientes estudios de A. Orbe ('Omnia in semetipsum recapitulans', *Compostellanum*, 39 [1994] 7-24) y de J. Fantino, *La théologie d'Irénée*, du Cerf, París 1994. Felicitamos al autor y deseamos que la colección Plenitudo temporis siga ofreciéndonos trabajos de tan buena calidad.

Eugenio Romero Pose

C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*. SpNT 77 (Leiden: E. J. Brill 1995) xviii + 420 pp. + 2 pp.

El editor alude en la introducción a la amplia producción literaria dedicada a este corto documento y a que, pese a ello, subsiste el enigma en lo que atañe a autor/es, destinatarios, tradiciones, fuentes, teología y función del texto. Esta colección de estudios trata de proveer un encuadre de referencia para el estudio académico de *Did* y de su papel dentro del cristianismo primitivo. Han contribuido estudiosos de seis países, que representan un surtido ecléctico de trasfondos y perspectivas. La primera parte del volumen enfoca el texto actual de *Did* y la segunda parte trata las cuestiones de autor, fecha, destinatarios, trasmisión textual, etc., típicas de cualquier texto cristiano primitivo.

Para comenzar la primera sección: «Texto», A. Cody, 'The Didache: An English Translation' (pp. 3-14), presenta una traducción inglesa del texto establecido por W. Rordorf y A. Tuilier. K. Niederwimmer, 'Der Didachist und seine Quelle' (pp. 15-36), ofrece una reconstrucción de la versión griega con atención a las posibles fuentes del texto. Trata de mostrar lo ya sostenido en su comentario: que el didaquista ha elaborado en un «Libro de Reglas» una serie de fuentes de que disponía: el Tratado básico sobre las Dos Vías, de origen judío, una agenda litúrgica, avisos sobre los ministros itinerantes y un pequeño apocalipsis. Presenta en cursiva los comentarios o retoques que atribuye al didaquista. También su distribución del texto corresponde al análisis de estructura ofrecido en su comentario. B. Dehandschutter, 'The Text of the Didache: Some Comments on the Edition of Klaus Wengst' (pp. 37-46), compara la reciente recensión de K. Wengst con la edición de K. Bihlmeyer. Apoyándose en la primera sugiere que se puede colocar *Did* en una comunidad cristiana primitiva que ha recibido la doctrina de las Dos Vías como un manual cristiano de ética, una comunidad familiarizada también en su liturgia con una oración sobre el *myron*. Piensa que no hay nada que excluya que conociese un evangelio escrito (Mt). F. S. Jones y P. A. Mirecki, 'Considerations on the Coptic Papyrus of the Didache (British Library Oriental Manuscripts 9271)' (pp. 4787), reconsideran la versión copta de *Did* 10, 3b-12, 2a. Describen y proveen una fotografía del papiro y subrayan la importancia de este extracto, el testigo más antiguo del texto de esta sección, para un estudio más amplio de la historia de esta primitiva regulación eclesiástica. J. S. Kloppenborg, 'The Transformation of Moral Exhortation

in *Didache* 1-5' (pp. 88-109), investiga el motivo de las Dos Vías, que queda tras *Did* 1-5. El documento incorporado es una adaptación cristiana primitiva de un ejemplar judío. Sugiere un esquema del desarrollo de esta tradición. La transformación más llamativa es el modo en que se hizo del Decálogo punto de partida y garante de la ética. En las Dos Vías de *Did/Doctrina* se subraya la autoridad de la Torá y falta la apelación apocalíptica de *Bernabé* y *IQS*. A. Tuiler, 'La *Didache* et le problème synoptique' (pp. 110-130), propone una solución a la frase «en el Evangelio». Considera que corresponde a una época en que la tradición cristiana no conocía todavía nuestros evangelios escritos y que la *koinè* bizantina ofrece las mejores garantías críticas en la historia del texto bíblico. A. Milavec, 'The Saving Efficacy of the Burning Process in *Didache* 16, 5' (pp. 131-155), analiza el papel de *Did* en el desarrollo de la posterior concepción occidental sobre el purgatorio. Ve en ese texto, expresión a su vez de una corriente del profetismo judío y de la primitiva literatura cristiana apocalíptica, un testigo de la función dual del fuego escatológico más de un siglo antes de Tertuliano y Clemente Alejandrino. A su vez, N. Pardee, 'The Curse that Saves (*Didache* 16, 5)' (pp. 156-176), analiza la función del tema de la «maldición» en *Did* 16. Aunque reconoce que la referencia a una prueba por fuego queda apoyada por imaginería semejante en Hermas, opina que se trata de la salvación de los fieles por Cristo mismo: el maldito por los judíos, por Dios, o acaso también por cristianos apóstatas. I. H. Henderson, 'Style-Switching in the *Didache*: Fingerprint or Argument?' (pp. 176-209), utiliza la aproximación estilística como una mejora respecto a las tradicionales de fuentes, formas y crítica de la redacción. El estilo no es radicalmente distinto de otros aspectos de la retórica, sobre todo la argumentación, pero forma parte de un todo que es intencionalmente expresivo tanto como persuasivo. El estilo no es algo estático, sino que existe en relación con el proceso comunicativo de producción textual y lectura.

En la segunda sección: «Historia y Trasmisión», J. Reed, 'The Hebrew Epic and the *Didache*' (pp. 213-225), hace apelaciones novedosas al papel del pensamiento y la tradición judía en el encuadre mental del didaquista y de su comunidad. Ésta ha trasladado el pasado de Israel al orden presente para dar significado y justificación a su configuración y a su misma existencia. El carácter «no competitivo» de esta comunidad le lleva a sugerir una fecha más cercana al 150 que al 70. N. Mitchell, 'Baptism in the *Didache*' (pp. 227-225), analiza la tradición bautismal contenida entre los materiales litúrgicos de *Did* 7. Arguye que aquí el bautismo no es un rito de relevancia cristológica sino de significado escatológico. Refleja un grupo judeocristiano que quiere seguir fiel a la Torá. J. W. Riggs, 'The Sacred Food of *Didache* 9-10 and Second-Century Ecclesiologies' (pp. 256-283), investiga el papel de la comunidad de mesa en cuanto función eclesial dentro del cristianismo primitivo. Ve un desarrollo de la Cena del Señor desde la comunidad de mesa con Jesús a una forma de actividad cultural con formas fijas de oración y elementos que eran materialmente la presencia del Jesucristo encarnado. La comida sacra servía para marcar los límites externos e internos de la comunidad. J. A. Draper, 'Social

Ambiguity and the Production of Text: Prophets, Teachers, Bishops, and Deacons and the Development of the Jesus Tradition in the Community of the Didache' (pp. 284-312), aplica el análisis sociológico al surgimiento y desarrollo de los oficios eclesiásticos dentro del texto. Estima que el documento presupone una localización urbana y se inclina por Antioquía, después de la expulsión de Pablo. Una comunidad judeocristiana que admite paganos. Los apóstoles habían dejado de venir cuando Jerusalén dejó de ser el centro de autoridad. Los profetas venían de un área en que circulaba la tradición de Jesús de forma fluida (refugiados de Galilea). Los maestros fueron los compiladores de ese corpus de tradición que conocemos como Q. Los patronos locales (obispos y diáconos) fueron los beneficiarios de ese proceso en cuanto preservadores e intérpretes de la tradición textual. S. J. Patterson, 'Didache 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity' (pp. 313-329), renueva la investigación sobre el papel de los profetas itinerantes y su importancia en el cristianismo primitivo, tal como los conoce el didaquista. Estima que el radicalismo itinerante, casi desaparecido en occidente a comienzos del siglo II, se mantiene dominante en el oriente cristiano durante los siglos II y III. El *Evangelio de Tomás* es un eslabón entre la fase más temprana del movimiento de Jesús y el cristianismo sirio. C. N. Jefford, 'Did Ignatius of Antioch know the Didache?' (pp. 330-351), considera el posible trasfondo común a *Did* e Ignacio de Antioquía y el desarrollo de estas tradiciones comunes. Ignacio sólo hizo uso restringido de las fuentes que facilitaban una valoración positiva del papel del judaísmo dentro de la teología cristiana. De aquí su uso limitado de Mt. Por ello, aunque conoció, por lo menos, materiales que acabaron incorporados a *Did*, hizo escaso uso de ellos porque no correspondían a su gusto teológico. C. Davis, 'The Didache and Early Monasticism in the East and West' (pp. 352-367), pasa revista a la trasmisión de las Dos Vías de *Did* en el pensamiento monástico egipcio. En cuanto a influencia directa parece haber poco impacto directo verificable; pero la atmósfera de *Did* llegó a ser el contorno que dio origen al primitivo monaquismo cristiano con su literatura. Adjunta una traducción inglesa de la versión arábiga de las Dos Vías en la *Vida de Shenute* según É. C. Amélineau. Por último, K. J. Harder y C. N. Jefford (pp. 368-382) han reunido una bibliografía de literatura secundaria antigua y reciente sobre el texto e historia de *Did*.

Sigue el libro con un elenco de las obras citadas (pp. 383-399) y los índices de literatura judía (pp. 401-405), primitiva literatura cristiana (pp. 405-414), literatura griega y romana (pp. 414-415) y autores modernos (pp. 415-420). Concluye con dos planchas fotográficas del manuscrito de la versión copta.

Esta colección de estudios es una buena muestra de la discusión incesante sobre un documento cuya exacta colocación cronológica y geográfica sigue sin aclararse. Las propuestas ofrecidas lo corroboran a la par que nos orientan sobre las perspectivas más desarrolladas por la investigación reciente.

Ramón Trevijano

*[Hermas] Hermas. El Pastor.* Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de J. J. Ayán Calvo. Fuentes Patrísticas, 6 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1995) 310 pp.

Con este volumen, el sexto de la colección, el profesor Ayán Calvo concluye su edición bilingüe de los documentos del cristianismo primitivo no neotestamentario conocidos comúnmente como los Padres Apostólicos. Como esta clasificación es tan heterogénea como convencional, no vamos a echar de menos los fragmentos de Papías.

Ha seguido los mismos criterios de edición que en los textos anteriores publicados en FuP 1, 3 y 4. Ante los nuevos testigos del texto del Pastor ha optado, ya que no por una nueva edición crítica, por integrar en su aparato crítico al texto, junto a las lecturas de otros editores, algunas de las variantes de los nuevos testimonios textuales. Para la presentación del texto sigue la distribución tradicional (denominando «Comparaciones» a las *Similitudines* o Parábolas), pero citando entre corchetes la nueva numeración difundida desde las ediciones de Wittaker, en GCS, y Joly, en SC.

En la introducción nuestro editor recoge los datos sobre Hermas y la discusión reciente, dejando sin precisar a veces su propia opción. Parece inclinarse por la procedencia judía. Describe la estructura y composición de la obra. Estima probable que la Vis V fuese compuesta para enlazar Vis I-IV (que habrían tenido algún tiempo una existencia independiente) con el resto de la obra, aunque sin adherirse a la hipótesis de Ph. Henne sobre una amputación posterior de esa primera parte. Ve más fundada en el texto la unidad redaccional inicial que las teorías sobre una pluralidad de autores o diversas fases redaccionales; si bien explica inconsistencias mediante el recurso de Henne a los cambios de público. Opta por un largo proceso de composición en tres etapas: 1) Vis I-IV; 2) Vis V, Mand, Sim I-VIII; 3) Sim IX-X, por el mismo Hermas. Habría comenzado a escribir la obra a finales del siglo I o comienzos del II para concluir la hacia el 140. Como fuentes señala: 1) la Sagrada Escritura, sin apenas citas explícitas y por recurso a ideas cristianas comunes por influencia de los libros bíblicos; 2) el Judaísmo, por su amplio conocimiento de algunas fuentes judías, especialmente esenias; 3) el Paganismo, con influencias del helenismo y de un antiguo repertorio de apariciones-revelaciones.

En lo que atañe a temas doctrinales, la introducción toca la eclesiología, la penitencia, cristología y pneumatología. Hermas presenta a la Iglesia en sus tres estadios íntimamente trabados: preexistente, en su dimensión histórica y en los tiempos escatológicos. El mensaje fundamental es un instar a la penitencia antes de la próxima Parusía. No es algo excepcional, sino que sale al paso a maestros rigoristas que negaban la posibilidad de la penitencia segunda. No hay pecados irremisibles. Si algunas ocasiones parece negar la posibilidad de penitencia es más bien por motivos pastorales. La penitencia se realiza en la Iglesia e incorpora a la Iglesia. En lo que atañe a la cristología y pneumatología, resulta desconcer-

tante al que se acerca a sus textos con categorías teológicas posteriores. Su concepción del Espíritu Santo conecta más con las concepciones judías sobre el Espíritu de Dios que con la reflexión cristiana sobre la Trinidad. Ayán Calvo explica la doctrina cristológica de Comp. V recurriendo a la polisemia alegórica (Ph. Henne) y distinguiendo tres niveles de interpretación: moral, cristológica y antropológica cristológica. Recuerda, luego, testimonios de los siglos II-IV que lo tuvieron como inspirado, otros que lo descartaron, y quienes lo estimaron sabiéndolo discutido. La parte moral fue la que tuvo influencia algo más duradera. Por último, Ayán Calvo presenta un catálogo de los testigos del texto, que no nos ha llegado completo, pese a muchos fragmentos en papiro.

La bibliografía (pp. 49-55) reseña las ediciones y estudios. La edición y traducción sigue las pautas de presentación de los volúmenes anteriores. La traducción es ágil, pero con el cuidado de mantener los giros bíblicos y el cambio de tiempos verbales tan característicos del estilo de Hermas. Las notas son pertinentes y bien documentadas. Prestan particular atención a los paralelos en la misma obra. Su proporción respecto al texto traducido amengua sensiblemente a partir del Mand. V y faltan del todo en algunas páginas de la Comp. IX. Las echamos particularmente en falta en Mand. XI, donde el editor cita el estudio de Reiling, pero no se sirve de sus aportaciones, ni tiene en cuenta las de otros estudios sobre el profetismo en la Iglesia antigua. Nos parecen muy logradas algunas notas (como la 235) por su equilibrada combinación de explicación suficiente, referencia a estudios recientes y a antiguas fuentes. En cambio, nos resulta algo confusa la explicación de nn. 277-278.

El libro concluye con los índices bíblico, de pasajes de *El Pastor*, onomásticos (autores y obras anónimas antiguas, autores modernos) y un índice temático hecho sobre la versión castellana. En conclusión, reiteramos los elogios y gratitud al autor y a la editorial, que ya expresábamos en nuestra reseña de los volúmenes anteriores. Deseamos vivamente que pueda continuar el gran servicio emprendido proveyéndonos de ediciones bilingües de Apologistas griegos del siglo II.

Ramón Trevijano

H. S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vor-sehung bei Origenes*. SpVigChr 28 (Leiden: E. J. Brill 1994) x + 225 pp.

Los dos temas de la libertad humana y de la providencia divina constituyen el núcleo de la teología sistemática de Orígenes. Son los presupuestos de su comprensión de la Escritura y los que condicionan su perspectiva sobre el proceso de la transformación del hombre a semejanza de Dios. En ambos se sitúa, sobre todo, en contradicción al gnosticismo. Para refutar las representaciones gnósticas, ha recurrido a la filosofía de su

tiempo. Se ha discutido en qué medida y hasta qué punto y buena muestra de ello son las interpretaciones contrapuestas de H. Koch y A. Dihle, por un lado, y H. Crouzel, E. Schockenhoff y Th. Kobusch, por otro. La Escritura y la filosofía griega son la doble fuente de la concepción origeniana del libre albedrío y se ha afirmado tanto su dependencia como su independencia respecto a ambas. Ello agudiza la cuestión sobre la relación de Orígenes con la filosofía griega de su tiempo. Este estudio compara la concepción origeniana de la libertad de decisión con la de los filósofos contemporáneos para descubrir las coincidencias y las diferencias entre las posiciones de Orígenes y las de los filósofos.

El capítulo 1 va dedicado al problema filosófico de la libertad de decisión en la historia de la filosofía griega. Sólo en el tiempo posterior a Aristóteles llegó a ser un tema importante e inesquivable. Pasó a primer plano en la época helenística, cuando la ética fue empujada al centro de los intereses filosóficos. Los estoicos daban por probada la cadena de causas por la mántica y la profecía. Al entender el destino (*heimarmene*) como una cadena ininterrumpida de causas, que abarcaba todos los sucesos del mundo, parecía no quedar ya espacio para la libertad humana. La fuerza configuradora dentro del mundo, el *pneuma*, es explicada por los estoicos como providencia (*pronoia*), designada como *logos* y *physis* y equiparada a la *heimarmene*. Para salvar la libertad humana, Crisipo introduce la distinción entre causas suficientes y causas previas: a estas últimas corresponden las representaciones previas a la actuación humana, pero que no la determinan. El hombre es así quien decide su acción, aunque ésta resulte acorde con el destino. El mismo Crisipo recurre al concepto de lo posible para negar la necesidad de sucesos determinados por el destino y contradecir el fatalismo; pero su argumentación para probar que la actuación determinada por el destino podía ser también libre, seguía siendo problemática. La única posibilidad que les quedaba a los estoicos para hacer compatible la libertad de decisión con la *heimarmene* habría sido fundar la libertad en la ignorancia. Crisipo, que no se contentaba con esa libertad epistemológica, quería posibilitar al hombre la libre aceptación o rechazo de las representaciones, pese al destino. Sus intentos por unir la libertad con el destino fueron rechazados por sus críticos. Epicuro afirmó la posibilidad de desviación del curso de los átomos para restringir la causalidad ilimitada y quebrar la cadena del destino. El escéptico Carneades admitía que no hay suceso sin causa; pero sostenía que para la voluntad humana no hay causa previa fuera de sí misma. Argumentaba que la verdad de una predicción no tenía nada que ver con una vinculación necesaria de los acontecimientos, y que no era posible hacer predicciones verdaderas sobre la mayoría de los acontecimientos futuros salvo las dependientes de causas ancladas en el orden natural. Los filósofos contemporáneos de Orígenes, particularmente Alejandro de Aphrodisias, los platónicos medios de la 'escuela de Gayo' y el retor Máximo de Tiro, desarrollaron, por intereses religiosos, una filosofía dogmática «eclectica» contra los epicureos, que negaban la providencia, y contra los escépticos, que desconfiaban del conocimiento humano. Trataron de asegurar la libertad



de decisión frente al determinismo estoico y de afirmar la providencia contra los epicureos. Eso hacía más difícil su intento de defender la libertad, ya que los estoicos habían equiparado el destino con la providencia. Alejandro de Aphrodisias identifica el destino sólo con la naturaleza de los seres individuales; pero la razón y la casualidad (sobre la base de las causas accidentales) son otras dos causas eficaces no equiparables con la *heimarmene*. Sobre ellas desarrolla una estrategia «epicurea» y «carneádica» para negar la serie de causas concatenadas y confirmar la libertad humana. Sobre la base de la razón como causa independiente y eficaz, no puede negarse la capacidad humana de disposición. Sobre la base de lo casual, lo posible y lo contingente, debe negarse la concatenación de causas. Quien afirma que todo sucede conforme al destino niega lo posible y lo contingente. Función de la razón no son sólo las representaciones, que le vienen de fuera, sino también las consideraciones, que produce de por sí. La razón autónoma le permite al hombre una libre elección de sus propios objetivos. En consecuencia, descarta que los dioses puedan tener presciencia de todos los sucesos, sosteniendo que sólo pueden conocer lo contingente como tal. Opina que la providencia para las cosas terrenas depende de los astros y éstos de Dios. Para los platónicos medios la *heimarmene* es como una ley que contiene determinaciones para los casos generales y sólo atañe a los individuales bajo esas condiciones generales. La *heimarmene* es la primera providencia, subordinada al pensamiento o la voluntad del primer Dios. La segunda providencia es la ejercida por los dioses secundarios, los astros. La tercera es la que atañe a los demonios dentro de la esfera terrena. Con ello descartan la identificación estoica de providencia y destino. La *heimarmene* está subordinada a la providencia y sólo determina las consecuencias de sucesos previos. Para Máximo de Tiro los oráculos de los dioses son como las previsiones de un especialista. Mediante esta equiparación del oráculo divino con el espíritu humano puede afirmar la compatibilidad de la mántica con la libertad. Estos filósofos distinguieron, pues, entre el destino y la providencia para dejar espacio a la libertad de decisión.

En el capítulo 2 nuestro autor traduce, analiza y comenta textos de Orígenes sobre la libertad de decisión. El Alejandrino presupone en todas sus obras la libertad de decisión humana. Dios quedó motivado a la creación de este mundo visible por el voluntario alejamiento del bien por parte de las creaturas racionales. La diversidad de los seres racionales proviene, pues, de su libertad de decisión. El hombre debe decidir siempre si quiere ser un hijo de Dios o un hijo del diablo. Orígenes distingue la libertad de decisión, por la que el hombre se determina a sí mismo, de la libertad conseguida cuando ha quedado librado del pecado por el conocimiento de la verdad; aunque sólo puede alcanzar la plena verdad y la entera libertad tras esta vida. Es la libertad de decisión la que marca la frontera entre Creador y creatura, pues Dios no puede pecar. El hombre debe alcanzar la semejanza de Dios afanándose por la virtud; pero es Dios quien más actúa para nuestra perfección. Orígenes subraya unas veces la libertad y otras la providencia y ha tratado de elaborar una doc-

trina comprensiva de ambas (*Philokalia* c. 21, 23 y 25 y *PeriEuch* 6, 1-5). Su discusión sobre la libertad de decisión llega al resultado de que los sucesos externos no dependen de nosotros, pero podemos decidir por la razón cómo emplear una representación dada. Es una concepción comparable con la del estoico Epicteto. Sobre la compatibilidad de la libertad de decisión y la presciencia divina argumenta que no es la presciencia la que causa lo futuro, sino a la inversa. Lo necesario es que Dios conozca lo que va a ocurrir. La presciencia es cronológicamente anterior, pero lógicamente posterior a los sucesos. Para mantener la libertad, Orígenes traza una distinción entre lo que ha de suceder «en todo caso» y «necesariamente». Dios conoce de antemano por una vinculación contingente de los sucesos, concatenación que no excluye la libertad de decisión. Orígenes afirma que la presciencia no causa lo futuro, sino que es lo futuro lo que determina la presciencia. Tanto las predicciones de la Escritura como las historias de los griegos muestran que lo predicho no debe suceder necesariamente. La solución origeniana del problema de la compatibilidad de libertad de decisión y presciencia se diferencia de la de los filósofos anteriores y posteriores a él. Dios conoce el futuro no a partir de causas necesarias, sino a partir de una vinculación contingente de los sucesos. De un modo semejante a la solución neoplatónica apela a la grandeza y dignidad del espíritu de Dios; aferrado al paradigma aristotélico-estoico, quiere fundar la presciencia en el objeto conocido. Lo preconocido no sucede necesariamente, pero sí en todo caso. Ha tratado de desarrollar una doctrina sintética que abarque libertad y providencia a partir de la Escritura y de expresiones aparentemente contradictorias, como las de 2Tim 2, 21 y Rom 9, 21. Precisamente porque parte de la Escritura, y se sabe vinculado a ella, desarrolla una doctrina que se muestra distinta de la de los filósofos griegos. Sin embargo, pese a querer asegurar la interdependencia de providencia y libertad, no escapa al reconocimiento implícito de una prioridad a la primera.

El capítulo 3 lleva adelante la comparación entre Orígenes y los filósofos. Al contrario de los filósofos griegos de su tiempo, Orígenes no niega la cadena de causas, ni afirma la independencia de la libertad respecto a las causas previas. Lo que le interesa subrayar es la responsabilidad del hombre respecto a sus propias acciones. Orígenes no coincide con la reconversión medioplatónica de la concepción estoica. No afirma que las libres decisiones determinan las consecuencias de esas decisiones acordes con el destino, sino que, como los estoicos, afirma que los sucesos previos son un impulso para decisiones libres, un impulso que no determina las actuaciones. Orígenes sostiene que Dios conocía de antemano las acciones libres de los seres racionales y su ordenación del mundo queda subordinada a la atención que presta a la conducta de cada uno de ellos. Llega al resultado de que el Alejandrino se diferencia de la concepción filosófica sobre la libertad, sobre todo porque no contrapone a la libertad humana una normativa inesquivable de la *pronoia* o de la *heimarmene*, sino el atento cuidado de Dios sobre todos los individuos. Mediante la afirmación de que Dios organiza el orden cósmico según la conducta

conocida de antemano de los seres racionales y se cuida personalmente de ellos, se separa Orígenes de las representaciones griegas de la *pronoia*. Dios ha concebido desde antes de la creación el plan (*oikonomía*) para el retorno de los seres racionales, una vez que conocía de antemano los hechos futuros de los seres racionales.

En el capítulo 4 describe cómo esta concepción origeniana de la providencia de Dios se fundamenta en el concepto teológico cristiano de la *oikonomía*. A diferencia de los filósofos de su tiempo, Orígenes no intenta separar la libertad de decisión de la cadena de causas, ya que la cadena de sucesos en la ordenación divina queda constituida precisamente sobre los hechos libres previamente conocidos y tal cadena no pone en peligro la libertad. Mientras que para los filósofos griegos el mundo es administrado por la providencia mediante medidas reguladas, Orígenes afirma una interacción entre Dios y el hombre en este mundo. La concepción de Orígenes sobre la providencia divina es enteramente diferente de la de los filósofos griegos sobre la *pronoia*, que se remite a la regularidad por la que este mundo se mantiene como un todo ordenado. Dios se cuida del conjunto y su providencia no lo abandona nunca. En cambio, Orígenes refiere la providencia a un plan salvífico de Dios, en el que es asumida la conducta futura de los seres racionales cuidados personalmente. Con el concepto *oikonomía* Orígenes ha incorporado en su teología la concepción de un plan de Dios para la historia. Plan que abarca, como en Ireneo, un desarrollo histórico desde la creación hasta la reunión de los hombres de los diferentes pueblos bajo Cristo. Lo propio de Orígenes es haber «deshistorizado» este plan para la historia, cuyos jalones fundamentales son semejantes a los de Ireneo, y, yendo aún más lejos que Clemente, haberlo «individualizado». Orígenes afirma que Dios se preocupa de cada hombre y ha concebido un plan para mejorar a todos los hombres en particular. Precisamente porque los hombres son libres y Dios los ama, no tiene por quebranto de su dignidad el aplicar una «conducta planeada» como medio apropiado para mejora de los hombres. Siguiendo a los teólogos anteriores, Orígenes afirma una diferencia entre la concepción del plan salvífico por Dios y su realización. Vinculando *oikonomía* y ordenación previa, Orígenes trata de resolver la doble dificultad de que todos los sucesos de este mundo ya estarían determinados desde antes de la creación y, por tanto, los sucesos del mundo no tendrían importancia. Según él los sucesos estarían en efecto preordenados, pero por una interacción entre Dios y hombre. Precisamente lo que sucederá en el tiempo fue previamente conocido y así quedó establecido el modo en que Dios se comportaría en los futuros sucesos y los hechos libres del hombre. Dios se comporta con los hombres en el tiempo como conviene a los hombres en su interacción con Dios.

H. S. Benjamins concluye que, en su confrontación con el tema de la libertad humana y la providencia divina, Orígenes se distingue de los filósofos griegos ante todo por su concepción de la providencia. La providencia de Dios, según Orígenes, no es idéntica con la *pronoia* griega, sino que depende de la representación cristiana de la *oikonomía*. Se ha servido de

argumentos filosóficos griegos y toma concepciones filosóficas, pero de modo independiente y para responder a cuestiones que saca de la Escritura y de la *regula fidei* y que intenta sintetizar y fundamentar con argumentos muchas veces contradictorios de gnósticos y filósofos. De aquí se sigue una doctrina, una filosofía, que quiere ser cristiana y lo es, precisamente porque sus puntos de partida son la Escritura y la *regula fidei*. En su doctrina cristiana ha dado un puesto central a la libertad humana. A diferencia del pensamiento antiguo, en lugar de subordinar la libertad al orden cósmico, ha asegurado la libertad de decisión, sin afirmar la independencia de la libertad respecto a su mundo ambiental.

Este estudio se suma a otros recientes que, con un análisis a la par preciso y amplio de los textos de Orígenes y de su contexto cultural, confirman que lo que predomina en el Alejandrino es su fe cristiana y no su contexto cultural pagano.

Ramón Trevijano

A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*. Fuentes Patrísticas. Estudios, 1 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva / Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1994) VIII + 918 pp.

Con esta valiosa publicación se inicia la colección de Estudios como anejo a la serie de ediciones y traducciones de textos de Fuentes Patrísticas. Se reúne aquí por el cuidado de E. Romero Pose lo que el P. Orbe había englobado como *Temas varios sobre la teología cristiana primitiva*, fruto de largos años de estudios dedicados a descubrir, más allá de lo que dicen los grandes autores de la antigüedad cristiana, lo mucho que presuponen y las premisas que silencian.

Este grueso volumen recoge 36 trabajos: I. 'Dios ¿es «ab aeterno» Padre?' (pp. 3-18). Para Tertuliano Dios comenzó a ser Padre antes de toda creación, cuando engendró al *Sermo*, demiurgo del universo. Para Orígenes comenzó a serlo «ab Aeterno», del universo intelectivo proyectado en el Logos/Sophia. Para Ireneo el Hijo estaba siempre con el Padre. El Espíritu Santo asistía al Padre antes de toda creación. Enseñaba la coexistencia del Logos con Dios, o del Hijo con el Padre, antes de toda creación y por lo mismo siempre, en los tiempos todos de la creación material. En la ideología de Hipólito cabe distinguir: 1. La coeternidad dinámica de Logos/Sofía/Dynamis/Boulê con Dios, al modo de la coeternidad tertuliana de la *Ratio* o *Sermo* con Dios; 2. La coexistencia personal del Logos con Dios (Padre). Esta segunda sobrevino a raíz de una decisión libre de Dios previa a la creación. También Novaciano enseña dos etapas: 1. El nacimiento del Hijo en el seno del Padre; 2. El nacimiento del Hijo *extra Patrem*, o procesión *ex Patre*. Para los valentinianos, Dios «ab aeterno» era sólo Dios; no era Padre ni concebía un Logos de que fuera Padre.

Hacen del Intelecto, el Unigénito concebido en el seno de Dios y el Padre y principio de todas las cosas. En cuanto a Marción, el Dios Bueno es eterno; no así el Dios Justo. II. «De re trinitaria» (pp. 19-39). La respuesta común a los valentinianos y eclesiásticos es que el Verbo de Dios primero es persona que Dios. Tanto entre los discípulos de Valentín como en Tertuliano y aún Orígenes, a título de mediador creativo, el Verbo no tiene por qué ser Dios; pero, a título de mediador salvífico, tiene que serlo. III. 'Orígenes: «Splendor lucis»' (pp. 41-52). La idea que descubre ante todo Orígenes es la eternidad de Padre e Hijo. Donde está la luz eterna —el Padre—, está su resplandor —el Hijo—. IV. 'En torno a Praxeas' (pp. 53-70). Gracias a Tertuliano conocemos unos cuantos de los testimonios bíblicos invocados por los monarquianos: Gen 1, 1; Is 44, 24, Ps 44(45), 2; Is 45, 5, Jn 10, 30; 14, 9.11; Lc 1, 35; 1Cor 15, 3. V. 'En torno a Noeto' (pp. 71-95). La tesis de Noeto, más que en torno al Logos, gira en torno a Cristo. Hay sólo un Dios, el Dios Padre. Cristo es Dios. Luego Cristo es el Dios Padre. VI. 'Sobre el Reino del Hijo' (pp. 97-104). Para Tertuliano, el Hijo, que tiene en común con el Padre (y el Espíritu), durante la dispensación histórica, la «monarquía» sobre el mundo, se la devuelve al Padre, porque terminó su mediación demiúrgica y salvífica; y se somete a sí mismo, en régimen eterno, a Dios Padre, esto es al ejercicio soberano del Pneuma paterno. Novaciano difiere muy poco de Tertuliano. Lo que éste enseña mediante el «unicum imperium», lo enseña aquél con la «vis, auctoritas divinitatis», emitida del Padre al Hijo y restituida del Hijo al Padre. VII. 'En torno a la procesión del Espíritu' (pp. 105-122). Hay puntos muy claros en la doctrina de Tertuliano sobre el Espíritu personal (existencia, número, presencia y eficacia). Entre lo que queda bastante oscuro: a) el momento de la aparición del Espíritu personal; b) el modo de su aparición, su origen. Dios Padre actúa, como principio remoto y también como agente principal, en la procesión del Espíritu «ex Filio». El Verbo, en posesión de Espíritu propio, derivado del Pneuma paterno, es capaz de emanar —del propio Espíritu— otro, tercero, y otorgarle «ipso facto» subsistencia. El Hijo tuvo que exhalar de su propio pneuma al Espíritu Santo antes de que ambos actuaran en la demiurgia del universo. VIII. 'Cristo y la sombra' (pp. 123-129). IX. 'Hacia la creación primera: Ireneo y eclesiásticos' (pp. 131-144). Para Ireneo, la creación primera, o materia amorfa, no es fruto de pasión ni origen necesario de ella. Estaba llamada en el hombre, desde su creación, a las alturas de la substancia de Dios. El mérito de la creación *ex nihilo* habría que reservarlo a Dios, en cuanto Dios; en signo anterior al Dios Padre. En Justino se advierten con claridad dos creaciones: El substrato inicial sería obra de Dios Padre. La demiurgia o fabricación del substrato o materia informe correspondería al Logos de Dios. Justino se adelantaría en esto a Ireneo y Tertuliano. Teófilo Antioqueno remueve ideas análogas. Tertuliano sugiere con suficiencia las dos creaciones (la de la materia amorfa y la de la demiurgia iniciada con el firmamento y terminada con la plasis del cuerpo humano a imagen y semejanza de Dios y sitúa el nacimiento del Logos entre las dos creaciones, para servir y asistir a Dios como diácono. X. 'Creación de la materia: origen y modo' (pp. 145-

166). Según Ireneo, la substancia o substrato (informe) les viene a las creaturas de Dios Padre; la forma primera del Verbo; el ornato a consumación de la Sabiduría o Espíritu Santo. Ve una estrecha analogía entre el misterio de la inenarrable generación del Logos y el origen de la «*substantia materiae*». Lo indiscutible para herejes y eclesiásticos era que el Logos en lo divino y la «*substantia materiae*» en lo cósmico proceden 'en última instancia' de Dios. XI. 'Apuntes de eclesiología' (pp. 167-185). Entre los valentinianos el personaje femenino de Sofía Ahamot no es otro que la persona del Espíritu Santo. Este Espíritu Santo actúa en lo demiúrgico ciegamente a impulsos del Logos al mover a Yahveh y Arcontes a la demiurgia del mundo sensible. La persona del Espíritu Santo, aunque inferior en lo demiúrgico al Logos Salvador, es superior a Yahveh. Su eficacia más noble le corresponde a Sofía, una vez dotada de gnosis y consciente de su propia dignidad y destino. Desde ese momento es constituida Madre y manantial de la Iglesia espiritual humana, a vista de la Iglesia espiritual angélica.

No podemos seguir reseñando, ni siquiera muy selectivamente, algunas de las ideas significativas de unos análisis que avanzan por saltos bruscos de autores y temas y sólo excepcionalmente quedan aclarados por síntesis conclusivas. Con un par de excepciones, nos limitamos a reseñar los títulos siguientes: XII. 'En torno al diablo' (pp. 187-235). XIII. 'El infierno' (pp. 237-252). XIV. 'De la separación a la unidad' (pp. 253-270). XV. 'Apuntes sobre el pecado original gnóstico' (pp. 271-285). XVI. 'El Decálogo y la ley de servidumbre' (pp. 287-322). XVII. 'Temas complementarios sobre la Ley' (pp. 323-338). XVIII. 'Análisis de Ireneo (*Adv. haer.* III, 18, 7, 179-209)' (pp. 340-354). XIX. 'San Ireneo y la visión profética' (pp. 355-391). XX. 'Actos prefigurativos (Apuntes)' (pp. 393-440). XXI. 'El bautismo de Jesús entre los Ofitas y los Valentinianos' (pp. 441-490). Los discípulos de Valentín conocen dos bautismos: el bautismo de perfección y el de agua. Conocen también dos especies de Pneuma: el profético del A.T. y sensible en el N.T. entre los psíquicos y el Pneuma santificante (Espíritu masculino del Salvador), común al Padre y al Hijo, peculiar al N.T., destinado a solos gnósticos. Ambos debieron unirse en Jesús. XXII. 'Apuntes sobre el bautismo de Jesús' (pp. 491-505). XXIII. 'De nuevo sobre el bautismo de Jesús' (pp. 507-545). XXIV. 'Pan y manjar en san Ireneo' (pp. 547-569). XXV. 'Aratron (*Is* 2, 3s = *Miq* 4, 2s)' (pp. 571-579). XXVI. 'Al margen de los tres días' (pp. 581-598). XXVII. 'Al margen de la Pasión «*Sanguinis Effusio*»' (pp. 599-625). XXVIII. '¿Nuevo Espíritu? A propósito de Novaciano, *De trinitate* 29, § 164' (pp. 627-635). XXIX. 'Marcionita: En torno al Demiurgo' (p. 637-664). XXX. 'Marcionita: Ley de Moisés' (pp. 665-672). XXXI. 'Marcionita: Primera parusía de Cristo' (pp. 673-694). XXXII. 'Crucifixión y muerte del Cristo bueno' (pp. 695-717). XXXIII. 'Marcionita: Elementos de escatología' (pp. 719-727). XXXIV. 'Hacia la pneumatología de Marción' (pp. 729-770). Jamás refiere directamente el Pneuma a la esencia del Dios bueno. Es difícil situar el Espíritu entre los componentes del Salvador Cristo. La inmanencia del Pneuma participable en Cristo debe ser análoga a la del Espíritu en los fieles, como crisma dinámico inherente a la psique.

XXXV. 'Breves apuntes en torno al texto marcionita «Ad Romanos»' (pp. 771-810). XXXVI (continuación del anterior) (pp. 811-846).

Concluye el libro con instrumentos tan indispensables como los índices: bíblico (pp. 849-861), ireneano (pp. 863-870), de obras anónimas (p. 871), onomástico (autores antiguos) (pp. 873-876), onomástico (autores modernos) (pp. 877-879), de términos latinos (pp. 881-910) y de términos griegos (pp. 911-914). Se cierra con el índice general (pp. 915-918). Notamos un pequeño descuido: el índice de obras anónimas recoge las del Evangelio de Tomás, cuando debían señalarse dos distintos. Cuatro de las referencias son del EvTom copto y una del de la Infancia.

Es de esperar que cualquier estudioso que consulte esta obra quede admirado de la capacidad de análisis y erudición del P. Orbe. El que esto escribe quiere también expresar su gratitud a la laboriosa dedicación de E. Romero Pose, que nos ha proporcionado la recopilación.

Ramón Trevijano

## 2) HISTORIA

J. L. Illanes - J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*. «Sapientia fidei». Serie de Manuales de Teología, 9 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1995) xxv + 404 pp.

La prometedora Colección «Sapientia fidei», que dirige el prof. salmantino J. L. Ruiz de la Peña, acaba de lanzar un nuevo Manual, del que son autores dos bien conocidos profesores de la Universidad de Navarra. La presente *Historia de la Teología* está dividida en dos grandes períodos: el primero, o «período escolástico», a cargo del prof. Saranyana, va desde el final de la época patrística, con la muerte de san Juan Damasceno († 749) hasta mediados del siglo xvii; el segundo período, o «moderno y contemporáneo», por cuenta del prof. Illanes, se extiende, más o menos, desde esta última fecha hasta la promulgación de la encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993), inclusive. La reciente publicación del Manual de *Patrología* por el prof. R. Trevijano en la misma Colección explica suficientemente el que la presente *Historia* haya tenido que dejar de lado el período de la teología patrística; pero, a la verdad, los dos períodos que comprende le bastan y sobran para llenar sus 400 páginas de apretada letra. A los nueve siglos y medio del primer período o de la primera parte van dedicados seis capítulos condensados en 179 páginas; en cambio, a los tres siglos y medio del segundo período o de la segunda parte van consagrados cinco capítulos a lo largo de 221 páginas. Así, pues, al menos por el