

1) PATROLOGÍA

H. Tremblay, *Job 19, 25-27 dans la Septante et chez les Pères Grecs. Unanimité d'une tradition*. Études Bibliques, 47 (Paris: Gabalda 2002) 571 pp.

El capítulo 1 sostiene la autonomía de la Biblia de los LXX. Ha sido la Biblia del judaísmo alejandrino, luego el AT de la Iglesia antigua. Además el texto hebreo que utilizaron es más antiguo que el masorético y puede ser diferente. Desde el comienzo se constataron las diferencias entre lo que dice el texto hebreo y lo que dice el griego y se hicieron presentes dos actitudes: defender el texto griego (Aristeas, Filón, Padres griegos) o corregirlo sobre el hebreo «original» (recensores judíos y Jerónimo). Dos actitudes presentes en nuestros días. Por un lado, la exégesis histórico-crítica que aborda los LXX como traducción de un original hebreo, está en línea con los primeros censores judíos, que quisieron alinear el griego sobre el hebreo (Aquila, Símaco, Teodoción). Por otro, los defensores de la pluralidad textual están de acuerdo con los judíos de Alejandría, para los que hay varios textos de la Biblia. El objetivo de los traductores fue siempre explicar el texto. Tremblay compara por eso la empresa de traducción de los LXX con la obra del editor deuteronomista o la del cronista o aun con la del evangelio cuadriforme. Lo propio de los LXX es contener los elementos de toda traducción, más los de adaptación e interpretación. La óptica de este estudio es considerar los LXX como un estado literario autónomo y distinto del texto masorético.

El capítulo 2 enfoca el libro de Job de los LXX. Es innegable que el Jb según el griego es diferente del Jb según el hebreo. Una serie de transformaciones hacen de un drama teológico una saga personal y moralizante. Ante la insistencia sobre la libertad del traductor (G. Gerleman) o su fidelidad (H. Orlinsky) hay que preguntarse si la fidelidad del traductor griego en la Alejandría del siglo II a.C. no está precisamente en la libertad que se toma para traducir algunos versículos. Lo importante no es tanto estudiar cómo el texto hebreo ha sido traducido sino cómo ha sido comprendido y propuesto a los lectores griegos.

El capítulo 3 se detiene en la crítica textual de Jb 19, 5-27. Se reconoce fácilmente que el texto propuesto por las ediciones de Jb en los LXX queda muy próximo de la traducción griega original. Subsiste el problema del segundo verbo de Jb 19, 26a (la lección original no es fácil de identificar y están justificadas las dudas de los especialistas); pero la lección escogida (la de A. Rahlfs) no tiene influencia importante sobre el sentido del pasaje. El otro problema se encuentra en 19, 26b, donde la lección escogida es la atestiguada entre otros por el Alexandrinus.

El capítulo 4 expone el sentido de Jb 19, 25-27 en griego. El traductor ha sabido traducir las *cruces interpretum* de un modo lleno de sentido, aunque a veces poco hábil lingüísticamente. El traductor de Jb ha hecho como los traductores de textos religiosos en la Antigüedad, que trataban de iluminar el mensaje original según su modo de comprenderlo; y éste venía sin duda de la lectura de la comunidad de Alejandría. Los términos empleados no son los suyos habituales, como si quisiera dar un carácter peculiar a la declaración solemne de Jb 19, 25-27. La resurrección corporal en Jb 19, 25-27, que encuentra su fundamento en la eternidad de Dios, recuerda la argumentación de Pablo en 1Cor 15, para quien la resurrección de Jesús es la prenda de la resurrección del creyente, sin que ni uno ni otro de esos principios sea nunca demostrado.

El capítulo 5 presenta la prehistoria y los presupuestos de la interpretación de Jb 19, 25-27 en la tradición griega. El *Testamento de Job*, que surge en el siglo I de nuestra era, por el tiempo de la literatura testimonial, no es sin duda el creador de la leyenda de Job en las comunidades judía y cristiana de lengua griega, sino el signo de su vitalidad o su cristalización histórica. Convergen en la misma dirección Sir 49, 9 hebreo, Tb 2, 12-18 en la Vulgata, el *Apocalipsis de Pablo* (de fines del siglo II) y «la historia de Job transmitida oralmente para todo el mundo» de que habla Teodoro de Mopsuestia. Entre los LXX de Jb, el *TestJb* y la literatura testimonial, cuyas citas de Jb no constituyen sino una parte mínima, hay una línea interpretativa continua en lo que atañe a Jb 19, 25-27. Traducidos primero en griego en el sentido escatológico, los versículos reaparecieron de modo velado un siglo más tarde para ser recogidos y asumidos finalmente por la tradición cristiana naciente en cualquier colección de *testimonia*.

Capítulo 6: Historia de la recepción de Jb 19, 25-27 en los Padres griegos. En un artículo publicado en 1916 sobre la exégesis de Jb 19, 25-27, A. Hudal distinguía en los Padres dos grandes grupos: los que influidos por Jb 42, 17a interpretan los versículos en un sentido escatológico, y los que, por motivos exegéticos, los interpretan de un retorno a la salud de Job. Pero no se encuentran representantes del segundo grupo; a lo más Crisóstomo plantea interrogantes sobre el sentido escatológico. Todos los Padres que se expresan sobre el pasaje, lo interpretan como una profecía de la resurrección, sea en sentido literal sea como una relectura de la curación de Job como signo de esa resurrección. Desde el punto de vista cronológico, la interpretación escatológica comienza con la traducción de Jb al griego, en el siglo II a.C., continúa en el siglo I d.C. con *TestJb*, y vie-

nen después los *testimonia* sobre la resurrección: Clemente Romano (a. 98), Orígenes (244-249), Juliano el Arriano (365), Cirilo de Jerusalén (h. 350), Dídimo el Ciego y el *Anonimus in Job* (fines del siglo IV), Epifanio, Juan Crisóstomo, Policronios de Apamea (430), Hesiquio de Jerusalén (451), hasta Olimpiodoro (comienzos del siglo VI). Las únicas lagunas notables por falta de testigos se sitúan entre Clemente Romano y Orígenes y luego entre Orígenes y Juliano el Arriano. La primera se explica por la gran rareza de citas de Jb en los dos primeros siglos cristianos. Desde un punto de vista geográfico, la extensión es también impresionante: Roma, Egipto, Palestina, Antioquía, Chipre y Constantinopla. No menos llamativa es la extensión «exegética», pues están representadas las dos grandes escuelas de exégesis griega antigua. Los representantes de la escuela antioquena, más atentos al sentido literal, mencionan que el pasaje puede interpretarse en primer lugar de la vuelta a la salud de Job, pero que profetiza también la resurrección. Los alegorizantes de la escuela de Alejandría ven el sentido escatológico como el único de Jb 19, 25-27. Un exégeta de una y otra escuela, como Hesiquio, llega a las mismas conclusiones. Quedan los que no se vinculan a ninguna escuela y proponen la misma interpretación: Clemente Romano, Epifanio y los arrianos (Juliano y el *Anonimus*). Hay más de lo preciso para hablar de unanimidad de testimonios. No es extraño que los dos comentarios sobre Jb que adquirieron un valor normativo en las cadenas exegéticas (Crisóstomo y Olimpiodoro) sean representantes de cada una de las escuelas y coincidan en la interpretación escatológica de Jb 19, 25-26: el primero como relectura del sentido literal y el otro como primer sentido.

El capítulo 7 se pregunta por los Padres griegos que habrían debido ser citados en Jb 19, 25-27. No lo hacen algunos autores cristianos que tuvieron buena ocasión de hacerlo. Sin embargo, hay que distinguir entre ellos. No se puede sacar nada de un *De Resurrectione* incompleto y fragmentario como el de Justino. En cambio, tendríamos un prejuicio favorable sobre Gregorio de Nisa, puesto que asocia explícitamente a Job con la doctrina de la resurrección con ayuda de un argumento que viene de Orígenes. El único silencio que puede remitir a dudas sobre el sentido escatológico de Jb 19, 25-27 es el de Juan Damasceno. La elección de citas sobre la resurrección en las obras patrísticas es poco sistemática y no pretende ser completa o exhaustiva. En ninguno de los tratados sobre la resurrección (de los que ninguno cita Jb 19, 25-27) hay un pasaje veterotestamentario citado por todos. Disponían de una serie de versículos del AT para probar la doctrina de la resurrección y unas veces recurrían a unos y otras a otros, un tanto al azar. Jb 19, 25-27 debió de ser un pasaje entre otros. Unos Padres lo han citado, otros no; pero ninguno desmiente esta interpretación.

El capítulo 8 presenta un análisis de la traducción de Jb 19, 25-27. Aplicando a este texto los criterios propuestos por los especialistas para valorar la literalidad de una traducción, se cae en la cuenta de que la de los LXX es una traducción y no tan «libre» como se podría pensar a partir del juicio general sobre Jb en griego. La diferencia principal entre el grie-

go y el hebreo no se mide por términos de más o de menos sino en el sentido de un «cambio de perspectiva». En un primer paso H. Tremblay parte del principio de que el texto hebreo del traductor era el mismo que tenemos en el texto masorético actual. El traductor griego de Jb conocía muy bien el texto hebreo; pero los términos escogidos para la traducción de Jb 19, 25-26 no son sus equivalentes habituales. La correspondencia con los términos hebreos es de 19 palabras sobre 26, un 73 %. En un segundo paso procede a la inversa, partiendo del texto griego para preguntarse si es posible que traduzca un texto hebreo diferente e identificable. Otro modo de aproximarse a la *Vorlage* de Jb 19, 25-27 LXX es mirar la traducción de otras recensiones griegas conocidas por su mayor literalidad: las de Aquila, Símaco y Teodoción, cuyo texto sólo conocemos por lo que queda de las *Hexapla* de Orígenes y otras fuentes secundarias muy parciales. El único texto griego de Jb 19, 25-27 que nos ha llegado de estas recensiones es el de Teodoción, por el fragmento de una cadena exegetica, y es un calco del texto masorético; lo que nos permite remontar éste al siglo II de nuestra era o aun al comienzo del siglo I. De donde se puede concluir que el texto hebreo del traductor griego era poco diferente del masorético. Otra aproximación indirecta a la *Vorlage* la ofrecen los manuscritos de Qumrán. Aunque en *11QtargJob* falta 19, 20-28, este targum, que se data en el siglo II a.C. (el tiempo de la traducción griega de Jb), refleja el texto masorético actual, tanto en el orden de los capítulos como en el texto. Nada permite pues suponer un texto hebreo diferente del masorético actual. El texto hebreo que tenía delante el traductor de Jb hacia el 150 a.C. difería muy poco del texto masorético actual. Cuando el texto era difícil, dividía las palabras o bien las traducía individualmente supliendo los vínculos sintácticos que no percibía en el hebreo. En Jb 19, 25-27 hay que notar lo que el traductor añade y lo que evita. Añade la resurrección (que estaba en la potencialidad del texto) y evita la visión de Dios. Sobre el tema de la vida de Dios en Jb 19, 25 el traductor no hace una corrección teológica sino un ahondamiento. Concluye que el traductor de Job ha traducido con competencia y respeto. El texto hebreo que tenía delante era substancialmente el mismo que el masorético actual. En la traducción ha puesto como suyo la explicitación del sentido escatológico que él o su comunidad veían en Jb 19,25-27 y en todo el libro de Jb. En la traducción están todos los términos; pero no en el mismo lugar ni con la misma función. Como ha notado J. Cook sobre Jb 28, el traductor griego de Jb 19, 25-27 ha interpretado su *Vorlage* y lo ha orientado en un sentido más teológico.

El autor reconoce que, pese a todos los recursos empleados en una paciente y larga investigación, el resultado puede ser un tanto decepcionante, pues no le ha sido posible llegar a una certeza absoluta y algunas de sus conclusiones son discutibles. Entre las diversas explicaciones que se han ofrecido sobre la relación entre los textos hebreo y griego, hay que optar básicamente entre dos posibilidades: o bien la *Vorlage* era idéntica al hebreo actual y las diferencias corresponden al traductor o bien hay que recurrir a la teoría de los textos locales. La primera posibilidad es la más

verosímil. Nos permitimos observar que el libro no habría sido tan voluminoso si los editores hubieran optado por un tipo de letra algo menor, aunque probablemente ésta la agradecerán no pocos lectores. Otra reserva la referimos al estilo del autor que, sobre todo en los primeros capítulos, resulta a veces algo repetitivo, difuso y marcando demasiado los pasos metodológicos dados o por dar. Algo que podemos comparar al mantenimiento del andamiaje en un edificio ya concluido. Sin embargo, lo importante es que apreciamos esta obra como una aportación valiosa tanto a los estudios sobre los LXX como a la historia de la exégesis patristica. La exégesis histórico-crítica del texto original hebreo es muy válida mientras no se le dé un reconocimiento exclusivo. Un texto importa no sólo por lo que puede decir en sí sino también por lo que ha dicho a los lectores de generaciones sucesivas. Principio fundamental de la hermenéutica del cristianismo primitivo es que la Biblia prepara y anuncia a Cristo. Cauce del progreso de la revelación y de la toma de conciencia de su alcance lo ha sido no sólo la sucesión de los libros bíblicos, sino también las lecturas sucesivas dentro del mismo canon veterotestamentario y en sus traducciones, griega y arameas, en las subsiguientes ampliaciones y comentarios midrásicos; en todo lo que ha influido en las explicitaciones del NT. Tras el canon, la historia de la exégesis ha de verse en simbiosis con la evolución dogmática. El autor contribuye con análisis rigurosos a confirmar perspectivas ya conocidas; pero que en ocasiones habían podido quedar en el ámbito de las intuiciones insuficientemente probadas.

Ramón Trevijano

S. C. Mimouni (dir.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem. 6-10 juillet 1998*. Lectio Divina, Hors Série (Paris: Les Éditions du Cerf 2001) 464 pp.

El Congreso cuyas Actas recoge el presente libro tuvo lugar en la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén y fue organizado por Simon Claude Mimouni, F. Stanley Jones y Claude Geffré. En él se propusieron, analizaron y debatieron, a la luz de los estudios recientes y en un marco interdisciplinar, las diferentes manifestaciones históricas del antiguo judeocristianismo. El libro se abre con el discurso de apertura de S. C. Mimouni, en el que explica la definición de judeocristianismo que él ha propuesto en diferentes escritos (así, por ejemplo, en *New Testament Studies* 38, 1998, pp. 161-186) y cómo no se debe hablar de un cristianismo uniforme y unívoco hasta mediados del siglo II. Ilustra su tesis con una presentación de corrientes diversas que cohabitaban en los primeros tiempos del cristianismo. Concluye con algunas propuestas metodológicas que creen han de ser tenidas en cuenta en foros de discusión posteriores. F. S. Jones, en la Introducción, trata igualmente de justificar la conveniencia de que haya líneas investigadoras que estudien el fenómeno

judeocristiano desde variadas y enriquecedoras perspectivas históricas y literarias. C. Geffré, también en la Introducción, expresa su deseo de que, aun en el caso de que no se llegue a una definición precisa de lo que realmente es el judeocristianismo, es importante que se llegue a un consenso en aquello en lo que el acuerdo de una mayoría sea posible.

Los conferenciantes y los temas abordados en el Coloquio son los siguientes. François Blanchetière (Université Marc Bloch - Strasbourg II), «La contribution du Doyen Marcel Simon à l'étude du judéo-christianisme» (pp. 9-30); Marcel Simon, discípulo de Charles Guignebert y de Hans Lietzmann, autor de *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Paris 1948¹, 1964²), y de numerosos artículos agrupados en *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* (Paris 1962) y en *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia, I-II* (Tübingen 1981), organizó, en el Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg, el congreso «Aspects du judéo-christianisme», en el que se dieron cita los mejores especialistas del tema. De este modo, M. Simon se ha convertido en un punto de referencia importante en la historia de la cuestión.

Pierre Geoltrain (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris), «Le Roman pseudo-clémentin depuis les recherches d'Oscar Cullmann» (pp. 31-38): La obra de O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme* (Paris 1930) ha abierto un campo específico en la investigación de los orígenes del cristianismo, ya que, al tratar de establecer un texto base (*Grundschrift*) de *Homiliae* y *Recognitiones* pseudoclementinas, e intentar comparar esta manifestación de judeocristianismo con el gnosticismo judío y el cristianismo antiguo, otros autores han seguido dicha vía de estudio. Es el caso, por ejemplo, de J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av.J.C. - 300 ap.J.C)* (Gembloux 1935); B. Rehm, «Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften», en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1938) 77-184; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen 1949); G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen* (Berlin 1981²); J. Rius-Camps, «Las Clementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación», en *Revista Catalana de Teología* 1 (1976) 79-158; F. S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitiones, I*, 27-71 (Atlanta 1995).

Émile Puech (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris), «La crucifixión comme peine capitale dans le judaïsme ancien» (pp. 41-66): Se suele decir que la crucifixión era pena capital romana y no judía, y que cuando a los judíos les era permitido hacer uso del *ius gladii* éstos lapidaban a los malhechores antes de colgarlos del madero. Existen, así, testimonios de crucifixiones llevadas a cabo por los judíos, si bien este modo de ejecución era, sobre todo en tiempos de crisis, un procedimiento eminentemente romano. El autor se pregunta si, según las diferentes traduc-

ciones e interpretaciones de Dt 21, 22-23, tanto en *Septuaginta* como en los manuscritos del Mar Muerto, se puede seguir manteniendo dicha posición, y propone que se revisen los textos del proceso de Jesús desde una nueva perspectiva.

Justin Taylor (École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem), «The Plêthos of Jesus' Disciples» (pp. 67-74): En el Nuevo Testamento, el término griego *plêthos* puede referirse tanto a una muchedumbre indeterminada como a un grupo bien definido. Esta segunda acepción es la que tiene la expresión cuando se aplica a los discípulos de Jesús durante el ministerio público de éste, y sobre todo después de la resurrección. Los discípulos aparecen, pues, constituidos en una agrupación que es capaz de actuar y de tomar decisiones importantes. Este término, junto con *polloi*, aparece en diferentes textos de la antigüedad cristiana. El autor establece una comparación con el uso de *rôb* y *rabbîm* en los escritos de Qumrán.

Étienne Nodet (École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem), «James, the Brother of Jesus, was never a Christian» (pp. 75-85): El término *cristiano*, acuñado por las autoridades romanas para designar a judíos mesiánicos rebeldes, fue aplicado enseguida a los discípulos de Pablo. En Jerusalén, Santiago el Justo, que no podía reconocer en Jesús al Mesías que él y su familia esperaban, fue un personaje relevante, engrandecido por haber padecido el martirio bajo el Sumo Sacerdote saduceo Anan. El autor considera que hay motivos para identificarlo con el Maestro de Justicia perseguido por el Sacerdote Impío. Las sorprendentes opiniones de E. Nodet se basan, además de en los datos neotestamentarios, en un análisis de documentos políticos romanos, obras de Flavio, manuscritos de Qumrán, noticias de Hegesipo y la obra de Robert Eisenman, *James the Brother of Jesús. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (New York 1996).

Marie-Émile Boismard (École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem), «L'Évangile de Jean et les Samaritains» (pp. 87-96): Desde hace tiempo, numerosos autores aceptan que el Evangelio de Juan fue escrito por samaritanos. A favor de esta tesis se aduce una interpretación nueva de Jn 1, 19-2,5. Los samaritanos honraban a dos grandes personajes: el profeta Moisés y el rey José. En Jn 1, 45 Jesús es aclamado como el nuevo Moisés anunciado por Dt 18, 15.18, y como el «hijo de José», que tendría el mismo significado que la expresión judía «hijo de David». Y, así, era José a quienes los samaritanos aguardaban. Ésta sería la representación más antigua existente de Jesús en el cuarto evangelio.

Simon C. Mimouni (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris), «Paul de Tarse. Éléments pour une réévaluation historique et doctrinale» (pp. 97-125): Pablo ha sido un judío de su tiempo y no el fundador o inventor del cristianismo. Para comprenderlo en sus justos términos hay que ubicarlo en la situación anterior a la destrucción del Templo del año 70. Conviene, por tanto, tener esto en cuenta y establecer una clara distinción entre las preocupaciones e inquietudes reales, de orden doctrinal o cultural, que embargaban realmente al apóstol

en el tiempo en que vivió y las representaciones paulinas posteriores, de finales del siglo I y comienzos del II.

William L. Patersen (Pennsylvania State University), «Constructing the Matrix of Judaic Christianity from Texts» (pp. 126-144): Aunque se haya dicho que faltan soportes documentales para reconstruir la teología del primer judeocristianismo y la relación de ésta con sus creencias, prácticas, contexto social, ..., en esta comunicación el autor intenta demostrar que esta opinión es equivocada. El error proviene probablemente de que el estudio de tales cuestiones es árido y difícil. Sin embargo, existen en el Nuevo Testamento y en las fuentes patrísticas multitud de textos que pueden ser sumamente útiles para llevar a cabo la tarea de conocer mejor el judeocristianismo en sus orígenes. El autor invita a reconocerlos, leerlos inteligentemente y usarlos responsablemente.

Clayton N. Jefford (School of Theology, Saint Meinrad, Indiana), «Reflections on the Role of Jewish Christianity in Second-Century Antioch» (pp. 147-167): Es difícil saber cómo era la Antioquía cristiana del siglo II. Las referencias documentales que existen atestiguan que judaísmo, misticismo y docetismo, son los tres rasgos que la distinguían. Algunas obras apócrifas informan de cómo eran las relaciones entre estos grupos, cómo eran considerados por los obispos antioquenos y cómo las mujeres desempeñaban funciones importantes en la comunidad hasta el tiempo de Juan Crisóstomo.

Serge Bardet (Université d'Evry II), «Une approche épistémologique et christologique des problèmes posés par le *Testimonium Flavianum* (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XVIII, 63-64)» (pp. 168-200): Puesto que, a juicio de S. Bardet, no es probable que el *Testimonium Flavianum de Iesu* sea una interpolación cristiana llevada a cabo en los siglos II-III, conviene aclarar la cuestión de si se puede llegar a saber cuáles eran las convicciones religiosas de Flavio Josefo y cuál la cristología de su tiempo. Cf. *Salmanticensis* 50 (2003) 142-146.

F. Stanley Jones (California State University, Long Beach), «Hegesippus as a Source for the History of Jewish Christianity» (pp. 201-212): Los fragmentos que se conservan de *Hypomnemata* ponen de manifiesto que Hegesipo utilizó algunas informaciones suministradas por un obispo palestino, de procedencia pagana, quien, a su vez, las habría recibido de judeocristianos. Éstos habrían transmitido, bajo supervisión eclesiástica, ciertas noticias relativas a la familia de Jesús. Los datos proporcionados por Hegesipo pueden ser iluminados por lo que refieren Julio Africano y otros documentos antiguos a propósito del judeocristianismo de finales del siglo II.

Claudio Gianotto (Università di Torino), «Alcune riflessioni a proposito di *Recognitiones* I, 27-71: la storia della salvezza» (pp. 213-230): Tras presentar los rasgos de la historia de la salvación según *Recognitiones* I, 27-71, el autor propone algunas hipótesis acerca del grupo al que cabe atribuir este documento: una comunidad judeocristiana, fiel a la ley mosaica, comprometida en la misión con los paganos, que, sin embargo, no impone la circuncisión ni otras normas judías. Por la interpretación que hace de la fun-

ción de Jesús, se aprecia que es una modalidad alternativa de cristianismo, opuesta al de Pablo y la de sus comunidades; Jesús salva por su enseñanza (no, en primer lugar, por su muerte y resurrección), por su misión profética, que consiste en la abolición total y definitiva de los sacrificios y por la restauración (no la derogación) de la ley de Moisés en su pureza original.

Bernard Pouderon (Université de Tours), «Aux origines du Roman clémentin. Prototype païen, refonte judéo-hellénistique, remaniement chrétien» (pp. 232-256): El relato clementino que tenemos procede de una obra anterior judeohelenista, que, a su vez, se ha inspirado en una historia pagana. En esta comunicación se muestran los diferentes niveles redaccionales y el papel que han jugado en ello los personajes principales.

Gilles Dorival (Université de Provence), «Le regard d'Origène sur les judéo-chrétiens» (pp. 257-288): Cabe preguntarse si las obras de Orígenes pueden servir de ayuda para ampliar los conocimientos actuales sobre el judeocristianismo. Han sido muy apreciados los pasajes en los que el alejandrino menciona a los ebionitas y a los elkasaitas. Es menos conocido en cambio el tipo de exégesis que él atribuye a su maestro hebreo o a discípulos judíos que se hallaban al margen de las influencias rabínicas. De éstos precisamente se podrían extraer datos que permitan a los investigadores aproximarse a las doctrinas y enseñanzas judeocristianas.

Bargil Pixner (Theological Faculty of the Hagia Maria Sion Abbey, Jerusalem), «Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem)» (pp. 289-316): Desde los tiempos apostólicos hasta el siglo iv hubo judeocristianos en la colina que se halla al sudoeste de la ciudad de Jerusalén. Tras haberse ausentado de ese lugar —pues se vieron obligados a huir a Transjordania en tiempos de la segunda revuelta judía—, construyeron a su regreso —en el cambio del siglo i al ii— una iglesia-sinagoga en la «sala alta» (Hechos de los Apóstoles 1, 13), de la que se conservan restos en el lugar de la actualmente llamada «Tumba de David». Esa colina recibió, después de la destrucción del templo, el nombre de Sión, y allí hubo una comunidad de nazoreos ortodoxos, que padecieron una fuerte oposición por parte de los cristianos provenientes del paganismo. En tiempos de Cirilo de Jerusalén se construyó un iglesia (382 ca.) y los nazoreos fueron absorbidos por la Gran Iglesia.

Frédéric Manns (Studium Biblicum Franciscanum, Jérusalem), «Une tradition judéo-chrétienne dans le Traité des Mystères de Hilaire de Poitiers» (pp. 317-321): Hilario de Poitiers empleó la gematría al igual que los rabinos y el judaísmo helenista. ¿Cómo adquirió este Padre de la Iglesia dicha técnica? En esta comunicación se trata de dar una respuesta a esta cuestión pero la brevedad y la indeterminación no rinden una idea concreta de cuál es la opinión del autor.

Michel Tardieu (Collège de France, Paris), «Les Symmachiens de Marius Victorinus et ceux du manichéen Faustus» (pp. 322-334): Mario Victorino se propone establecer una teología de la salvación por la fe en Cristo, «induens carnem» y «ocultus», a partir de sus estudios y comentarios sobre las cartas paulinas. Los adversarios a que debe hacer frente son los simmaquianos (según el Ambrosiaster, «qui ex farisaeis originem trahunt»).

La refutación de Mario Victorino ¿se debe simplemente a las lecturas y reflexión que él llevó a cabo o son doctrinas judeocristianas que perviven aún en su tiempo?

Burton L. Visotzky (Jewish Theological Seminary of America, New York), «Jewish-Christianity in Rabbinic Documents: an Examination of *Leviticus Rabbah*» (pp. 335-349): Se pretende en esta comunicación mostrar la adecuada metodología que se precisa para reconstruir la historia del judeocristianismo a partir de la documentación rabínica. El autor se vale para ello de *Levítico Rabbah*, midrash rabínico de los siglos v-vi, y mostrará que los pasajes aducidos son de poca utilidad para progresar en el conocimiento del judeocristianismo.

Moshé Bar-Asher (Université Hébraïque, Jérusalem), «Le deuxième volume de la version syro-palestinienne de la Bible» (pp. 350-365): La versión siriopalestina de la Biblia es importante por diversas razones. Esta comunicación versa sobre cómo muchos de los rasgos lingüísticos típicos del dialecto siriopalestino no han sido hasta el día de hoy bien entendidos.

Stéphane Verhelst (École Biblique et Archéologique française, Jérusalem), «Trois remarques sur la *Pesiqta de-Rav Kahana* et le christianisme» (pp. 366-380): La hipótesis de que existiera o no una corriente nazorea después del siglo iv se basa en sucesivos estudios a partir de *Pesiqta de-Rav Kahana*, y se concluye que la posible relación con el judaísmo se establece por el recuerdo del templo destruido y no por el cumplimiento de la *torah*. Los «santos lugares» de los nazoreos serían, hasta el siglo v, Kathisma y la tumba de Santiago.

Claude Geffré (École Biblique et Archéologique française, Jérusalem), «Revisión de la théologie chrétienne du judaïsme?» (pp. 383-398): Las dificultades para el diálogo entre judíos y cristianos ha llevado al autor de esta comunicación a reflexionar sobre la aplicación de la declaración conciliar *Nostra Aetate*. Aun cuando trata de mantener distancia respecto a cierta teología judaizante del cristianismo y de un triunfalismo cristiano, trata de poner en claro algunas cuestiones que es preciso abordar para que haya un auténtico diálogo judeocristiano: noción de *patrimonio común*, relación entre protojudaísmo y judaísmo rabínico, el cristianismo no es la cumplida realización del judaísmo, lo irreductible del judaísmo postcristiano no tiene por qué ser asimilado por la Iglesia.

Gershon Nerel (Hebrew University of Jerusalem), «Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews» (pp. 397-425): Desde hace dos siglos se observa que existen, en el judaísmo, personas y grupos que confiesan a Jesús como Hijo de Dios y Salvador. El autor de esta comunicación describe los rasgos de estas comunidades que leen la Sagrada Escritura, tienen por referencia la de Jerusalén en el siglo i, interpretan a su modo ambos Testamentos sin seguir las tradiciones teológicas y litúrgicas de las iglesias de la gentilidad, practican la circuncisión, observan el sábado y las festividades antiguas.

El libro concluye con unas consideraciones hechas por Francis Blanchetière. Hemos presentado brevemente el contenido de cada una de las comunicaciones realizadas en el congreso de Jerusalén. Son, como puede apreciarse, variadas. Y desiguales en cuanto a la extensión y al interés del tema propuesto para la reflexión. Son, por lo general, breves. Hay datos y planteamientos novedosos, incluso sorprendentes; otros, antiguos, piden a voces una revisión profunda. Algunas comunicaciones aportan poco. Pero la obra, por la temática, será un punto de referencia importante. Además, al conformarse los editores con que los relatores expusieran simplemente lo que ellos entendían por judeocristianismo, éstos se han atenido a lo que se les pedía, de ahí que la bibliografía sea selecta y ajustada al asunto, cosa que se agradece. Y ése es el servicio que rinde esta obra: la de intentar precisar un concepto básico en el estudio de los orígenes del cristianismo. Nada más. Y nada menos.

Jorge Juan Fernández Sangrador

N. Perrin, *Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, XII (Leiden: Brill 2002), 216 pp.

La Introducción, «Tomás entre los Evangelios», recuerda el descubrimiento, hace más de un siglo, en Oxirinco, de fragmentos de papiro con dichos de Jesús en griego de hacia el 200, y en 1945 la del texto completo de esa colección de dichos en traducción copta del siglo IV. Desde su publicación en 1956, el *Evangelio de Tomás* ha sido objeto de considerables controversias. Para muchos estudiosos la colección es una combinación de tradiciones orales, de las que muchas pueden ser independientes de las escritas que se encuentran en los Sinópticos. Otros consideran al *EvTom* en dependencia sustancial de los Sinópticos y explican las diferencias por las tendencias gnostizantes propias del conjunto de textos gnósticos en que nos ha llegado esa traducción. Está clara la relevancia del debate en los campos de la investigación histórica y teológica. Hasta hoy la cuestión de la relación del *EvTom* con los canónicos sigue discutiéndose con ardor. Cada opinión sobre el origen del documento queda gobernada por la que se tenga sobre la situación que lo originó. Si bien los fragmentos griegos y la versión copta se han encontrado en Egipto, hay acuerdo general, aunque no universal, entre los estudiosos, sobre su proveniencia de Siria (y aun específicamente de Edesa). También es bastante común el juicio que atribuye una fecha —140 d.C.— al autógrafo original, sin que la mayoría se haya molestado en probarlo. Algunos han avanzado la datación a mediados del siglo I por comparación con la presunta colección Q (¿50-65 d.C.?) o por la falta de narración y elementos kerigmáticos (Koester). Lo más tardío ha sido fecharlo hacia el 200 d.C. por comparación con el encratismo de los círculos de Taciano (Drijvers).

Respecto al lenguaje original de composición se han sugerido: el copto (Garitte), el griego, el arameo (Nagel) y el siríaco (Guillaumont, Drijvers, Rudolph y Strobel entre otros). De haber sido compuesto originalmente en griego, es probable que su lengua hubiese quedado influida por un idioma semítico, especialmente en el estadio temprano de trasmisión oral, si es que lo hubo, aunque también hay peculiaridades que pueden explicarse como copticismo en los estadios finales de transmisión y redacción. Hoy día la mayoría de los estudiosos se inclinan a ver la primera versión del *EvTom* como un texto griego; pero la cuestión sigue abierta. En la discusión sobre la teología del *EvTom* el punto crucial es si este texto es de origen gnóstico. El trasfondo gnóstico no ha sido cuestionado hasta fecha reciente y es probable que la discusión continúe por cierto tiempo. Otra cuestión es la del género. Pese a su atractivo, hay dificultades en la teoría de J. M. Robinson que lo coloca en la trayectoria de evolución de dichos sapienciales. Kloppenborg lo ha comparado con antiguas colecciones sapienciales; pero es discutible si el *EvTom* queda próximo al Q hipotético del siglo I o a colecciones posteriores como *Sentencias de Sexto* o *Pirke Aboth*. Como tiene también elementos narrativos, puede asemejarse a un género popular del siglo II de diálogos de Jesús con sus discípulos. Pese a todas las comparaciones se resiste a las categorías literarias convencionales. Las teorías sobre el objetivo y la función de la colección están muy ligadas a previos juicios sobre las cuestiones arriba discutidas. La relación entre el *EvTom* se mantiene en el centro de la discusión.

La investigación crítica de las fuentes del documento sigue diversas líneas. La primera plantea cuestiones sobre su estructura literaria. La segunda versa sobre la correspondencia material con los Sinópticos. La opinión general de los estudiosos es que se trata de un texto muy poco estructurado. Esta falta aparente de organización literaria es problemática para los que tratan de establecer la dependencia literaria del *EvTom*. Las muchas diferencias materiales con los paralelos sinópticos parecen favorecer la independencia. Pero frente a la persuasión de los críticos formales de que los embellecimientos y alegorismos presentes en los sinópticos son prueba de que son más tardíos, se ha argumentado que las «leyes de transformación» son sólo válidas en el caso de transmisión oral; lo que no puede presumirse del *EvTom*. Además con frecuencia es el material sinóptico el que muestra las señales clásicas de una tradición más primitiva. Por su parte, los que sostienen la dependencia del *EvTom* prefieren enfocar lo que consideran como actividad redaccional y esto ocurre en varios niveles: el estrato copto, el presunto editor gnóstico, una tradición oral rica y primitiva. Parece que la investigación tomasina se ha asentado en dos campos atrincherados: unos siguen manteniendo que el documento es una reedición de la tradición canónica, otros siguen insistiendo en que la colección es independiente de la tradición sinóptica. Aun incorporando las intuiciones del tradicional criticismo de fuentes, es hora de una aproximación diferente. La alternativa planteada todos estos años sobre la dependencia o independencia del *EvTom* respecto a los Sinópticos ha dejado sin explorar otras posibles soluciones. Hay que buscar una tercera posibilidad. Perrin pro-

pone que el *EvTom* no es ni independiente ni directamente dependiente de los evangelios sinópticos griegos. La dependencia literaria puede ser descrita como *indirecta*. Si Tomás estaba influido por Mt, Mc, Lc (y Jn) es sólo en la medida en que está mediado por el *Diatessaron* de Taciano. Mientras que en el pasado la investigación redaccional ha tratado de relacionar el *EvTom* con los textos evangélicos individuales, sería mejor relacionarlo con la mejor reconstrucción del *Diatessaron*. Al establecer que éste es una fuente importante del *EvTom* es posible explicar más de lo que puede obtenerse apelando a los textos griegos. Por eso, en el capítulo 1, Perrin replantea la cuestión del lenguaje original de la composición. Sugiere que el *EvTom* fue escrito primero en siríaco. En el capítulo 2 dedica considerable espacio a mostrar la presencia de palabras gancho para resolver la cuestión del lenguaje original, con pruebas de que fue escrito en siríaco, así como las indicaciones sobre los vínculos verbales y el uso de paronomasia, en contextos que incluyen revelación esotérica, y la literatura siríaca del período (como aparece también en otro primitivo texto siríaco, las *Odas de Salomón*). Finalmente, en el capítulo 3 discute la relevancia de sus análisis lingüísticos para la cuestión. Sostiene que el autor ha tomado de fuentes escritas siríacas, también para su uso de materiales sinópticos.

Capítulo 1: «¿Un Evangelio de Tomás siríaco? Estado de la cuestión». Perrin estima que se ha conseguido ya una clarificación sobre el carácter semítico del *EvTom*. Un buen número de logia dan señales de haber sido compuestos en arameo occidental o en siríaco, lo que excluye que el documento no sea sino una colección de dichos escritos en griego en un estilo semítico. Esto no prueba que la colección entera haya sido escrita en arameo; pero al menos puede deducirse el transfondo semítico de algunos de los dichos. Algunos logia dan prueba indudable de un transfondo siríaco, pero no se consigue la misma certeza para el presunto transfondo arameo. Si la teoría aramea puede explicar algunos de los semitismos, la fuerza de la teoría siríaca queda en que puede explicar todos. Si esto no excluye la posibilidad de un estadio arameo antes de la redacción siríaca, hace enteramente plausible la composición siríaca.

Capítulo 2: «Un Evangelio de Tomás siríaco: La prueba de las palabras gancho». En contraposición al copto y al griego, es sobrepujante el número de palabras gancho siríacas deducibles. Mientras en copto y en griego sólo se pueden encontrar 269 y 263, respectivamente, en el texto siríaco del *EvTom* hay más de 500. Algunas tienen paralelo en las *Odas de Salomón*. La colección parece tener su puesto entre los textos herméticos que expresan verdades ocultas por medio de alusiones fonológicas y poliseimia. Sin negar necesariamente alguna agrupación de los dichos por su contenido temático, las palabras gancho nos ofrecen la explicación más coherente y comprensiva de por qué están colocados los dichos individuales como están. Por ello concluye que no se puede seguir sosteniendo que el *EvTom* es un texto griego original unificado por palabras gancho. La entera colección está permeada por palabras gancho siríacas, y sobre esta base ha de juzgarse que ha sido escrita enteramente en siríaco. El

uso por Tomás de una armonía evangélica siríaca tiene más sentido si el *EvTom* fue también enteramente escrito en siríaco.

Capítulo 3: «Tomás y sus fuentes»: Desde los años más tempranos de la investigación de Tomás se ha sugerido alguna relación entre el *EvTom* y el *Diatessaron*, pero sin llegar a determinar su naturaleza precisa. Al llegar aquí ya puede decirse algo más. Si se parte de la premisa de que es un texto originalmente siríaco, integrado de modo consistente por el uso de palabras gancho, no hay que dar un paso largo para dar por supuesto tanto la unidad del documento como la naturaleza de sus fuentes. Comparando el *EvTom* con el texto bíblico (como una ruda aproximación a la tradición del *Diatessaron*) queda claro que muchas de las diferencias entre los dos se originan en el mismo Tomás. Este tipo de redacción y la comparación de materiales sugieren la hipótesis de que las fuentes del autor fueron literarias, no orales. Es también lo más probable que el *Diatessaron* (el solo relato evangélico de los primitivos cristianos de lengua siríaca) destacase entre esas fuentes. Parece que Tomás se apoya en un texto cuya secuencia de perícopas, aunque sigue a veces el orden bíblico, sigue más de cerca el orden del *Diatessaron*. Son significativas las afinidades entre la teología de Tomás y las tendencias encratitas de Taciano, como las peculiaridades textuales participadas por sus composiciones. La confirmación más fuerte de la dependencia del *EvTom* respecto al *Diatessaron* se encuentra en la participación en la secuencia de dichos. Conclusión: «Nuevas direcciones en el estudio del *Evangelio de Tomás*». La colección es un enigma y muchos de los intentos por desatar ese nudo gordiano han partido del supuesto de su dependencia de tradiciones orales evangélicas del siglo I. Hay que invertir la perspectiva. Para los dichos que tienen paralelos sinópticos, Tomás depende del *Diatessaron*. En los estudios de los años 60 sobre el origen arameo de logia aislados de la colección, algunos estudiosos aún no distinguían formalmente entre arameo occidental y oriental (e.d., siríaco clásico). Los llamados arameismos que podrían ser de carácter occidental, pueden ser interpretados igualmente como apuntando a un trasfondo de lengua siríaca. Por eso se precisaba una aproximación lingüística más detenida. El número de términos que han podido servir de palabras gancho en griego y en copto es prácticamente el mismo; pero muy inferior a su contraparte siríaca. Hay casi tantos identificables en siríaco (502) como en copto (269) y griego (263) juntos. El molde de la paronomasia corrobora la composición siríaca. El *EvTom* es un texto de alta paronomasia en coherencia con otra literatura siríaca temprana como las *Odas de Salomón*. Hay que leer el *EvTom* como una colección esotérica siríaca en la que figura prominentemente la habilidad del lector para distinguir juegos de palabras. Sólo entendiendo el *EvTom* como un texto siríaco es posible explicar por qué los dichos ocurren en el orden en que lo hacen. En la hipótesis de una fuente antecedente próxima o idéntica con los evangelios canónicos (lo que era en muchos puntos el *Diatessaron*), se ha mostrado que Tomás ha reelaborado y organizado sus materiales como para generar palabras gancho. Dada la forma literaria de la colección y la clase de procedimientos literarios necesaria para darle esa forma, Tomás se apoyó en

fuentes siríacas escritas y, dadas sus numerosas citas y alusiones a la tradición sinóptica, sólo pudo haber usado el *Diatessaron*. La explicación de Quispel de que el *EvTom* y el *Diatessaron* tomaban de la misma colección de tradiciones arameas, palestinas, no corresponde a los datos. Estos son los pasos dados: 1) el *EvTom* se compuso primero en siríaco; 2) como texto siríaco tiene unidad literaria y es obra de un solo autor («Tomás»); 3) dada esta unidad y la estrategia de la composición, es muy probable que se apoyase en fuentes escritas siríacas (también para su uso de la tradición sinóptica); 4) el *Diatessaron* de Taciano es el único texto de la tradición sinóptica que pudo serle accesible. Si estos argumentos son válidos, Tomás hizo uso de la armonía de Taciano. Obviamente hay que abandonar la fecha estándar de hacia 140. Con el *Diatessaron* como «terminus a quo» y los fragmentos de Oxirincos como «ante quem», el *EvTom* tuvo que ser compuesto entre 175 y 200. No es mucho tiempo; pero hay que contar con que Tomás y Taciano eran encratitas y vivieron por el mismo tiempo en Edesa. El mundo de ambos era el de la cristiandad edesina, al que pertenecía también el autor de las *Odas de Salomón* y el de los *Hechos de Tomás*. Estas conclusiones pueden proveer un nuevo punto de partida, pero no constituyen una quiebra radical con la línea principal de la investigación sobre Tomás. En las opiniones alegadas resuenan las voces de estudiosos pasados y presentes. Han quedado reivindicados tanto los investigadores que han argüido algún trasfondo de lengua siríaca para la colección (Guillaumont, Quispel, Baarda, Ménard) como los que han reconocido influencias del *Diatessaron*. Perrin señala que también ha recogido ideas de autores más recientes como cierta consonancia entre la calidad de autoconciencia hermética del *EvTom* y la consideración del documento como escrito místico judío (De Conick). Es cierto que el antiguo esoterismo judío valoró la práctica de vincular textos autoritativos. Hay que estudiar más la función hermenéutica de las palabras gancho paronomásticas dentro de las categorías sapienciales, proféticas y apocalípticas, así como dentro de las trayectorias teológicas a las que darían más tarde origen. Hay otra serie de cuestiones hermenéuticas e históricas que asoman en el uso por Tomás de textos autoritativos. La síntesis creativa y la reelaboración de escritos bíblicos es indicativa de una amplia tradición exegética dentro del judaísmo y del primitivo cristianismo. Fuera de la colección de Nag Hammadi, quizás la analogía más próxima a este uso de la Escritura quede en Qumrán. La aproximación a la Escritura en la literatura de Qumrán se distingue de la exégesis rabínica en que parece no reconocer una tradición fija y el texto del *Vorlage* bíblico retiene una extraordinaria elasticidad, evidente en el modo en que queda remodelado y reescrito. El *EvTom* pertenece también a esta tradición exegética. Con esto llegamos a la cuestión histórica: ¿Por qué medios llega esta tradición exegética a Tomás? Queda por ver si proviene del Valentinianismo o de otras técnicas gnósticas (Gärtner, Grant), de la estancia de Taciano en Roma, su caída en herejía y el subsiguiente retorno a Siria, o ha de incluirse en la trayectoria desde Qumrán a las *Odas de Salomón* y más allá (Charlesworth). También queda por ver cómo la unidad del *EvTom* configura nuestra reconstrucción de la

teología de Tomás. Pues con esta unidad quedan más en relieve las tensiones teológicas dentro de la colección y es posible que el texto tenga una función performativa y que su significado primario sea otro que el lexical. El siríaco provee la *clavis interpretum* para localizar las fuentes de la colección y su puesto en la historia. Colocar el documento en la esfera de la cristiandad taciánica no resuelve todos los problemas pero proporciona un encuadre renovado y vale para la consideración de los dichos. Según Perrin, acaso la colocación del *EvTom* en el medio del primitivo cristianismo siríaco resulte ser el nuevo comienzo que se precisaba.

Las propuestas de Perrin, resultado de un trabajo concienzudo y riguroso, son atrayentes, y reconocemos observaciones muy válidas; pero las tesis básicas reclaman ser contrastadas desde otras perspectivas. No estamos tan convencidos de la eficacia de los análisis lingüísticos por sí solos. El valor de sus argumentos es acumulativo y su número no impide advertir el riesgo de argumentar desde palabras gancho en una lengua muy distinta de las dos en que nos ha llegado parcial o completo el antiguo texto. En el ámbito hispánico, propuestas recientes sobre arameismos en el N.T. griego dan prueba del amplio campo que se abre al subjetivismo con esos métodos y de las conclusiones paradójicas a que puede llegarse. Como hemos sostenido en nuestros *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (Madrid 1997), estimamos que los dichos de tipo sínóptico del *EvTom* provienen de una fuente escrita, acaso en arameo occidental, o ya traducida al griego, desarrollada entre los «cristianos de Santiago» y muchos de los otros son propedéuticos de una lectura de tipo gnóstico, probablemente valentiniana. Podemos admitir que el compositor del conjunto, un cristiano siríaco que no era sólo encratita, estaba muy influido por un evangelio que pudo ser muy bien el *Diatessaron*.

Ramón Trevijano

J. Santos - R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)* [Revisión de Historia Antigua, III] Anejos de Veleia. Acta, 4 (Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco 2000) 347 pp.

Juan Santos Yanguas, catedrático de la Universidad del País Vasco, y Ramón Teja, catedrático de la Universidad de Cantabria, han editado, con la colaboración de Elena Torregaray Pagola, estas Actas del encuentro mantenido en el Aula Magna de la Facultad de Filología, Geografía e Historia de la Universidad del País Vasco, con el fin de debatir los aspectos históricos del origen y difusión del cristianismo en Hispania. En la Presentación, los editores exponen la situación en la que se hallaban hasta el presente los estudios sobre este tema, que, relegados prácticamente al

ámbito de los Seminarios y Facultades de Teología, no existían en otros foros universitarios civiles. Con el desarrollo de la Historia Antigua como disciplina autónoma en los años setenta, el panorama ha cambiado y muchos investigadores de la Antigüedad Tardía han trabajado en este campo movidos por el interés científico y libres de prejuicios ideológicos o religiosos.

En el Symposium se ha rendido un homenaje al Padre Manuel Sotomayor y Muro, SJ, profesor de la Facultad de Teología de Granada y del Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana de Roma, con motivo del septuagésimo quinto aniversario de su nacimiento. La semblanza, primero escrita y después dialogada, es de José Fernández Ubiña (Universidad de Granada). Se subraya la importancia del estudio del P. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en la España Romana*, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, I (Madrid 1979) 1-400, punto de partida de una concepción de la Historia de la Iglesia eminentemente científica y primer paso para entablar una fructuosa relación entre historiadores eclesiásticos y no eclesiásticos. Viene a continuación un elenco de publicaciones del homenajeado, en las que predominan los estudios sobre iconografía paleocristiana, cerámica romana e historia del cristianismo hispano entre otros.

Las comunicaciones han sido las siguientes. Ramón Teja (Universidad de Cantabria), «Una mirada a los estudios sobre el cristianismo antiguo en España» (pp. 29-36): Se ofrecen algunas consideraciones sobre el modo en que, por lo general, los historiadores han enjuiciado el cristianismo hispano: «extraña mezcla de mundanidad grosera y de ascetismo intransigente». Ramón Teja cree que esta opinión se debe a una equivocada interpretación de la epístola 67 de Cipriano y de los cánones del concilio de Elvira. A. von Harnack habría sido el principal causante de esta errónea apreciación, secundada por círculos germanos y anglosajones. Por otra parte, A. Eitel y V. C. de Clerq, entre otros, han añadido el nepotismo a las dos notas características anteriormente señaladas. El profesor Teja considera que la citada obra de M. Sotomayor sigue siendo el mejor estudio sobre el cristianismo hispano en la antigüedad, junto con los del P. Madoz, M. C. Díaz y Díaz, C. Codoñer o J. Vilella. Otros factores que han condicionado en gran medida la visión vulgarizada del cristianismo en Hispania son los estudios sobre el origen africano de éste, la *cuestión priscilianista* y la figura de Osio. Por último se ofrecen unas consideraciones sobre la arqueología paleocristiana española.

Jean-Marie Salamito (Université Marc Bloch. Strasbourg II), «Prédication chrétienne et mentalité aristocratique: aspects occidentaux d'une confrontation (IV^{ème}-V^{ème} siècle)» (pp. 37-52): ¿Cómo pudo la doctrina de Jesús, predicador de origen humilde, atraer a la nobleza senatorial de Roma? El autor de este estudio analiza algunos aspectos de las complejas relaciones existentes entre la parénesis cristiana y lo que pueden ser calificados como los principales y más apreciados valores de las aristocracias antiguas. Se ciñe al período histórico comprendido entre el episcopado mila-

nés de Ambrosio y la muerte de Agustín. Es en este momento cuando la iglesia latina desarrolla un amplio discurso social y destacados personajes de rango senatorial participan activamente en el movimiento ascético. J.-M. Salamito se centra en estas tres cuestiones: la actitud de los obispos respecto a la idealización de la agricultura; el esfuerzo de éstos por hacer entender a las élites sociales que no hay que menospreciar a los trabajadores asalariados; la convergencia entre la vocación a la perfección cristiana y los ideales tradicionales del *ordo senatorius*.

Arnaldo Marcone (Università degli Studi di Parma), «La cristianizzazione della *civitas* in occidente» (pp. 53-65): Aunque los criterios varían según las regiones, en los siglos IV y V hubo una notable transformación de las grandes ciudades, pues, al desplazarse el centro de la vida social al lugar en que se alzaban los nuevos edificios religiosos (catedrales, basílicas, monasterios, ...), los anteriores escenarios de la actividad ciudadana quedaron relegados a otro plano. El autor muestra los criterios urbanísticos por los que se rigieron en Milán, Concordia, Florencia, Cesarea de Mauritania, Tréveris, Narbona, Marsella o Burdeos. No se puede decir que existan unos criterios comunes a los que se hayan atendido los artífices de dicha transformación urbana, pero, por un estudio comparativo, se pueden establecer algunas constantes: importancia de las murallas, embellecimiento de las basílicas paleocristianas con materiales provenientes de edificios de los *fora* romanos, adaptación pragmática y funcional a las nuevas circunstancias.

Luis A. García Moreno (Universidad de Alcalá de Henares), «El cristianismo y los pueblos bárbaros. Algunos apuntes» (pp. 67-79): La cristianización de los pueblos bárbaros, y especialmente de los germanos, no suscitó especial interés en los estudiosos anteriores al Romanticismo. A partir de entonces, en los círculos intelectuales de lengua francesa, se vio el advenimiento del cristianismo como el momento en el que los germanos se integraron en la civilización superior mediterránea. La historiografía alemana, positivista y dada a la filología, se planteó la cuestión desde dos vertientes, la de las tradiciones culturales y la organización sociopolítica de esos pueblos, por una parte, y las peculiares características religiosas y eclesiales de aquellas comunidades; por otra parte, la gran cuestión, planteada pero no resuelta, era la de por qué la inmensa mayoría de los pueblos germanos fueron arrianos en los primeros tiempos de su conversión. El autor de esta comunicación se centra en dos cuestiones fundamentales, la de la integración de los bárbaros en la civilización clásica y la mencionada profesión de fe arriana en las primeras iglesias germanas.

Luis Caballero Zoreda (Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas), «Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica» (pp. 91-132): Hay dos grandes grupos arquitectónicos completamente diferenciados entre sí, que responden a dos conceptos ordenadores distintos. El primero es el de *paleocristiano* y el segundo es el de *prerrománico*. En la presente comunicación se pretende mostrar qué es lo que existe de continuidad y

en qué ha habido ruptura entre ambos paradigmas, teniendo en cuenta que la novedad se halla estrechamente relacionada con una favorable apertura al influjo islámico. El autor estudia una serie de iglesias de cronología dudosa y propone un método de investigación por el que se puedan establecer unos *modelos* en los que se encuadre el paso de una cultura a otra. Al final viene una amplia bibliografía sobre el tema.

Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura), «La primera literatura cristiana en Hispania» (pp. 133-144): La primera literatura cristiana en Hispania está en relación con la primera predicación y propagación de la nueva fe en la península. Justamente de esos lugares en los que arraigó el evangelio es de donde proceden las primeras corrientes literarias. Existen, por otra parte, tres niveles que es preciso distinguir: la leyenda hace remontar la llegada del cristianismo al siglo I; la historia ofrece datos concretos sólo a partir del siglo III; la primera literatura digna de consideración aparece en el siglo IV. Tras mostrar aquello que puede ser tenido por núcleo histórico en las leyendas sobre el origen del cristianismo en España, el autor comenta algunos aspectos de los cánones del Concilio de Elvira y agrupa las primeras obras de literatura cristiana hispana en diferentes géneros: catequético, exegético, modélico, épico, antiherético y apologético.

Joseph Vilella (Universitat de Barcelona), «El *corpus* prosopográfico del cristianismo hispano antiguo» (pp. 145-160): Los *corpora* prosopográficos son de gran importancia porque, mediante la fijación de datos biográficos de un grupo de personajes, se puede conocer mejor una época, una sociedad, un entorno geográfico. Existe ya una metodología apropiada, contrastada, perfeccionada. Tras referir cómo se han gestado los proyectos científicos que han dado origen a los grandes elencos prosopográficos, iniciados por A. H. M. Jones y H. I. Marrou, y que han culminado en la *Prosopography of the Later Roman Empire* y en la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, presenta la contribución que un equipo de investigadores de la Universidad de Barcelona ha hecho a la segunda de estas obras, completándola con el *corpus* hispano, que abarca desde el año 305 (inicio de la segunda tetrarquía y final de las persecuciones en occidente) hasta el 589 (celebración del Concilio III de Toledo). Vienen a continuación los nombres de las personalidades, cronología, rango, topónimos, entre otros datos.

Narciso Santos Yanguas (Universidad de Oviedo), «Las primeras persecuciones de cristianos en Hispania» (pp. 173-187): El problema de las persecuciones en tierra hispana sólo se comprende si se tiene en cuenta el marco en que dichas acciones han tenido lugar en el ámbito general del imperio romano. El profesor Santos Yanguas inicia su comunicación con una reflexión amplia sobre el fenómeno de las persecuciones. En el caso concreto de nuestra península, aunque ya haya referencias a la existencia de comunidades en las obras de Ireneo y Tertuliano, el primer documento que alude claramente a un colectivo cristiano claramente organizado es la carta 67 de Cipriano. En ella se reflejan las convulsiones

producidas por la persecución decretada por Decio. En el marco de la persecución de Valeriano, las actas del obispo Fructuoso de Tarragona y de sus diáconos son un documento excepcional. También la persecución ordenada por Diocleciano dejó sus secuelas en territorio hispano.

Manuel Sotomayor (Universidad de Granada), «El concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispana» (pp.189-199): Las actas del Concilio de Elvira son probablemente las fuentes más importantes del cristianismo hispano en los primeros siglos. El P. Sotomayor trata de resumir cuáles son las garantías históricas de dichas actas. Plantea para ello la cuestión del texto crítico, que considera bueno aunque no definitivo. Además de la colección canónica *Hispana*, habrá que tener en cuenta la recensión del *Libro Egabrense* a través de los extractos que se encuentran en el *Epítome*, y la variante del canon 79 de la *Hispana*, contenida en el capítulo VIII de los *Capitula viginti*. Sobre la autenticidad de las actas se ha dicho de todo a lo largo de la historia de la investigación. Meigne y Suberbiola suscitaron una serie de dudas acerca de del valor histórico de aquéllas. A partir de entonces hubo diferentes tomas de postura en diversos autores. El profesor Manuel Sotomayor sopesa las diferentes razones aducidas.

Mar Marcos (Universidad de Cantabria), «Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania» (pp. 201-233): Los estudios sobre el monacato antiguo en Hispania, en la década de los 70, eran de carácter confesional. Por otra parte, las fuentes históricas son muy escasas, pues hasta el siglo VI sólo cabe trabajar sobre indicios y noticias diseminadas. De ahí que el monacato hispano esté ausente de los estudios de conjunto sobre la vida monástica en occidente. Sólo Prisciliano y Egeria han escapado al olvido de la historiografía extranjera. La comunicación de M. Marcos desarrolla los siguientes puntos: los primeros testimonios de prácticas ascéticas en Hispania, con los apartados: a) *virgines Deo dicatae*; b) ascetismo y jerarquía eclesiástica; Prisciliano, el asceta; ascetismo y jerarquía eclesiástica después de Prisciliano; ascetas y monjes en Hispania al final del mundo antiguo; aristocracia y ascetismo. Al final se presentan en síntesis las conclusiones que se derivan del análisis realizado en los apartados anteriores.

Pablo C. Díaz (Universidad de Salamanca) - Juana M. Torres (Universidad de Cantabria), «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)» (pp. 235-261): La pervivencia de elementos paganos en el cristianismo hispano, al igual que en el de otras áreas geográficas, es un asunto tratado profusamente por los estudiosos de todos los tiempos. Esta comunicación se propone analizar cómo se ha llevado a cabo esa investigación y determinar si se puede dar por resuelta la cuestión o si conviene replantearla de acuerdo con una nueva metodología. Los autores recogen datos provenientes de diferentes ámbitos y se concentran en la descripción de la situación tal y como se daba en el reino visigodo católico. Al final hacen un balance en el que se valora especialmente la obra de S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom* (Washington 1938). Se ofrecen, junto a éste, otros titu-

los de desigual valor científico. Concluyen la exposición con unas consideraciones terminológicas y metodológicas que podrían abrir nuevas perspectivas a los investigadores.

M. Victoria Escribano (Universidad de Zaragoza), «Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo» (pp. 263-287): Los estudios sobre Prisciliano constituyen un ejemplo de cómo ha sido tratada la herejía por los historiadores. La autora describe el estado actual de la cuestión teniendo en cuenta cómo ha sido planteada a lo largo de las últimas décadas, atribuyendo especial importancia a los trabajos de W. Schatz, J. Dierich, A. Lever-tujon, Babut, B. Vollmann, J. Fontaine, entre otros. Se ve que desde hace tiempo ha estudiado a fondo el tema y sus derivaciones, pues logra establecer interesantes relaciones entre el fenómeno priscilianista y la situación en la que se halla la Iglesia a partir del concilio de Nicea. Pasa revista a todos los puntos candentes y pendientes de resolución así como de ulteriores revisiones.

Agustín Azcárate Garai-Olaun (Universidad del País Vasco), «Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos» (pp. 303-324): El hecho cristianizador fue un fenómeno sumamente complejo, al igual que la implantación progresiva de la nueva fe en el País Vasco. Tras hacer algunas consideraciones sobre el modo en que diversas escuelas de historiografía llevaron a cabo este tipo de estudios, el autor ofrece diversos testimonios de la temprana presencia de cristianos en esas tierras, provenientes de varias excavaciones emprendidas en la región, y estima que cuando todos esos datos sean debidamente analizados y comparados se podrá llevar a cabo un trabajo serio, libre de estereotipos, sobre el cristianismo en el País Vasco.

Gonzalo Bravo (Universidad Complutense. Madrid), «Cristianización y conflictos sociales en el valle del Ebro» (pp. 325-338): Entre los historiadores del Bajo Imperio Romano se debaten dos grandes cuestiones: 1) el grado de romanización en la Península que, en la época bajoimperial se manifiesta también como cristianización; 2) la revisión del significado histórico de las revueltas bagáudicas en los valles del alto y medio Ebro a mediados del siglo v. Cabe preguntarse, además, en qué medida la institución eclesiástica intervino de forma directa —o indirecta— en el desarrollo de los conflictos sociales tardorromanos. El autor de esta comunicación opina que es preciso contextualizar estos fenómenos en tono a tres ejes analíticos: 1) el grado de cristianización del ámbito considerado; 2) la condición sociojurídica de los rebeldes; 3) revisión de la tipología del conflicto social tardorromano. Para ver la implicación de la Iglesia en la bagauda hispánica, analiza el episodio de Turiaso y el obispo de León, por una parte, y la revuelta de Braga y los priscilianistas, por otra.

En esta publicación se han recogido igualmente cuatro coloquios en los que han participado los conferenciantes. Es una obra de gran interés, en la que se exponen sucintamente las noticias, las interpretaciones y la bibliografía básica sobre los orígenes del cristianismo hispano. Por ello, la edición podría haber tenido mejor presentación. Hay bastantes errores

tipográficos. Se repiten, además, en las comunicaciones, varios temas, lo que da a entender que es un campo de investigación que necesita abrirse a nuevas perspectivas. Tal vez pudiera ser útil el recurso a otros métodos que, en la actualidad, se aplican para un mejor conocimiento del origen del cristianismo en otras áreas geográficas de la cuenca del Mediterráneo. Llama la atención el hecho de que en las notas a pie de página se aluda constantemente a congresos o encuentros mantenidos por los especialistas en Italia. Se ve que allí en donde se está llevando a cabo una labor científica de mayor envergadura. Convendría, a este respecto, que ese tipo de actividades se realizasen también, y con la misma proyección internacional, en España y en Portugal. Se ve, por este libro, que, en nuestro país, existe un buen plantel de investigadores, a los que animamos a proseguir la tarea felizmente emprendida.

Jorge Juan Fernández Sangrador

A. Novo Cid-Fuentes, *Los Misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milán*. Collectanea Scientifica Compostellana, 12 (Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano 2003) 549 pp.

El autor inscribe su obra entre los intentos contemporáneos por revalorizar la historia de Jesús como elemento fundamental de la teología. Señala de entrada que la reflexión de A. sobre los principales misterios de Cristo, desde la encarnación hasta su permanencia glorificada en el cielo, le lleva las más de las veces a la cristología y la soteriología. Nota que en el conjunto de estudios sobre A. son escasos los ensayos sobre estos tratados dogmáticos. Sin embargo, sólo el hecho de que la tradición origeniana de la teología oriental penetrase en occidente sobre todo a través suyo, su gran influencia en el cristianismo latino y en concreto en Agustín, justifica una atención mayor. Nuestro autor presenta su exposición como doblemente analítica por seguir uno a uno los misterios de Cristo y por basarse en el análisis directo de los textos. Una parte final de carácter sintético recoge los conceptos cristológicos y soteriológicos desarrollados.

El primer momento de la vida terrena de Cristo es el acto de la encarnación, mediante el cual el Hijo preexistente de Dios, coeterno con el Padre, asume la condición humana. El verdadero eje de la historia, y que la divide en dos, es la venida de Cristo, que vino en el momento justo. Su venida situada en un momento determinado de la historia, extiende su eficacia no sólo hacia los siglos futuros sino que también es operativa en los tiempos que la precedieron. Estamos en el *tempus medium* entre las dos venidas del Señor. A. recoge de la tradición patristica la triada *umbra - imago - veritas*, que tiene su origen remoto en Pla-

tón. La serie tripartita contempla la historia de la salvación en su totalidad. La sombra corresponde a la ley, la imagen al evangelio, la verdad al cielo. En cambio la oposición *umbra - veritas* es relativa al juicio desde el presente cristiano sobre el pasado veterotestamentario y corresponde al binomio *typus - veritas*. Puesto que el envío del Hijo por el Padre servía de argumento al subordinacionismo arriano, A. contrataca mostrando la versatilidad del lenguaje de la Escritura sobre las misiones divinas. Basa además su solución en la unidad de la acción divina, por la que la misión de Cristo se enmarca en la comunidad de potestad de las tres personas divinas y en el misterio de la encarnación, por la que Cristo en su humanidad está sometido al Padre. La *exinanitio* de la encarnación no conlleva renuncia a algo de su divinidad sino que se identifica con la asunción de una naturaleza creada. Cristo se despoja de la apariencia de gloria; no de la gloria misma, que manifestará a voluntad en los milagros y en la transfiguración. Las especulaciones sobre la prolación del Verbo, son totalmente extrañas a A. Cristo no abandona al Padre en la encarnación. Da un ejemplo de humildad; pero en modo alguno se rebaja en su divinidad. La humildad no caracteriza sólo el hecho de la encarnación, sino su misma vida encarnada, en un proceso que culmina con la cruz. Acepta nuestra humillación para hacernos partícipes de su elevación. El aspecto moral y el propiamente soteriológico van juntos con frecuencia. Los temas de la *exinanitio*, de la humildad y el empobrecimiento ofrecen una triple lectura íntimamente relacionada: cristología, soteriología y moral. El término último de este movimiento (como misterio, salvación y ejemplo) es la pasión y muerte en cruz. Ya la concepción virginal expresa el poder de Dios y testimonia la intervención divina. El modo particular de concepción y nacimiento de Cristo no afecta a la verdad de su naturaleza humana. La impecancia de la humanidad de Jesucristo se basa ante todo en su unión con la divinidad. Un doble argumento sobre la santidad eximia de Cristo lo dan su divinidad y el modo particular de su generación. Para A. la virginidad de María tiene, aparte del valor cristológico, un sentido moral. La encarnación de Cristo es obra del Espíritu Santo, que, actuando por su poder creador, opera con la sustancia humana tomada de María. El formador de la carne de Cristo es el Padre; pero como acción divina la carne de Cristo es obra de toda la Trinidad. La fuerza del Altísimo que cubre con su sombra a María es el Verbo de Dios. Así lo que viene sobre María es el Verbo divino, mientras que lo que nace de ella es la humanidad. La humanidad de Cristo, tanto por el agente creador como por la unión personal con el Verbo, está llena del Espíritu Santo. El Verbo, el mismo que asume la humanidad, es el sujeto de la encarnación. La persona que nace de María es única. A. es el primer latino que usa la expresión «*dei mater*». La frase *verbum caro factum est* indica, aun manteniendo la doble sustancia, la unidad personal, puesto que en ella uno mismo es el sujeto y el término de la acción. Consecuencia de aplicación moral, espiritual y pastoral es que así como la concepción histórica de Cristo en las entrañas virginales de María fue fruto del Espíritu

Santo, también la concepción espiritual del Verbo en los justos acaece como acción del Espíritu.

En general, A. no responde a cuestiones «cristológicas» directas en torno a los misterios de la vida de Cristo, y, si surgen ocasionalmente, es sólo porque parecen ofrecer alguna dificultad bien sobre la humanidad, bien sobre la divinidad de Cristo. Desde la historia, la vida de Cristo se inscribe dentro de la historia de la salvación, que es el misterio mayor; y el magisterio moral de Jesús no es ajeno a su obra redentora. Las analogías de la historia de Jesús con la vida espiritual del individuo se deben a que ya en su vida mortal Cristo tuvo presente el itinerario del alma desde el pecado hacia Dios. Aunque la Iglesia preexistía en el designio de Dios y en el corazón de los justos veterotestamentarios, y se inauguró ya con el desposorio de la divinidad con la humanidad por la encarnación, sólo con el nacimiento de Cristo se hace pública la vocación universal que se dirige a la parte superior del alma. Se puede decir que Cristo nace, donde quiera el justo ofrecer el obsequio de su fe. En la insistencia sobre el doble nacimiento, uno eterno, como generación divina, el otro temporal, como procreación humana, A. deja bien claro, como prueba de la co-divinidad del Hijo, que Cristo sigue siendo presente al Padre, y, como prueba de la verdadera humanidad de Cristo, afirma la verdadera maternidad de María. En virtud de su doble naturaleza, Cristo es de verdad Dios con nosotros. La Iglesia, en su formación histórica, se inaugura con el nacimiento de Cristo. Los pastores de Belén son modelo y figura del verdadero creyente.

Tras los capítulos dedicados a la Encarnación y el Nacimiento, los siguientes tratan de los misterios de la Infancia, el Bautismo, las Tentaciones, Cristo Maestro, los Milagros de Jesús, la Transfiguración, los comienzos de la Pasión, la Crucifixión, Muerte y Sepultura, Resurrección y Gloria. Los dos últimos recogen apuntes cristológicos (verdad del ser humano, humanidad de Cristo, doble naturaleza y única persona) y apuntes soteriológicos muy variados; entre otros, los motivos de la encarnación, Cristo y el pecado, efecto salvífico de las actuaciones y de la pasión de Cristo, la derrota del adversario, el sacerdocio y el sacrificio de Cristo, resurrección y renovación. Nuestro autor destaca como recapitulación que, para el obispo de Milán, el hombre se encuentra, a causa del pecado, en una situación que no corresponde con la creación de Dios ni con el proyecto que éste le tiene destinado. Esta situación es un triunfo del tentador, que sella la muerte al parecer de modo irreversible. Para salir de esta situación era necesaria la encarnación de Cristo. El Verbo de Dios compartió la naturaleza humana para reformar el alma mediante su ejemplo y su enseñanza, y el cuerpo a través de la resurrección; para vencer al diablo en la tentación y en la muerte. La obra redentora de Cristo, realizada típicamente en los tres momentos claves (encarnación, pasión, resurrección) comprende todos los momentos de su existencia humana. La redención realizada por Cristo va más allá de la restitución de la naturaleza. La naturaleza humana llega a situarse en el trono de Dios en la persona de Cristo. La consumación incluye un cielo y una tierra renovados.

En sus polémicas teológicas, A. se concentró en la explicación o justificación del misterio de la encarnación según la fe católica. Condicionado por la controversia arriana, insiste en el misterio de la encarnación, la constitución personal de Cristo y la redención obrada con su muerte y resurrección; en cambio atiende mucho menos a su vida hasta el momento de la pasión. Si bien el modelo de Orígenes y los Capadocios le libra de una más plena concentración en la polémica, su insistencia en la distinción de naturalezas, le hacen subordinar las experiencias humanas de Cristo a la demostración de su verdadera humanidad y en la práctica la humanidad de Cristo es la sombra proyectada por el Verbo. Los misterios de la vida de Cristo no le afectan propiamente en cuanto que es divino en sí. La historia humanada de Cristo tiene sólo una finalidad instrumental; tiene sentido exclusivamente *pro nobis*. Todos los momentos de su existencia humana tienen origen y sentido en el plan divino para redimir a los hombres. Así el bautismo de Cristo sólo se explica como ejemplo de humildad, institución figurada del sacramento cristiano, proclamación del misterio de la Trinidad y representación proléptica de la pasión salvadora. En el esquema soteriológico de A. la purificación de la humanidad asumida por Cristo tiene lugar ontológicamente en la encarnación, místicamente en la pasión, potencialmente en la resurrección. Más relevancia histórica tienen las tentaciones: el primer choque frontal entre Cristo y el diablo. Para A. afirmar la humanidad completa de Jesucristo implica la presencia en su alma de pasiones humanas; aunque la santidad de su humanidad excluye el dominio de aquéllas sobre el alma racional. Es aquí donde encontramos al Jesús más humano, enfrentado a las luchas de los hombres, aunque con la garantía de la victoria, pues su humanidad es la del Dios invencible; pero también en este caso se trata de una permisión por parte de la divinidad. Si A. habla como nadie hasta entonces de la verdad de las pasiones anímicas de Cristo, son pasiones que se manifiestan siempre al arbitrio de su divinidad. La transfiguración es quizás el ejemplo más llamativo de cómo Cristo, cuando, como y a quien quiere, se despoja de toda apariencia de limitación para manifestar el fulgor de su gloria (sea la divina, sea la de la resurrección). A. ofrece una garantía de ortodoxia para la formulación de las dos naturalezas y una única persona; pero nada que tenga que ver con una explicación. El cristocentrismo ambrosiano es el del Cristo divino. La *ueritas* divina del Verbo se da a conocer en la *imago* de la humanidad asumida; pero se puede suponer que cuando el hombre en el cielo no viva ya en *imago* sino en *veritas*, lo que contemplará directamente será la divinidad del Verbo. A. le falta una visión orgánica y ordenada de la vida humana de Cristo; aunque sabe relacionar los distintos momentos. Cada gesto de Cristo fue realizado en su momento oportuno; pero se trata de gestos simbólicos y ejemplares, justificación de la enseñanza verbal y ejemplar de la doctrina celeste a sus discípulos. A. es ante todo un pastor, un predicador dedicado a la edificación espiritual de los fieles. Es en la espiritualidad donde encaja la reflexión sobre Cristo. A. se preocupa de la presencia actual de Cristo en la Iglesia, a través de la predicación y de los sacramentos, y de la presencia de Cristo en las almas

como el Logos que dirige los pensamientos y la conducta del hombre. Es aquí donde intervienen los misterios de la vida de Cristo; sin ellos A. sería un maestro de filonismo o de plotinismo. Todo lo que realizó humanamente Cristo es vida para los hombres.

Si bien en la introducción nuestro autor ha adelantado el doble aspecto analítico de su trabajo, opinamos que su inclinación personal va más a la exposición sistemática que al ahondamiento en los análisis. Distingue bien las obras del primer periodo, en que A. es deudor de la exégesis filoniana y cómo la lectura de Orígenes le encamina hacia la aplicación cristológica. Una cristología que, como en la tradición alejandrina, subraya la divinidad del encarnado; si bien A. se muestra muy occidental cuando combina con frecuencia el aspecto moral y el propiamente soteriológico. Nuestro autor reconoce también el influjo origeniano no sólo por el carácter alegórico de las etimologías, sino también, cuando se han perdido los textos correspondientes del Alejandrino, por comparación de la exégesis ambrosiana con los textos paralelos de Jerónimo. Al obispo de Milán el estilo paradójico le resulta eficaz para resaltar al mismo tiempo la dualidad de naturaleza y la unidad de persona en Cristo. Sin negar nada de la verdadera y completa humanidad de Cristo, A. expone con claridad la absoluta precedencia de la divinidad (lo que Cristo es en sí desde la eternidad) sobre la humanidad (lo que ha asumido por misericordia hacia la humanidad perdida).

El título del libro muestra bien la temática y el contenido de la obra ofrece los desarrollos pertinentes. El libro está bien editado y cuenta con una bibliografía adecuada; aunque algún lector podrá echar de menos un índice de textos antiguos y otro de autores modernos. Las abreviaturas previas traslucen también la confrontación con las fuentes antiguas. Concluimos con nuestra enhorabuena al autor y al Instituto Teológico Compostelano en cuya «collectanea scientifica» se integra esta publicación.

Ramón Trevijano

A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Tome VI. *Première partie: Le monachisme latin. Les derniers écrits de Jérôme et l'oeuvre de Jean Casien (414-428)* (Paris: Les Éditions du Cerf 2002) 492 pp.

La mayor parte de este volumen sexto de *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* está dedicado a analizar las obras de Juan Casiano (360-432/433 ca.) *De institutis coenobiorum* y *Conlationes*, si bien en el primer capítulo se ofrecen diferentes cuestiones históricas y literarias que pueden ser datadas en los últimos tiempos de la vida de Jerónimo. Lleva por título «Dans la paix et les combats (414-420)», y se divide en tres partes. En él se presenta la carta que escribió Paulino

de Nola en los años 414-420, donde se menciona por primera vez la fundación monástica en la isla de Lérins; la correspondencia entre Agustín y Evodio, en la que, a propósito de ciertas visiones, se hace referencia a los monasterios de Hipona y Memblosa; la descripción del monje cristiano que se halla en *Historias contra los paganos* de Orosio; las diferentes opiniones de Pelagio y Agustín a propósito de las prácticas monásticas; el influjo de los monjes en la conversión de los judíos de Menorca; la relación que Consentius hace a Agustín de la campaña que el monje Frontón emprendió contra los priscilianistas españoles; los últimos escritos de Jerónimo, en los que arremete contra el pelagianismo. Concluye con dos apéndices dedicados al tratado *De septem ordinibus Ecclesiae*, falsamente atribuido a Jerónimo, y al *De reditu suo* de Rutilius Namatianus, respectivamente.

A partir del capítulo segundo, el autor se atiene a comentar las referidas obras de Casiano, y comienza por *De institutis coenobiorum*. Esta obra, que se anticipa a las reglas del Maestro y de Benito, establece en qué consiste la vida cenobítica y cómo se pasa del temor al amor por la vía de la humildad. Dedicada al «papa» Cástor, obispo de Apt en el año 419, es una exposición sistemática de los conocimientos adquiridos por Casiano durante su estancia en Egipto y Palestina. En el prefacio se declara el plan: presentar, primero, las reglas e instituciones y, después, el modo de conocer y vencer los ocho vicios capitales. El término *instituta*, referido a los libros I-IV, que viene a ser sinónimo de *regulae*, no ha de confundirse con el de *instituciones*, por el que se designa la formación impartida a los novicios en los monasterios. Tras haber explicado el plan de la obra, Casiano muestra el origen apostólico de la vida cenobítica y de las costumbres antiguas relativas al hábito y al oficio nocturno mantenidas en Egipto y Palestina. El tema del libro I es la cuestión del hábito. Casiano, que podría haberse inspirado en Evagrio o en Basilio en lo referente al modo de vestir, pretende explicar el contraste existente entre lo de fuera y lo de dentro, el hábito y la oración, la vida cenobítica y la anacorética. El principio de uniformidad se basa en una «regla universal» (*catholica regula*) que halla su origen en el período en que se funda el monacato, anterior al de los grandes monjes Antonio y Pablo, que pertenecen a la segunda generación, y que es el apostólico, y se manifiesta dicho principio en el hábito común y en el canon de los doce salmos. Tras subrayar la *catolicidad* en el uso del hábito, Casiano explica las razones por las que se ha de adaptar el vestido tradicional egipcio a las condiciones climáticas de la Galia.

Respecto a la oración, que es el tema abordado en los libros II y III, Casiano opone la firme e inmutable tradición egipcia a la diversidad de cánones existentes en occidente, expresión de una cierta anarquía disciplinar y litúrgica. Por ello, encarece la práctica «angélica y apostólica» de la recitación de los doce salmos vespertinos y nocturnos que se lleva a cabo en Egipto, tal vez desde el tiempo de los terapeutas alejandrinos de que habla Filón en *De vita contemplativa*, que conlleva el rezo de una plegaria después de cada salmo y unas postraciones. En este apartado, Casiano introduce sus consideraciones sobre el trabajo manual, que no

impide la contemplación, antes bien, la incentiva, ya que el cuerpo y el espíritu, meditación y acción, se complementan. La celebración de las horas menores no pertenece al monacato egipcio sino al de Palestina y Mesopotamia, por ello se recomienda que sean oficios breves que no demoren demasiado la prosecución de las labores. Para evitar que los monjes se acuesten de nuevo se instaura una liturgia matutina. Concluye con la descripción de la gran vigilia del sábado, la misa dominical y el régimen de comidas en esos dos días.

El libro IV —con el que se inicia el capítulo tercero de la obra de A. de Vogüé— versa sobre la formación de los cenobitas y sirve de introducción a la segunda parte de la obra, pues la humildad y la obediencia recomendadas a los monjes son los medios con los que se superan todos los vicios, que describirá posteriormente. Casiano deja entrever que se ha servido de la regla de Pacomio traducida por Jerónimo. El postulante debe despojarse del orgullo y descender hasta la humillación de Cristo, con el que el monje ha de asimilarse. Pobreza total, desprendimiento de los bienes, humildad y obediencia al anciano. Ése es el paradigma de la vida monástica. Y la finalidad de las pruebas a las que se somete al candidato. Darle órdenes contrarias a su voluntad, exigirle que abra enteramente su conciencia y que acepte incondicionalmente el juicio emitido sobre él por el anciano son tres «indicios» de humildad. Sin embargo, la obediencia es la clave de la observancia monástica. Y la pobreza (*nuditas*). Se describen otras prácticas, tomadas generalmente de la tradición egipcia y oriental. Refiere siete relatos que ilustran las virtudes de la obediencia y la humildad, el discurso de un abad en la toma de hábito, los *grados* que conducen del temor al amor, el perfil del monje humilde, obediente y paciente. Concluye retomando de nuevo los grados por los que se asciende a la caridad: temor, saludable compunción del corazón, renuncia, humildad, mortificación de la voluntad, rechazo de los vicios, desarrollo de las virtudes, pureza de corazón, caridad apostólica.

En el libro V se ofrece la lista de los ocho vicios, designados por nombres griegos y latinos (gastrimargia, fornicación, filargyria, ira, tristeza, acedia, cenodoxia, soberbia). Se aprecia la influencia de Evagrio Pónico. Comienza por la presentación de la gula y los medios ascéticos con los que se la combate; marca el tiempo de las comidas, la cantidad y la calidad de los alimentos (*tempus, modus, qualitas*), basándose en las antiguas tradiciones de los egipcios. Casiano trae a colación unas palabras del monje Antonio, en las que se recogen las principales virtudes, que se hallan repartidas entre los seres humanos hasta que Dios sea todo en todos. Mientras tanto, la imitación de los maestros debe ser selectiva, eligiendo aquel o aquellos que mejor reflejen el modo de vida a que se aspira en el ámbito del anacoretismo. Se pasa, así, en la obra de Casiano, de la vida cenobítica a la eremítica. Al hablar del ayuno y de la moderación en la comida se establecen relaciones con otros aspectos de la vida espiritual, especialmente los relativos a la castidad, las vigiliias y la caridad, e ilustra sus enseñanzas con varios ejemplos de monjes egipcios.

El libro VI no es un tratado sobre la castidad, sino una invitación a adquirir la inmunidad interior respecto a cualquier forma de imaginación sexual, pues ya son castos aquellos a quienes Casiano escribe. Le preocupa, por tanto, que interioricen la virtud, que custodien el corazón (Proverbios 4, 23). Para adquirir la purificación total se requiere soledad, por la que los ojos no ven lo que deleita la concupiscencia y la mente se concentra en pensamientos trascendentes. Además, la comunión eucarística cotidiana requiere, al igual que en los sacrificios de la antigua alianza, el estado de pureza total, que se manifiesta especialmente durante las horas del sueño nocturno. Se concluye con unas recomendaciones ascéticas y dos apotegmas de Basilio en los que se muestra la importancia de la «integridad del corazón» y de la limpieza interior.

En el libro VII se describe la avaricia, que, aunque se puede vencer fácilmente, es un vicio que se halla tanto en cenobitas como en anacoretas. Casiano invoca algunos pasajes bíblicos en los que se muestra lo que sucede a quienes, en la vida consagrada, no se desprenden de sus posesiones ni abrazan la caridad fraterna. Los textos de la Sagrada Escritura, aducidos por Casiano, dejan entrever, una vez más, la idea de que la vida monástica tiene un origen apostólico.

En los libros VIII-X se habla de la cólera, la tristeza y la acedia. Las recomendaciones para que el monje dulcifique su carácter se hallan en el libro VIII. Son una serie de consideraciones acerca de la ira. Casiano condena cualquiera de las modalidades que ésta pueda revestir, a excepción de la divina. Como en las pasiones anteriores, se trata, ante todo, de ir al interior del monje, al fondo del corazón, al origen y la raíz de los vicios. Respecto a la tristeza, asunto tratado brevemente en el libro IX, se mencionan las dos causas que la provocan: la frustración de los deseos y la cólera. Y menciona una especie de tristeza, sin causa aparente, suscitada por el diablo, que es la peor de todas: la desesperación. Con todo, existe una «tristeza según Dios» (2 Corintios 7, 10), que mueve a conversión y conduce a la salvación. En estas consideraciones sobre la ira y la tristeza, Casiano advierte que la soledad no es la salida adecuada para quienes se encolerizan o entristecen por las flaquezas del prójimo. El libro X está dedicado a la acedia, que se combate con el trabajo manual. Los síntomas de tal estado anímico, a saber, el deseo de dormir y de salir de la celda, deben ser contrarrestados con la permanencia en la celda y la perseverancia en las vigilias, pues se trata de una pasión que mueve al monje a desertar de su ocupación principal: contemplar a Dios en el silencio de su estancia. Errante, ocioso, vago, ..., son los términos que califican al monje atacado del mal de la acedia. El remedio, como ya se ha dicho, es el trabajo, que Casiano encarece con textos entresacados de las cartas del apóstol Pablo.

Los dos últimos vicios tratados por Casiano son la vanagloria y el orgullo. La primera (cenodoxia), descrita en el libro XI, es ilustrada, al igual que ha hecho con los vicios anteriores, con pasajes de la Sagrada Escritura. Afecta tanto al hombre carnal como al espiritual. Nadie se halla

libre de la jactancia. Y los motivos pueden ser físicos, sociales o morales. Incluso el deseo de ser clérigo pudiera ser expresión de ese impulso desordenado. En el libro XII se describen las dos especies existentes de orgullo: contra Dios y contra los hombres. Al igual que Evagrio, Casiano hace referencia a las pretensiones de Lucifer y a su derrota, lo cual constituye el paradigma del orgullo abatido. De ahí que el asceta sea invitado a implorar la ayuda de Dios y a no poner su confianza en las propias fuerzas. La humildad es la finalidad de la formación cenobítica. Al describir los rasgos de la persona soberbia, Casiano los muestra, al contrario de los *grados de humildad*, como *grados descendentes*. El orgullo es, pues, una *degradación*, que se remonta por el temor de Dios, el despojo (*nuditas*) y la humildad, entendida ésta como obediencia y paciencia. Al final del proceso se encuentra la «caridad consumada».

A partir del capítulo IV, A. de Vogüé comenta las *Conlationes Patrum* referidas por Casiano. Recoge, en este capítulo, la primera serie, es decir, la diez primeras Conferencias de los anacoretas de Scete, agrupadas en series binarias y repartidas entre siete oradores: Moisés, Pafnucio, Daniel, Serapión, Teodoro, Sereno e Isaac. En el prefacio se recuerda que la vida monástica no se improvisa, que debe ser aprendida de las generaciones pasadas y que la principal escuela para conocerla es la de la tradición; prosigue con la distinción entre cenobitas y anacoretas establecida anteriormente en *Institutiones*, y de cómo es necesario formarse en un cenobio antes de ser ermitaño; opone vida activa y contemplativa.

Generalmente, en las Conferencias se sigue este esquema: tras una exposición sobre el fin de la vida monástica, se indica el camino para llegar a ella. Éste consiste en practicar la vía media de la virtud. Para el abad Moisés, la adquisición de la pureza de corazón y de la caridad es un anticipo del *telos* escatológico y el inicio de la bienaventuranza eterna, mientras que el sacerdote Pafnucio propone la renuncia como el ideal al que se debe aspirar, con la consiguiente purificación interior de todos los vicios y el abandono de los pensamientos mundanos. El diácono Daniel muestra la vía media de la virtud, que trata de evitar la molición de la carne y el orgullo espiritual. Serapión aborda la cuestión de la lucha contra los vicios y analiza las causas de éstos. Teodoro, con motivo de la muerte de los santos monjes de Palestina a manos de los sarracenos, plantea estas dos cuestiones: dónde se halla el verdadero bien y cómo los males aparentes pueden tornarse en bienes. Sereno, que llegó al pleno apaciguamiento del instinto sexual, indica los pasos que hay que recorrer para llegar a la castidad perfecta y describe el estado de inestabilidad en que se sume el alma cuando se deja perturbar por la seducción de los demonios. Las enseñanzas de Isaac versan sobre la oración constante y las virtudes que han de acompañarla.

En el capítulo V, A. de Vogüé presenta las siete Conferencias que componen la segunda serie de la obra. Los protagonistas son tres monjes: Cheremon, que cifra la perfección en el amor que se contrapone al temor y que no puede existir sin la castidad; Nesteros, que diserta sobre la *ciencia*

espiritual y la diferencia existente entre práctica y teoría; José, enseña que la amistad verdadera se sostiene por la virtud. La tercera serie de Conferencias se encuentra en el capítulo VI. Son siete y difíciles de explicar. La localización y la cronología, enigmáticas. Se abren con las conversaciones de Diolcos, en las que intervienen Piamun y Juan. Versan sobre los diferentes tipos de monjes, sobre la vida cenobítica y eremítica y sobre cómo se adquiere la perfección plena. Después, Pinufio diserta sobre el modo de afrontar los pecados, la compunción del corazón y la caridad. La sección dedicada a Theonas es amplia y en ella se recogen diversos temas: el ayuno cuaresmal, las prácticas del tiempo pascual, la gracia, las fantasías nocturnas, las faltas que no se pueden evitar, la eucaristía, la contemplación... La última de las Conferencias es la de Abraham. El título general podía ser *la mortificación*, que tantos y tan maravillosos frutos produce en esta vida, aunque también habla de los vicios capitales, el deseo de abandonar el desierto o de poseer las tierras que se cultivan, el recogimiento de los pensamientos, el modo de vencer la acedia...

El libro se cierra con una recapitulación hecha por A. de Vogüé, con correcciones a los volúmenes II, III, IV y V, y adiciones a los volúmenes V y VI; con índices de citas bíblicas, autores antiguos, nombres propios en general y palabras latinas. La bibliografía es escasa. A. de Vogüé lo que hace en realidad es un comentario de lo que lee. Hasta el punto de que, en ocasiones, cuenta simplemente lo que refiere Casiano, y el lector se pregunta: teniendo la obra original, ¿para qué un libro como éste? «Les cuento lo que dice Casiano» podría ser el título. La ventaja de una obra como ésta es que el autor establece relaciones internas que hacen caer en la cuenta al lector de conexiones interesantes entre *De institutis coenobiorum* y *Conlationes*, o bien muestra la influencia de otros redactores de reglas monásticas en Casiano. El gran valor de la obra de A. de Vogüé se halla en el conjunto de su producción —que con el presente volumen llega al número seis—, trazada de acuerdo con un plan sistemático y continuado, que ha de producir, sin duda, un gran fruto en quienes se interesan por los orígenes de la vida monástica.

Jorge Juan Fernández Sangrador

J. M. Nieto Ibáñez, *Espiritualidad y patristica en «De los Nombres de Cristo» de Fray Luis de León (La traducción e interpretación de las fuentes griegas)* (San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses - Universidad de León 2001) 261 pp.

El autor de esta monografía se propone poner de manifiesto las alusiones, citas y traducciones de los Padres griegos incluidas en la obra *De los nombres de Cristo* y su relación con el repertorio habitual de *exempla*

y *auctoritates* patristicas en los humanistas, con el fin de establecer la continuidad de una tradición y, a la vez, la innovación en la espiritualidad y en la técnica de traducción. No se pretende entrar en consideraciones específicas de espiritualidad o teología patristicas; tampoco la cuestión de las traducciones en el siglo xvi. ¿Por qué se ha fijado Nieto Ibáñez en *De los nombres de Cristo*? Porque en la selección de citas patristicas, traducidas por el mismo fray Luis a partir de los textos originales, se puede apreciar la espiritualidad del maestro salmantino. Eso es, además, lo que ha distinguido al religioso humanista de los biblistas puros de su tiempo: el espacio que deja en su actividad traductora e interpretativa a los Padres de la Iglesia, que ha conocido a través de *catenae*, teólogos y comentaristas medievales y humanistas, tales como Tomás de Aquino, Pedro Lombardo, Sixto de Siena, Domingo Soto, Melchor Cano, Alfonso de Castro, Francisco de Mendoza, Agustín, entre otros.

El libro consta de cuatro apartados. El primero está dedicado a la espiritualidad en la obra *De los nombres de Cristo*, con especial atención a su contenido místico. En el punto 1 de este primer apartado, para presentar las diferentes escuelas exegéticas que han existido en el periodo patristico, concluye que fray Luis estaba en contra de una interpretación excesivamente literal y se inclinaba por los principios de interpretación según la alegoría y la cábala. En el punto 2 presenta los rasgos característicos de la espiritualidad luisiana: bíblica y cristológica. El autor atribuye a fray Luis «un puesto de relieve entre los grandes espirituales españoles, como san Juan de Ávila, fray Luis de Granada y el beato Alonso de Orozco. Su doctrina entronca con la mística española, con san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús como modelos más próximos» (p. 22). No ponemos en duda el valor de la experiencia religiosa de fray Luis, pero es evidente que no ocupa, en la mística española, el puesto de ninguno de los espirituales anteriormente citados. Nieto Ibáñez menciona la influencia de Platón, Plotino, Pitágoras, Pablo, Agustín, Pseudo Dionisio, Raimundo Lulio, León Hebreo, Duns Escoto, el franciscanismo, el estoicismo y el judaísmo. O sea, todos. Y muestra la proximidad, en el tema de la unión del alma con Cristo, entre fray Luis y Teodoreto, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría. En el punto 3 se justifica el peculiar modo de hacer teología a partir de los nombres de Cristo basándose en una original forma de interpretar el Antiguo Testamento, compartida por las escuelas rabínicas y cabalísticas. En el punto 4 se hace un recorrido por los escritos en que los Padres de la Iglesia han recurrido a la polinomia para construir sus reflexiones y discursos teológicos. No se ciñe únicamente a éstos sino que trae también a colación a los escolásticos. Concluye con unas consideraciones sobre la supuesta relación de dependencia de fray Luis respecto a Pseudo Dionisio.

El segundo apartado trata sobre los Padres de la Iglesia en el humanismo español y en el europeo en general. Dentro de la triple influencia judía, pagana y cristiana señalada en el capítulo anterior, el autor destaca ahora, en el punto 1, la vuelta a la teología de los Padres, que caracteriza gran parte de la espiritualidad humanista, y que es a quienes fray

Luis venera especialmente. Éste se reconoce particularmente deudor de Agustín, aunque también de Ambrosio, Jerónimo, Crisóstomo, Basilio, entre otros. Por los índices de las ediciones críticas de sus obras se sabe a qué Padres ha recurrido en sus argumentaciones, que son, además de los recientemente citados, Atanasio, Casiano, Cipriano, Cirilo, Clemente de Alejandría, Dídimo, Dioniso Areopagita, Hilario, Juan Damasceno, Ireneo, Gregorio Magno, Gregorio Nacianceno, Justino, Lactancio, León, Orígenes, Tertuliano, Teodoro, Teodoro, Teófilo y Teofilacto. Las Actas del proceso inquisitorial a que le sometieron y los escritos enviados desde la cárcel son también un testimonio de sus preferencias, ya que ahí se explicitan sus gustos patristicos personales, así como las obras que pidió para leer durante su encarcelamiento en Valladolid. En el punto 2 se recogen aquellos documentos en los que fray Luis se defiende de la acusación inquisitorial de subestimar la doctrina de los Padres. En la polémica religiosa del siglo XVI el argumento patristico cobra especial relieve como arma para justificar la doctrina católica frente a la luterana. Se recurre a los documentos más antiguos de la literatura cristiana, tanto a los apócrifos como a los primeros Padres. La insuficiencia de la Biblia lleva a buscar apoyo en la tradición. Es un método que los católicos utilizan en España y en el resto de Europa, como es el caso de J. Eck, G. Lindano y otros. Se tiene la idea de que cuanto más cercanos en el tiempo sean los Padres al período apostólico, tanto más auténtica será su doctrina. En el punto 3 se refiere la preocupación humanista por hacerse con códices griegos de los Santos Padres procedentes de Oriente. Ellos son los que inspiran la espiritualidad y se podría hacer un catálogo con los más citados, siendo usados con mayor profusión los latinos. En cuanto los griegos, había que recurrir a ediciones procedentes de fuera de España, si bien se inicia en nuestro país una labor de edición y traducción, en principio al latín, del *corpus* patristico griego, apreciado no sólo como ejemplo de retórica, sino también como modelo de exégesis bíblica. En el punto 4 se plantea la cuestión de si fray Luis, en *De los nombres de Cristo*, empleó ediciones impresas o recurrió, como era costumbre, a *catenae*. Nieto Ibáñez hace una presentación de algunas de éstas y opina que fray Luis, por la extensión de las citas, debió de leer directamente a los Padres.

El tercer apartado aborda plenamente el problema de la traducción, con sus reflexiones teóricas y sus testimonios prácticos. En el punto 1 se describe el proceso acaecido en el siglo XVI, en que las obras literarias griegas son traducidas al latín y posteriormente a las lenguas vernáculas. También fray Luis, al igual que otros contemporáneos, se sirve del romance popular para divulgar su experiencia espiritual. En el punto 2 se analiza su labor traductora en el amplio marco de las versiones de autores clásicos y de los textos bíblicos, así como en el complejo contexto histórico, dogmático y pastoral de la Reforma luterana y de la Contrarreforma católica. Nieto Ibáñez prosigue en cierta manera con lo que ya había tratado en el punto 1 sobre el modo en que comenzaron a emplearse las lenguas vernáculas para lograr una mayor difusión en el conocimiento de las fuentes bíblicas y patristicas. En el punto 3 se suscita la cuestión candente de

si la traducción ha de realizarse *verbum e verbo* o *sensum de sensu*, es decir, «traducción» o «imitación». La discusión es antigua. Jerónimo distinguía entre la traducción según el sentido de los textos literarios y la traducción literal para los textos sagrados. Ésa era la práctica durante la Edad Media. En cambio, fray Luis defiende la traducción *ad sensum*, aunque con matices, también para los textos sagrados. Para los Padres sigue una posición intermedia: literal pero con algunas libertades. Como las citas patrísticas son traídas a colación para apoyar un argumento propio, no se requiere una traducción literal extrema, sino que basta con que sea fiel al sentido.

En el cuarto apartado se ofrece una antología de textos de Padres griegos vertidos al castellano por fray Luis de León. La colección de pasajes y citas patrísticas es, en *De los nombres de Cristo*, amplia, sobre todo en lo referente al ámbito griego. En el punto 1 se declaran las dificultades que ha encontrado el autor para identificar algunas de ellas y saber de dónde proceden. En el punto 2 se plantea la cuestión de si en las primeras ediciones de *De los nombres de Cristo* se hallaban anotadas al margen las citas patrísticas. El autor hace un detallado estudio crítico de las sucesivas ediciones. En el punto 3 se ofrecen los textos traducidos. Esta antología es presentada de la siguiente manera: en primer lugar se muestra el texto original, griego o latino, según la edición que en la época existiera, y en paralelo el pasaje luisiano vertido. Incluso en el caso de que se hubieran editado en aquel entonces tanto el texto griego como alguna traducción latina se recogen ambos, ya que fray Luis ha podido seguir en casos no la edición griega, sino una versión latina. Ha sido muy laborioso en determinados pasajes localizar e identificar el original utilizado por fray Luis. Además no es fácil determinar en ocasiones cuándo está haciendo una traducción más o menos literal del texto patrístico y cuándo cita de memoria o hace una alusión libre a un determinado pasaje, cuya referencia la ha tomado de una fuente de segunda mano. En algunos pasajes, J. M. Nieto Ibáñez ha sido prudente antes de emitir un juicio sobre el texto base de la versión luisiana.

Entre las fuentes secundarias, las *catenae* y los florilegios no parecen haber tenido un papel determinante en la selección de textos patrísticos de *De los nombres de Cristo*, aunque tal vez algo la Glosa ordinaria de la Biblia. En cambio sí lo han tenido determinados humanistas que se sirvieron también de los Santos Padres en su exégesis bíblica. En efecto, fray Luis adopta, en ocasiones, los textos patrísticos seleccionados ya por estos humanistas en sus comentarios, destacando entre ellos el cardenal de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla. Sin embargo, fray Luis es innovador frente a sus predecesores cuando vierte al castellano esos pasajes patrísticos griegos o latinos, lo que convierte su exégesis en una auténtica revelación dentro de una larga tradición de citas patrísticas, en especial en el caso de algunos autores, como es el de san Macario de Egipto. Realmente son pocas las meras referencias o alusiones, al estilo de los florilegios y *catenae*, que utiliza fray Luis en su erudición exegética, sino que en la mayoría de los casos se trata de textos, de mayor o menor extensión,

que son traducidos con un diferente grado de literalidad para ilustrar una determinada doctrina espiritual. La finalidad de este último recurso a los Padres es totalmente distinta a la de los florilegios, pues supera la erudición tradicional e innova en la práctica didáctica y moral, ya señalada, expresada ahora en lengua vernácula. He aquí la importancia de fray Luis en el ámbito espiritual y en el de la traducción, que magistralmente se conjugan en el tratado *De los nombres de Cristo*.

Este libro de J. M. Nieto Ibáñez extiende al ámbito patrístico las habituales discusiones sobre la traducción de los textos bíblicos por parte de fray Luis de León. El autor hace gala en los primeros apartados de conocer bien las cuestiones generales suscitadas en torno a la figura y la obra del maestro salmantino. Se mueve con holgura por el mundo de los humanistas españoles y europeos. La exposición es clara. En el apartado cuarto acomete la labor de organizar, comparar, discernir los textos patrísticos y luisianos con rigor. Suponemos que la elaboración de esta última parte le habrá llevado tiempo, pues componer una página con caracteres griegos requiere buenas dosis de atención y paciencia. Lo mismo cabe decir de la citas de códices antiguos. El lector que ha tenido que trabajar en estos menesteres sabrá apreciar la calidad de la tipografía, la disposición de los textos y el esfuerzo por sintetizar lo más posible el cúmulo de anotaciones críticas y observaciones eruditas con las que se opera en estudios como el de J. M. Nieto Ibáñez.

Jorge Juan Fernández Sangrador

2) HISTORIA

Martín Pérez, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*. Edición crítica, introducción y notas por Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez, Francisco Cantelar Rodríguez (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2002) XLVI + 760 pp.

El *Libro de las confesiones* de Martín Pérez es realmente una obra excepcional y de gran interés para muchos saberes. Primordialmente es un tratado de pastoral, escrito en 1316, para ayudar a los clérigos en el ministerio de la confesión. La obra tiene tres amplias partes. La primera parte expone los pecados comunes a todos los estados de vida. En la segunda parte trata de cada una de las profesiones en particular, con un minucioso y penetrante examen de cada profesión o estado de vida. Aquí

aparecen los pecados de reyes y ricos hombres, de obispos, canónigos y religiosos, de jueces, escribanos, alguaciles y merinos. Ninguna profesión o estado de vida queda sin que se le haga su propio examen de conciencia, ya sean amos o criados y criadas, pastores, taberneros, carniceros, transportistas, comerciantes, etc., de suerte que incluso aparecen las vendedoras de gallinas en las ferias y mercados, con sus propias artimañas. Toda la sociedad de comienzos del siglo XIV figura en este *Libro de las confesiones*, que con razón los editores lo han subtítuloado como una radiografía de la sociedad medieval española. La tercera parte de la obra, no menos interesante, es una exposición teológico-canónica de los sacramentos de la Iglesia, según la doctrina de entonces, que difiere muy poco de la actual. El *Libro de las confesiones* fue escrito en 1316 en un excelente castellano para «los clérigos menguados de sciencia», que ya no dominaban el latín. Su autor es Martín Pérez, persona que es probable que perteneciera al ámbito salmantino, pero de quien nada se sabe con certeza. Sí se sabe que el *Libro de las confesiones* fue traducido al portugués en 1399 y fue muy apreciado en Portugal. En España está comprobada la difusión de esta obra en Castilla y León, principalmente en Salamanca, en Asturias, Galicia, Extremadura y Andalucía. No consta que se conociese en otras regiones.

El *Libro de las confesiones* tiene un castellano que es una delicia leerlo. Los tratadistas de la literatura medieval española consideraban perdida esta obra, que ahora ha sido recuperada en una excelente edición. Pero, además de para la literatura española, la obra es muy interesante para la sociología y para la historia de las mentalidades, por la minuciosa descripción que hace de la sociedad española de comienzos del siglo XIV, con un lenguaje desenvuelto, lleno de gracia y donaire. No obstante, el interés primordial de la obra reside en que es un tratado de pastoral y un comentario teológico-canónico de los sacramentos, tan completo y tan bien escrito que el lector que hoy no sepa latín puede encontrar en esta obra castellana una magnífica exposición de la teología y de la canonística medieval de los sacramentos. Toda la obra, además de que tiene casi siempre una brizna de picardía, zahiere con especial denuedo la codicia y todo afán de acaparar dinero, critica muy duramente la soberbia, la falsedad, la mentira y el orgullo, mostrando una clara sensibilidad hacia los pobres y las obras de misericordia. Hay algunas páginas, especialmente las que tratan de la Eucaristía, que están llenas de unción y honda piedad, de suerte que podrían incluso servir de lectura espiritual en días de retiro.

Estamos, por consiguiente, ante una obra importante para la cultura, en general; y para las ciencias religiosas, en particular. Obra que estaba prácticamente perdida y que ha sido rescatada gracias al incansable buceo por archivos y bibliotecas por parte de Antonio García y García. Localizó e identificó los pocos y dispersos códices y fragmentos; efectuó una primera valoración de todo lo hallado. Más tarde dispuso el aparato de fuentes de la segunda y tercera parte del *Libro de las confesiones*. Al Dr. Bernardo Alonso Rodríguez se debe el primoroso aparato de fuentes de la primera parte. Francisco Cantelar Rodríguez dedicó días y horas durante casi un

decenio a la muy difícil labor de estudio de los difícilmente legibles códices, a la fijación y puntuación del texto original, y al muy amplio aparato crítico que esclarece aquél. Acaso se pueda afirmar que cada uno de los antedichos, especialmente el Dr. Cantelar, ha dedicado más tiempo a la preparación de la edición del *Libro de las confesiones* que el propio autor, el casi anónimo Martín Pérez, en escribirlo. Lo es para éste y para aquéllos. «Las ciencias tienen las raíces muy amargas, pero muy dulces los frutos», dijo Aristóteles. La lectura de esta obra del siglo XIV resultará deliciosa, además de nutritiva, para las mentes del siglo XXI. La edición, finalmente, es cuidadísima; es un muy digno colofón a tantos sacrificios. El lector encontrará una introducción de los editores, a la que sigue el texto de Martín Pérez. Acompañado, a pie de página, del aparato crítico y del de fuentes, magistrales ambos. La Biblioteca de Autores Cristianos se ha esmerado en la composición y presentación de la obra, con lo que se facilita su lectura. Parabienes para todos; *unicuique suum*.

M. Calvo Tojo

S. L. Pérez López, *La Iglesia en la Galicia bajomedieval (1215-1563)* (Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano 2003) 620 pp.

La fecunda pluma del profesor Segundo Pérez López no disfruta de reposo, ya que cada poco tiempo nos brinda alguna de sus publicaciones, que habitualmente versan sobre la diócesis de Mondoñedo-Ferrol, aparte de dirigir una importante revista titulada *Estudios Mindonienses. Anuario Histórico-Teológico de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, cuyo primer número apareció en 1985. Trátase de una revista importante tanto por la cantidad de páginas como por su contenido y aportaciones. Sobre el más reciente de sus libros versa la presente reseña. Veinte páginas de fuentes y bibliografía, que se indican al comienzo de este volumen, son un buen síntoma de que esta obra se asienta sobre sólidos fundamentos. La meta de este libro y los caminos para alcanzarla se describen así por su autor en los siguientes términos: «La Iglesia en Galicia tiene una trayectoria histórica realmente apasionante. Vivir hoy la fe dentro de esta Iglesia, de una forma responsable, consiste en asumir lúcidamente su pasado y proyectar con esperanza su futuro. Ésta es la pretensión de nuestro trabajo: adentrarnos en una parcela de la vida de Galicia, hasta hoy prácticamente desconocida, y aproximarnos al modo en que sus gentes han vivido y expresado su fe, y cómo ésta ha sido formulada en la doctrina de los sínodos diocesanos. Nuestro trabajo versa, pues, sobre la investigación y estudio de la imagen de la Iglesia que emerge de las constituciones sinodales promulgadas en Galicia desde el cuarto Concilio de Letrán de 1215 hasta la clausura del Concilio Tridentino en 1563. Este período histórico representa lo que podríamos llamar la cara oculta de esta temática. Es la

«época dorada de la celebración de los sínodos y, por otra parte, permanecían inéditos en su mayoría hasta hace poco o publicados, pero en todo caso conservados en tan pocas copias que resultan tan inaccesibles como los mismos manuscritos. Estos tres siglos y medio se hallan comprendidos en un periodo histórico que arranca del medievo de Inocencio III y nos traslada a la reforma católica tridentina, pasando por cambios tan sustanciales en la sociedad y en la Iglesia como son el Cisma de Occidente, el conciliarismo, el Renacimiento, el protestantismo y los descubrimientos geográficos. La celebración de estos sínodos de Galicia tiene lugar en este período. Sin embargo, no encontramos en ellos ni siquiera atisbos de tal problemática, vivida intensamente en otras regiones de la Iglesia. Más bien se intenta poner en práctica lo preceptuado por el Concilio IV Lateranense, urgido entre nosotros por los legados pontificios Juan de Abbeville, en 1228-1229, y Pierre Godin, 1324».

El contenido de este libro consiste en la biografía de 36 personajes más sobresalientes en la Iglesia de Mondoñedo-Ferrol desde mediados del siglo XIX hasta finales de la vigésima centuria. He aquí la lista de protagonistas de la historia mindoniense:

Obispos: San Rosendo (obispo y fundador), san Gonzalo (obispo y santo), Manuel Fernández de Castro (1834-1905), por Enrique Cal Pardo -Mariano Vega Mestre (1893-1957).

Presbíteros: Xesús Crecente Veiga, santo párroco de Carino (1862-1934); José Díaz Rodríguez (1882-1962); Ramón María García Abad, apóstol de Galicia (1836-1887); Xosé Goás Ferreiro, pastor, asceta y penitente (1852-1936); Manuel Leal Almoina (1878-1943), sacerdote secular misionero; José Paz Dopico (1908-1986), canonizado por el pueblo (1908-1986); Gabriel Pita da Veiga, hombre de Dios (1903-1976); Misael Prieto García (1878-1935), defensor de los pobres; José Prieto Verdes (1927-1980), corazón de apóstol; Antonio Rodríguez Seco (1887-1979), formador de sacerdotes; Eliseo Ruiz de Cortázar y Alonso (1931-1978), profeta del evangelio para servir a todos; Gabriel Vázquez Seijas (1927-1999), sacerdote y apóstol del laicado.

Consagrados/as: San Ignacio Canoura, mártir de la fe; madre Clara Usero (1884-1975), hija de María Mediadora; sor María de la Encarnación (1906-2001), hermana que dejó huella; sor María Purísima de Jesús (1914-1992), contemplativa de la vida de cada día; madre María de Jesús de San José (1919-2001), modelo de contemplativa; madre María Cruz del Niño Jesús (1916-1979), clarisa del monasterio de Ribadeo; María Luisa del Sagrado Corazón de Jesús (1893-1985); Leonor Gómez Torrente (1919-1999), de la A. C. Al Carmelo.

Laicos/laicas: Vida de Don Osorio Gutiérrez, conde por linage y santo por aclamación; la beata Dña. Constanza de Castro; Luis de Trelles Nogueiro (1819-1891), fundador de la Adoración nocturna en España; Manuel Cacharrón Díaz, militante cristiano (1921-1998); Ramón Canoura Fernández, cristiano en favor de los necesitados (1899-1968); Mercedes Cereijo Mosquera, evangelizadora desde la enfermedad; Manuel Correa Martínez (Lolo Correa) (1937-1991), «el Pan del Pobre»; Luis Iglesias Sánchez (1926-

1984), cristiano de la función pública; Amelia Mato López (1882-1964), educadora cristiana; Jesús Regueira Leal (1931-1982), laico comprometido con la Iglesia diocesana; Pilar Silva Barro (1926-1995), cristiana laica consagrada al apostolado parroquial.

El libro objeto de esta reseña ofrece las fuentes y bibliografía sobre cada uno de los personajes biografiados que acabamos de enumerar. Es, pues, una obra de obligada consulta para cuantos se interesen por la historia de cada uno de los personajes que son objeto de su correspondiente biografía en este libro que acabamos de reseñar.

El presente libro es una obra modélica, digna de ser imitada en las demás diócesis que carecen de un libro de similares características que las del libro que aquí reseñamos. Los estudiosos sabrán sin duda apreciar los valores que emergen del que aquí reseñamos.

Antonio García y García

Josep-Ignaci Saranyana, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: Eunsa 2003) 520 pp.

Ya en 1985 el autor había publicado una *Historia de la filosofía medieval*, que era una breve guía para los estudiantes de Historia de la Filosofía en la Facultad de Teología de Pamplona. Cumplía bien su cometido, pues era concisa, clara y proporcionaba amplia y bien dosificada bibliografía, que permitía al lector orientarse hacia otros recursos que completaran su necesidad de instrucción. Este precedente es el punto de partida del presente volumen, pues contiene prácticamente todo lo contenido en aquel primero, actualizado y completado con notables añadidos. Ha prestado una atención especial a la periodización de la filosofía medieval y al debate en torno a la «filosofía cristiana». Se ha realizado más el argumento agustiniano de las «dos ciudades» y los primeros pasos de la «filosofía política medieval» (el problema de las «dos espadas», el *Decreto gelasiano*, el *Constitutum Constantini*, su *Donatio* y el *Dictatus papae*). Merece destacarse la inclusión de algunas escritoras, todas santas, como Hildegarda, Isabel de Schonau, Matilde de Hackeborn, Matilde de Magdeburgo y Gertrudis la Grande.

Pero seguramente lo más chocante del libro es que parece no encontrar el momento de poner punto final a la filosofía medieval, la hace llegar hasta la época barroca. Los capítulos sobre la filosofía renacentista se abren con Nicolás de Cusa y se cierran con la muerte de Carlos V (1558). Este largo período, posterior a la crisis cismática occidental, resuelta en 1417 con la elección de Martín V y anterior a la recepción de la reforma tridentina, se caracteriza por una reflexión de nuevo cuño. Ésta, si bien aspira a resolver sus propios problemas con independencia del legado

medieval, no puede sustraerse al influjo de la filosofía escolástica, de la que es su lógico colofón. El impacto del *corpus* platónico, casi desconocido en Occidente antes del Concilio unionista de Florencia y de la caída definitiva de Constantinopla, configuró un clima cultural, que no parece moderno en sentido estricto ni propiamente medieval aunque derivara de la Edad Media. Esta nueva atmósfera intelectual se distinguió por los intentos de separar la filosofía de la teología, por los deseos de superar la fría especulación filosófica de los nominalistas con los logros literarios de los humanistas, y por la apertura de la meditación académica a los nuevos temas aportados por el descubrimiento de las Indias Occidentales.

La Escuela de Salamanca marcó un estilo caracterizado por el debate sobre la legitimidad ética de la conquista de América. También se subraya la importante discusión sobre los derechos humanos de los amerindios y la ilicitud de la esclavitud de los afroamericanos, en la que intervinieron también Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz, Francisco García, Diego de Avendaño y otros muchos. De todo ello se informa en un epígrafe propio al final del libro.

Destaca especialmente a Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitoria, como importante lógico y precursor de la ciencia económica mercantilista. También se tiene en cuenta a Miguel Bayo, Luis de Molina, Domingo Báñez, Francisco Suárez y Juan de Santo Tomás, sin olvidar los magníficos cursos académicos *Complutenses*, *Conimbricenses* y *Salmanticensis*. Con la escolástica barroca da por terminado el llamado «ciclo medieval», pues la Revolución inglesa y la Paz de Westfalia habrían establecido una frontera definitiva, que habría interrumpido el influjo.

Diseñado especialmente para un uso escolar, termina con una breve bibliografía que recoge obras exclusivamente en lengua española y portuguesa. Hay que advertir que en las notas a pie de página se proporcionan numerosas referencias más completas acerca de los distintos temas que se van estudiando. También incluye un amplio índice onomástico (pp. 501-520).

A. M. Casado

Carlos del Valle (ed.), *Tratado contra los madianitas e ismaelitas, de Juan de Torquemada. Contra la discriminación conversa* (Madrid: Aben Ezra Ediciones 2002) 358 pp.

Entre la decena de colaboradores reunidos en este volumen, el que aparece en el título y da sentido a toda la obra es el cardenal Juan de Torquemada. Como su apellido provoca equívocos con frecuencia, es necesaria una breve presentación. Fue un dominico vallisoletano que vivió desde 1388 hasta 1468 y asistió físicamente a los más decisivos acontecimientos eclesiales del movido siglo xv. Estuvo en el Concilio de Constanza como secretario de fray Luis Valladolid, integrante de la embajada que envió el

rey de Castilla Juan II. Un cargo semejante tenía por entonces Eneas Silvio Piccolomini, con quien coincidiría después en el colegio cardenalicio y a quien serviría cuando ya fue papa con el nombre de Pío II. Antes había participado en el concilio «itinerante» de Basilea, Ferrara y Florencia, y había acompañado al cardenal Nicolás de Cusa en alguna embajada por Francia. También tiene acreditada fama como teólogo contrario al conciliarismo con su *Summa de Ecclesia*. Aunque tiene un apellido muy apropiado para un inquisidor y que haría célebre en tales tareas su sobrino fray Tomás bastantes años después, es necesario señalar que nada en su conducta le vincula con estas actividades. Es más, cuando le propusieron al rey Fernando a Tomás de Torquemada para inquisidor general, tuvo serios reparos en aceptar el nombramiento, pues era sobrino de un cardenal de familia de conversos que se había significado en la defensa de los cristianos nuevos. Precisamente su escrito en defensa de los judíos convertidos es el núcleo de este libro. Como procedían del pueblo de Israel, a quienes les hostigaban los considera «madianitas e ismaelitas», enemigos tradicionales de este pueblo.

La ocasión que movió a Juan de Torquemada a componer esta obra fue una revuelta contra los conversos ocurrida en Toledo en 1449. A finales de 1448, como consecuencia de una nueva intensificación de las tensiones políticas, Álvaro de Luna se ve en la necesidad de imponer un impuesto extraordinario de un millón de maravedís a la ciudad de Toledo. Esta disposición fue muy mal acogida por la población toledana y hubo un sector que creyó ver la causa de esta medida del condestable en las instigaciones de los conversos, que serían los más beneficiados en el mecanismo recaudatorio. El 26 de enero de 1449 estalla la indignación y «el común» asalta la casa de Alonso Cota, un mercader rico a quien hacen responsable de todo, y se apoderan de la ciudad. El 5 de junio, Pedro Sarmiento se autoproclama alcalde mayor y promulga su célebre *Sentencia-Estatuto*. En ella se declara a los conversos infames, indignos de recibir oficio o beneficio público o privado en Toledo y su tierra, e incapaces para dar testimonio ni como escribanos ni como testigos. Fue grande la conmoción que provocó, y varios personajes respondieron con escritos contundentes, como el relator regío Fernán Díaz de Toledo y el obispo Barrientos, personaje de gran influencia también en la corte del monarca. Los toledanos intentaron defenderse con un *Memorial* del bachiller Marcos, que hicieron llegar a Roma con la intención de conseguir del papa Nicolás V la aprobación de su fechoría. Pero se encontraron allí con el cardenal Torquemada que dificultó que prosperase el recurso y además vio la oportunidad para sistematizar las razones que respaldaban su postura en el tratado recogido y estudiado en este volumen. Aquí se publica la edición crítica del *Tratado*, elaborada por Ángel Martínez Casado a partir de los dos códices del siglo xv que se conservan: uno del Vaticano, que ya había sido editado por Nicolás López y Vicente Proaño en 1957, y otro de Bolonia, archivado en el Colegio de España. La perfección de los medios con que se puede contar hoy para las transcripciones ha permitido una lectura más fiel y que supera algunos de los equívocos a los que dio lugar la primera versión, como

podría atestiguar B. Netanyahu. El texto latino se presenta adaptado a la ortografía y usos de puntuación habituales hoy en escritos de interés doctrinal. Las sutilezas paleográficas se dejan para las notas al pie. Se incluye también una esmerada traducción castellana realizada por Justo Formentín y Argimiro Velasco, y completada con aclaraciones históricas por Elvira Pérez.

Si hay entre nosotros algún experto en estos acontecimientos de Toledo, es Secretario Perpetuo de la Real Academia de la Historia, Eloy Benito Ruano, que ha puesto el prólogo a esta obra. La rebelión de Toledo de 1449 la estudia con más detalle Victoria Howell, discípula de B. Netanyahu y, en gran medida, animadora de esta publicación. Carlos del Valle, especialista y editor de numerosas obras referentes a la historia de los judíos españoles explica los orígenes del problema converso, sirviéndose de una carta de los conversos catalanes y valencianos dirigida a Eugenio IV y de un sermón, hasta hace poco considerado anónimo y que atribuye con toda seguridad a Torquemada, del 28 de agosto de 1449. En capítulo aparte sintetizará la argumentación del Tratado. Un resumen de la biografía y del pensamiento de Juan de Torquemada nos presenta J. J. Llamedo. Como especialista en la oposición suscitada por los estatutos de limpieza de sangre, Elvira Pérez Ferreiro nos muestra el escrito de Torquemada como un espléndido precedente, y la Sentencia-Estatuto que surgió en Toledo en 1449 como otro precedente de las reiteradas reglamentaciones que establecerían la obligatoriedad de limpieza de sangre incluso en instituciones eclesiásticas y universitarias.

El escrito de Juan de Torquemada empieza rechazando el alegato toledano por considerarlo nulo, falso, malévolo e impío. Sarmiento y Marcos respaldaban su aserto con numerosos pasajes de la Escritura, algunas disposiciones del IV Concilio de Toledo, que habían pasado al *Decreto*, y el *Fuero Juzgo*. Punto por punto irá desmontando la argumentación contraria, sirviéndose también de argumentos bíblicos, filosóficos y jurídicos. Las últimas páginas resaltan lo recusable que es la discriminación de los bautizados, pues contradice la Escritura, contradice la fe (Ef 4, 4-6), niega la eficacia de la pasión de Cristo, desaprueba su conducta de elegir judíos para continuar su obra, es irracional, y es contraria a las disposiciones pontificias y regias. El volumen termina con un completo índice onomástico, y un resumen en inglés firmado por Bruce Malina. Estamos, por tanto, ante una muy oportuna edición crítica y la traducción del Tratado, contextualizada con una serie de estudios complementarios, muchos de ellos elaborados por especialistas de acreditado prestigio. Hay que felicitar al editor y a la editorial por lo acertado de la empresa.

A. M. Casado