

## 1) PATROLOGÍA

T. J. Horner, *Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*. Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 28 (Leuven: Peeters 2001) 222 pp.

Los estudios recientes muestran amplia variedad de opiniones sobre Trifón y el mismo *Diálogo*. Con frecuencia el primero sirve de soporte para diferentes ideas sobre los lectores del *Diálogo* y la relación entre judíos y cristianos. Se da a veces confusión sobre si hay que considerar reales o no a Trifón o al *Diálogo*. Para Horbury es posible decir que hubo diálogos entre cristianos y judíos y que Justino dispuso de muchos de esos escritos y a la par que el diálogo de Justino con Trifón no es uno de ellos. Horner ha tratado de aislar cada dicho atribuido a Trifón, en contraposición a las muchas afirmaciones hechas por Justino sobre Trifón o los judíos en general, buscando si resultaba un cuadro coherente. Lo que obtuvo fue la emergencia de un modelo inesperado y ello le ha llevado a una nueva comprensión de la obra. Trata pues de demostrar que dentro del *Diálogo* existe un texto independiente que abarca menos de la mitad. Su hipótesis es que tal texto nuclear fue un documento independiente escrito por Justino poco después de que tuviera lugar el supuesto diálogo al comienzo de su carrera (hacia el 135) y que publicó en forma muy ampliada hacia el final de su vida (155-160).

Estudiando el *Diálogo* por dentro examina el material que atañe a Trifón y delinea así un «Texto de Trifón» como documento autónomo con su lógica interna, equilibrio y fluidez. El texto así reconstruido comprende *Dial* 1-10, 18, 2b-19, 25-39 (80 a continuación del 36), 44-77, 79, 87-90, 118, 123-142. Las conexiones de la parte principal del «Texto de Trifón» revelan una consistencia temática que habla a favor de que un tiempo fueran secciones contiguas (1-10 a 18-19 a 25-39 a 44,74.4 —laguna— y a 75-77. La reconstrucción de este texto hipotético ayuda también a dar sentido a algunos de los aspectos más difíciles del *Dial* que han sido vistos como obstáculos a la fiabilidad del texto. El más obvio es la longitud; pero también la fecha tardía de la composición final en contraste con referencias

temporales más tempranas. También las puntas polémicas incoherentes con secciones más irónicas. Sobre todo el texto de Trifón presenta un texto consistente con más integridad lógica y coherencia interna que el *Dial* entero.

No podemos saber en qué medida Justino estaba en el surco de las tendencias literarias sofistas o en el de la expansión de documentos cristianos en su tiempo. Está claro que no estaba haciendo un refrito de un diálogo socrático. En tanto que entender la relación entre diálogos y material profético en el primitivo cristianismo puede decirnos algo sobre el por qué Justino escogió esta forma literaria, comprender el papel del sofista y rétor durante la Segunda Sofística y sus hábitos literarios puede ayudar a explicar por qué Justino amplió el diálogo con amplios pasajes de exégesis cristiana y los LXX y por qué se retrata como una especie de sofista/maestro.

Pese a los dos días de diálogo agotador y todos los argumentos, al final Trifón se va sin convertirse. Justino no habría escrito nada, incluyendo la conclusión, a no ser que sintiese que ayudaba a sus objetivos apolo-géticos y encajaba en algún contexto literario. Horner sostiene que Justino no quiso aparecer como el perdedor de la discusión ni quiso presentar el mensaje cristiano como ineficaz, aun frente a judíos endurecidos. El capítulo final se entiende mejor en el contexto de las ideas de Justino sobre la conversión, la naturaleza de su propia misión y su propia experiencia de conversión. El final del *Diálogo*, muestra afinidad general con otros diálogos de la Segunda Sofística. Finales súbitos no parecen haber sido excepcionales durante este período. Era una práctica común concluir diálogos o acabándolos sin más o poniéndoles término por una interrupción. Finales así dejaban a los lectores decidir por sí mismo quien había ganado. Justino creía firmemente que cada uno era individualmente responsable de sus propias acciones. Su única responsabilidad era predicar el Evangelio. Es un hombre con una misión que no incluye necesariamente el hacer conversos. Hay semejanzas llamativas entre su propia conversión y su intento de convencer a Trifón. El final es consistente con la opinión de Justino sobre el libre albedrío personal y la preferencia por una conversión privada demorada. Es Trifón quien deja la puerta para futuras conversaciones con Justino y no a la inversa. La conclusión es coherente con la descripción de Trifón como alguien que siente curiosidad por el cristianismo, pero que en última instancia no se deja convencer por los argumentos de Justino.

Pese a que no abundan los datos para trazar un retrato completo y que toda la información proviene de Justino y de su agenda apologética, emerge un carácter de Trifón sorprendentemente unificado. Trifón despliega una dedicación al estilo de los debates filosóficos y la investigación intelectual. La pintura de Trifón y sus compañeros como filósofos y estudiantes apoya el tono filosófico del grupo. Además su estilo no es plácido y hay apuntes sarcásticos. La vinculación de Trifón con el Judaísmo no muestra una firme adhesión a las tradiciones rabínicas escritas tales como

las conocemos; lo que en el siglo II no es un fenómeno sorprendente y no compromete la postura de Trifón como judío legítimo. Su distancia respecto a los círculos académicos judíos queda reforzada por la pintura que traza Justino de los maestros judíos. Ese grupo de judíos no cuenta a Trifón entre ellos. La táctica de Justino es tratar de abrir una brecha entre esos maestros y Trifón, como si desacreditando a esos maestros desbrozase el camino para la conversión al cristianismo de Trifón y otros judíos. Hay unos pocos puntos de contacto llamativos entre Trifón y el judaísmo en Asia Menor que no parecen haber sido fabricados por Justino.

Trifón ve la razón y la Ley, más que el material profético o las especulaciones exegéticas sobre el Mesías, como sus áreas centrales de interés. Una buena muestra es *Dial* 35, 1. A partir de aquí Trifón desvía la discusión de la exégesis al lado práctico del cristianismo, para mostrar hipocresías, inconsistencias y variaciones dentro del cristianismo. Su esfuerzo logra que Justino pase temporalmente a la defensiva y detenga su avance exegético. El respeto de Justino por las palabras de la Escritura parece inmovible. Es más flexible en cuestiones de exégesis, especialmente cuando no son centrales. Podemos decir que está firmemente comprometido con la autoridad de la Escritura; pero que toma más a la ligera el mundo más especulativo de la exégesis y las definiciones mesiánicas. La cuestión principal sobre Jesús no es nunca discutida realmente en el Texto de Trifón.

Los judíos de la Diáspora de Asia Menor parecen ofrecer el cuadro más coherente y detallado disponible sobre la Diáspora judía en el siglo II. La pintura de Trifón no sólo no entra en conflicto con ese cuadro sino que aporta claridad a nuestra comprensión de la judería asiática. El cuadro de una judería erudita, con confianza en sí misma y que expresa su identidad a la manera helenística, está incorporado en la pintura de Trifón. Trifón no muestra semejanzas con la pintura de los judíos en los escritos neotestamentarios ni con otras como «el judío» de Celso. Trifón no sólo precisa nuestro cuadro del paisaje judío del siglo II, sino que ayuda a definirlo. No es una figura conglomerado de todas las voces judías críticas del cristianismo, ni es una figura de ficción creada por Justino para sus objetivos apologéticos. No es nada de lo visto anteriormente, pero nos resulta familiar y encaja en lo que sabemos de los judíos y aun avanza algunas ideas que previamente sólo podríamos haber conjeturado.

El libro ha proseguido dos objetivos y parece que en buena medida los ha logrado. El primero proveer un análisis comprensivo de la figura de Trifón. El segundo delimitar un texto hipotético (Texto de Trifón) y explicar cómo el *Diálogo* pudo haberse desarrollado y ampliado. Esta reconstrucción del texto ha eliminado muchos de los elementos que lo obscurecían, como las largas secciones de los LXX y argumentos repetitivos que se encuentran sobre todo en la última mitad. El Texto de Trifón puede leerse como un auténtico debate que tuvo lugar con un judío de la Diáspora en el siglo II.

Un primer apéndice presenta los dichos atribuidos a Trifón en el *Diálogo*. Un segundo trata del c. 19 en cuanto que nuestro autor lo ha atribui-

do con reservas a Trifón. El tercero presenta esquemáticamente el Texto de Trifón y un cuarto señala las objeciones de Trifón a Jesús como Mesías. El libro concluye con una bibliografía selecta.

Ramón Trevijano

Paul Hartog, *Polycarp and the New Testament. The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philipians and its Allusions to New Testament Literature*. WUNT 2/134 (Tübingen: Mohr Siebeck 2002) x + 281 pp.

El autor lamenta que no se hayan aplicado nunca adecuadamente a la carta de Policarpo a los Filipenses (*Phil*) el criticismo epistolar y retórico y no se haya integrado plenamente el trasfondo histórico y el tema de la carta con una investigación de su uso del NT. Tras haber examinado la figura de Policarpo y los contextos esmirnense y filipense, nuestro autor atiende a la carta.

Los términos claves de la carta son términos éticos y la mayoría atañen al acto de distanciarse del mal. Es importante un completo análisis de *Phil* por sí mismo antes de pasar al «valor» que tiene para discusiones tangenciales.

La investigación del trasfondo de la epístola revela que Policarpo era un líder eclesiástico confiado y respetado, que tuvo contacto previo con los filipenses y que éstos habían hecho varias peticiones a su estimado conocido. En una carta a un amigo pueden tratarse diversas cuestiones; también los filipenses hacen sus peticiones en *una* carta. Los filipenses habían tenido una relación con Policarpo, aunque no necesariamente muy estrecha, que había quedado avivada por el viaje de Ignacio. La ocasión de escribir incluía la petición de la colección ignaciana, la petición filipense para mandar adelante su carta antioquena y el reclamo de aviso, presumiblemente la respuesta «justa» a la situación de Valente, antes presbítero de la comunidad, de la que se había distanciado junto con su mujer por un grave pecado de avaricia, con efectos de discordia interna y escándalo en la comunidad.

Policarpo subraya lo terrible del pecado de avaricia, pero aboga por una respuesta adecuada de perdón en vez de venganza o cólera y anima a mostrar un aguante paciente aun en circunstancias desafortunadas. Los dos objetivos finales han sido casi universalmente pasados por alto en investigaciones anteriores. Estas tres respuestas constituyen el «mandamiento» o la «palabra» de justicia que los filipenses habían solicitado. Policarpo les da esta triple respuesta y les asegura de que esta «justicia» era congruente con sus pasadas fuentes de autoridad: los mandamientos de justicia que les había dirigido Pablo, su prenda de justicia que es Cristo, y el ejemplo justo de Pablo, los otros apóstoles y más recientemente Ignacio

y sus compañeros. La situación retórica de la carta no es meramente el contexto histórico del texto, sino el retrato que traza el autor de su auditorio y la función del texto en su intento de convencer o motivar. Esta situación retórica incluye la creencia de Policarpo de que la vitalidad espiritual de la comunidad de Filipos estaba amenazada por amargura o decepción y su deseo de motivarles a una respuesta de perdón, perseverante, en el asunto de Valente. La «unidad retórica» analizada ha sido la entera carta *Phil*, organizada en torno al tema central de la «justicia», que Policarpo emplea en un sentido moral. Otras estrategias de arreglo creativo incluyen el evitar una explícita mención de Valente hasta haber preparado a los lectores. Varios de sus recursos estilísticos incluyen admoniciones, preceptos, exhortaciones, máximas, macarismos, citas de autoridad, repeticiones y *paradeigmata*. Con estos datos podemos estar ciertos de que *Phil* es una respuesta poderosamente creativa a la situación retórica, pese a que estudiosos del pasado hayan rebajado las capacidades intelectuales y la imaginación de Policarpo.

La teoría de Harrison ha dominado los estudios del s. XX; pero muchos de sus argumentos parecen débiles. Si se aduce la hipótesis de dos cartas fecha la segunda antes del 120 d.C. y así los datos que da sobre documentos del NT pueden datarse en ese tiempo; pero la hipótesis de las dos cartas no es necesaria en absoluto. Está construida sobre una vulnerable traducción latina del griego original. La defensa de la unidad de la carta es la solución más sencilla y si se acepta la entera carta puede fecharse hacia el 115. Además del llamamiento de Schoedel a una cuidadosa lectura de *Phil* 9, el criticismo formal aminora el contraste entre los capítulos 9 y 13. Basados en la unidad de la epístola se puede fechar la carta entera dentro del año del viaje de Ignacio por Filipos. Si la detención de Ignacio puede vincularse al viaje oriental de Trajano en el 114, podríamos fechar *Phil* con más precisión el 115.

Policarpo es un testigo importante de la aceptación y uso de los documentos del NT. Cita o alude a muchos más libros que ningún otro escritor de su tiempo. Hartog estima que *ciertamente* emplea Rom, 1Cor, Gál, Ef, Flp, 1Tim y 1Pe; que *probablemente* usa Mt, 2Cor, 2Tim y 1Jn; y que *posiblemente* usa varias otras obras, incluyendo Lc, Hch y 2Tes. Contando los casos ciertos y probables suman once composiciones neotestamentarias, que añadiendo los posibles suben a catorce. Si aceptamos la unidad y fecha temprana de la epístola el testimonio de Policarpo al NT resulta aún más valioso. Parece ser el primero en usar claramente Gál, Flp, 1Tim y 1Pe. Es también el primer testigo probable de 2Tim y 1Jn; y acaso un importante primer testigo de Hch. Nuestro primer testigo de una deuda con esas obras se adelanta así del 135 al 115. En consecuencia hay que descartar las teorías que colocan la composición de las Pastorales tan tarde como el 130. Hay que rechazar la opinión de W. Bauer de que las Pastorales no existían todavía en tiempo de Marción. Hay que revisar la sugerencia de Johnson de que las cartas joánicas no son anteriores al tiempo de Ignacio. También la de R. E. Brown quien, reconociendo que Policarpo es ya un claro testigo del uso de 1Jn, retrasa *Phil* sólo antes del 140. También

hay que corregir las opiniones de G. Quispel que parece colocar las Pastorales, 1Pe y 1Jn después de Marción; pero antes del fin del siglo II, *Phil* sirve también como prueba contra teorías como las de Knox, que coloca la composición de Hch alrededor del 125 o aún más tarde. Algunos de los seguidores de Knox, que están en minoría dentro de la investigación neotestamentaria, continúan abogando por una fecha de mediados del siglo II para Hch. La posible incorporación de Hch en *Phil* puede servir de argumento contra tal hipótesis. En conclusión, *Phil* establece un *terminus ante quem* externo para la composición de 1Pe, 1Tim, 2Tim, 1Jn y acaso Hch. Estos documentos deben haber sido escritos a tiempo para ser distribuidos y alcanzar un cierto rango en Esmirna para el 115.

Hacia el final, nuestro autor enumera diez conclusiones. Aunque el entrelazado de fuentes por Policarpo haya sido descalificado como falto de originalidad, era de hecho un pensador creativo. Su aparente despreocupación por las Escrituras hebreas encaja en su trasfondo y propósito. No tenía tendencias marcionitas. Es creíble que haya calificado Ef de «Escritura». Policarpo es un testigo importante de la colección y uso autoritativo de documentos del NT, tanto como de 1Clem y las cartas de Ignacio, aunque no de su canonización en un sentido fijo, normativo. La carta de Policarpo prueba que el legado teológico de Pablo no había sido olvidado por la Iglesia «católica». Además su uso de las Pastorales y el aparente uso de Hch prueba que estas obras no fueron escritas posteriormente para «rescatar» a Pablo del monopolio herético. Tampoco la carta de Policarpo puede usarse en apoyo de la hipótesis de que Flp es una combinación de cartas. Policarpo no escribió las Pastorales, más bien *Phil* provee un *terminus ante quem* externo para las Pastorales (ciertamente 1Tim y, probablemente, 2Tim). La referencia de Policarpo al tema de la «justicia» no revela un desacuerdo en la comunidad de Filipos sobre la teología paulina. Policarpo muestra una colección de paulinas bastante desarrollada a comienzos del siglo II y es interesante que esta colección parece haber incluido las Pastorales. Policarpo es así un testigo temprano y valioso de la accesibilidad y función de los documentos del NT en la Iglesia primitiva.

La entremezcla creativa que hace Policarpo de materiales tradicionales a través de sus estrategias retóricas, la colocación de su *Haustafeln/Gemeindetafeln*, la inclusión repetitiva de la avaricia y su transformación de material tradicional. El contraste entre originalidad y transmisión de tradición es una dicotomía falsa. La tensión judeo-cristiana en Esmirna y el auditorio gentil en Filipos puede haber afectado al limitado uso que hace Policarpo de las Escrituras hebreas. El ímpetu en la selección de textos no es una teología casi marcionita sino el objetivo parenético. Aunque algunos han argüido que la lamentación de Policarpo sobre su conocimiento escriturístico (*Phil* 12, 1) no puede referirse al NT, puesto que lo conocía bien, no hay que tomar demasiado a la letra una desaprobación retórica común como esa. Situaciones como la que enfrentaba Policarpo (la caída de un presbítero en una congregación predominantemente gentil), pueden haber impulsado a la Iglesia primitiva a usar

textos cristianos de modos autoritativos. La antigua correlación entre conversación delante de uno y escribir cartas en ausencia de uno, nos avisa contra el tomar demasiado rígidamente el plural «cartas» de 3, 2. El criticismo epistolar, especialmente respecto a las aperturas y cierres de carta formalizados, arguye contra la autoría policarpana de las Pastorales. Además, *Phil* difiere de las Pastorales en su constante trenzado de materiales tradicionales. Aunque el súbito y repetido uso de 1Tim puede resultar sorprendente a primera vista, esta fuente le servía a Policarpo de múltiples maneras, ya que trata de las características propias de los líderes eclesiásticos, el proceso de presentar cargos contra un presbítero y la fuerte condena de la codicia. Un atento examen del tema de la «justicia» revela que el término es usado en un sentido moral, no teológico. El estudio incluye nuevas intuiciones sobre la relación de *Phil* con Marción, la unidad e integridad de la carta y la naturaleza de su incorporación de textos autoritarios. Argumenta que no hay que dar peso histórico a la anécdota de Ireneo sobre Policarpo y Marción. A un nivel de crítica formal la anécdota es una *chreia* que ha perdido cualquier sentido de contexto. La conexión con Marción puede haberse desarrollado a partir de una posterior aplicación antimarcionita de la carta y las asociaciones contextuales con una dudosa *chreia* joánica arguyen contra la historicidad. *Phil* 7 prueba un uso genérico de tradiciones antiheréticas semejantes a las joánicas. *Phil* 9 no da las mismas seguridades sobre las muertes de Ignacio y sus compañeros que sobre las muertes de Pablo y los otros apóstoles. La apelación de Policarpo a textos autoritativos se basaba en una motivación parenética; lo que contradice una equiparación simplista de las obras que Policarpo usaba con las obras que poseía.

Es un estudio que revisa con sus análisis resultados de la investigación anterior que habían llegado a ser postulados críticos. El autor logra su propósito sin caer en excesos de retorno a posturas conservadoras pre-críticas.

Ramón Trevijano

A. Jakab, *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles)*. Christianismes anciens, 1 (Bern: Peter Lang 2001) 368 pp. + 5 tablas cronológicas.

Este libro de Attila Jakab inicia la colección «Christianismes anciens», dirigida por el propio profesor Jakab y Alexandre Faivre, que tiene por objeto publicar y promover estudios monográficos, manuales, misceláneas o actas de congresos que muestren la diversidad del cristianismo en la antigüedad. Éste, según ellos, es considerado por muchos como una forma religiosa monolítica en sus orígenes. De ahí —supone-

mos— el título en plural de la colección. En ella se acogerán únicamente obras escritas en francés y en italiano. Llama la atención el hecho de que, a estas alturas de la historia, con los ya generalmente asimilados avances de la crítica histórica y literaria, de los estudios de las fuentes neotestamentarias y patrísticas, del diálogo ecuménico y de la abierta relación entre las diferentes religiones, se estime, en una colección de carácter científico, que la concepción del cristianismo aún es monolítica. De todos modos, se entiende que lo que realmente pretenden es publicar libros que den a conocer las múltiples riquezas del cristianismo antiguo, tal y como se propuso, en 1994, y bajo los auspicios de la Universidad Pontificia de Salamanca, la colección «Plenitudo Temporis», *Estudios sobre los orígenes y la antigüedad cristiana*.

La obra es la tesis doctoral del autor, que, bajo la dirección de Alexandre Faivre, defendió en Strasbourg con el título *Chrétiens d'Alexandrie. Richesse et pauvreté aux premiers temps du christianisme (I<sup>ère</sup>-III<sup>ème</sup> siècles). Essai d'histoire sociale*. Antes de sacarla a la luz, fue revisada y aligerada de notas y de bibliografía. Ha tomado como *terminus a quo* el estudio de J. J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* («Plenitudo Temporis», 1, Salamanca 1994) y como *terminus ad quem* el de A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>ème</sup> siècle (328-373)* (Collection de «l'École Française de Rome», 216, Roma 1996). Se propone estudiar las fuentes de que se dispone para conocer el primer cristianismo alejandrino e interpretarlas de acuerdo con el contexto histórico, religioso y cultural de la época a la que pertenecen. Después, desea mostrar cómo se insertaron los cristianos en la trama social de la ciudad fundada por Alejandro Magno. Finalmente, trata de ubicar el cristianismo en el marco de la historia universal. El autor tiene siempre en perspectiva la *evolución institucional* de la comunidad, es decir, la progresiva transformación de ésta en virtud del crecimiento numérico de sus miembros y de su diversificación social en el período preniceno.

En el capítulo I («Alexandrie la Grande») expone, a partir de los datos que se conocen acerca del origen y de los principales acontecimientos que se sucedieron en Alejandría, cuál fue el contexto social e histórico en el que nació y se desarrolló el cristianismo alejandrino. Cuando se fundó la ciudad, los primeros pobladores fueron indígenas egipcios desplazados a la fuerza, macedonios que se ocupaban de los asuntos militares y griegos atraídos por las ventajas económicas del nuevo proyecto urbano. No se sabe si en ese momento había ya judíos en el lugar. Aunque existían diferentes clases de ciudadanos, los habitantes se agrupaban en dos grandes formaciones: *helenos* y *egipcios*. Los primeros eran, en el Egipto de los Tolomeos, bárbaros que, habiendo adoptado la lengua y la cultura griegas, gozaban de un estatuto jurídico particular. Constituían lo que se podría llamar *clase media*. A este grupo habrían pertenecido después los judíos. Los segundos eran campesinos, indígenas y extranjeros dedicados a tareas agrícolas y manuales, que, desarraigados de su patria, ya no conservaban ningún vínculo de relación con el país de origen.



Bajo la dominación romana, *helenos y judíos* se vieron afectados por cambios importantes debido a la política de estratificación de la sociedad, el establecimiento de estrictas barreras jurídicas entre los diferentes grupos y la implantación de un nuevo sistema fiscal. Aquí se hallaría la causa de los tumultos ocasionados por los judíos, que, descontentos por tener que pagar impuestos y excluidos de la vida ciudadana al solicitar ellos mismos que se reconocieran sus leyes étnicas, plantaban cara al poder romano con creciente violencia, hasta que Trajano determinó aniquilar todo rastro de judaísmo en Alejandría.

En este contexto social e histórico habría llegado el cristianismo a Alejandría, asunto que se desarrolla en el capítulo II («Emergence d'une communauté chrétienne»). Se ve que, tanto en este capítulo como en el anterior, el autor es especialmente deudor de los estudios de Joseph Mélèze-Modrzejewski sobre el estatuto de los helenos y de los judíos en Egipto. A. Jakab se pregunta, en primer lugar, por qué no viajó Pablo a esta ciudad para evangelizarla y llega a la conclusión de que es porque, en ella, no hubo una misión conducida por una personalidad relevante del cristianismo, sino que la implantación del cristianismo tuvo lugar de otra manera. Después, tras señalar la dificultad existente en hallar rastros cristianos a través de la epigrafía, arqueología o papirología, recoge algunas opiniones que se han formulado para explicar el misterioso origen del cristianismo en Alejandría, que califica de insuficientes. Estima que la referencia a la procedencia alejandrina de Apolo en el *códice de Beza* y la carta dirigida por el emperador Claudio a los alejandrinos no aportan nada sustantivo a la cuestión.

A. Jakab califica de «mito fundador» (p. 47) la tradición referida por Eusebio de Cesarea de que fue Marcos el primer evangelizador de Alejandría. Según él, esta «leyenda» se habría originado en los siglos III o IV para asociar al obispo de Alejandría con el apóstol Pedro a través de Marcos, discípulo de éste, y para, posteriormente, frente a las reivindicaciones de Constantinopla, constituir la sede de Egipto en un patriarcado vinculado a la «misión petrina». Se trataría simplemente de una «justificación eclesiológica» (p. 48), en la que no subyace otra verdad histórica que no sea la de la pura maniobra política. Y con esto el autor deja completamente cerrada esta posible vía de acceso al pasado cristiano de Alejandría.

El autor acepta la hipótesis de que el cristianismo hubiera llegado a Alejandría procedente de Palestina, y concretamente de Jerusalén (p. 49), pero, a continuación, para probarlo, trae a colación obras supuestamente escritas en Siria (*Epístola de Bernabé, Epistula Apostolorum, Hechos de Juan ...*). Enseguida se observa que para el autor forman una unidad Siria-Palestina, cuyos extremos se hallan en Jerusalén y Antioquía, lo que sorprende al lector que espera una mayor precisión. En la segunda mitad del siglo I el grupo cristiano sería minúsculo, «casi inexistente» (p. 53), y originado entre los judíos de educación y cultura helenísticas, herederos espirituales de Filón, gente de buena posición social y económica, que lograron sobrevivir a las drásticas medidas emprendidas por Trajano con-

tra los judíos. En este *humus* habría florecido el cristianismo. El libro V de *Oráculos Sibílicos*, escrito por un judío y revisado posteriormente por un cristiano, así como el carácter judeo-cristiano de los libros VI y VII de la misma obra, justifica la tesis. Del mismo modo, en el escrito cristiano *Kerygma Petri* el autor cree hallar esa modalidad de «religión intelectual» que se corresponde plenamente la sensibilidad religiosa alejandrina. En cuanto al valor de los papiros para reconstruir los orígenes del cristianismo en Alejandría y la descalificación de las tesis de W. Bauer sobre si aquél era ortodoxo o heterodoxo, A. Jakab se adhiere a los conocidos argumentos de C. H. Roberts y T. A. Robinson.

En el capítulo III («Une communauté plurielle») se consolida la idea que viene planeando desde el principio del libro de que la revuelta judía en tiempos de Trajano (115-117 d.C.) fue determinante para el futuro del cristianismo alejandrino y el distanciamiento de éste respecto al judaísmo. Según A. Jakab, sería entonces cuando el cristianismo «devino una realidad» (p. 64), pero no homogénea sino compleja y plena de «corrientes». La imagen que aquél ofrecía era la de un «movimiento», dotado de gran dinamismo intelectual y espiritual. Sin embargo, localizar, datar y clasificar las obras supuestamente alejandrinas entraña serias dificultades. De ahí que el autor prefiera remontarse por encima de un debate destinado a concluir en tablas y pasar a la descripción del cristianismo alejandrino basándose en un método que ya habíamos propuesto anteriormente (J. J. Fernández Sangrador, o. c., p. 188): la identificación de posibles «corrientes» en las que se agrupan los datos que se poseen.

A. Jakab se centra, a partir de este momento, en describir las «corrientes» gnóstica y no-gnóstica, y aquí es donde el libro pierde ya algo del interés suscitado, pues, aunque lleva a cabo una exposición muy completa de los autores gnósticos y eclesiásticos en el contexto de la polémica entre ortodoxos y heterodoxos, se tiene la impresión de que es un añadido que podría subsistir igualmente en otro libro con un planteamiento diferente, al igual que los capítulos IV («L'école d'Alexandrie»), V («Le premier 'maître': Pantène»), VI («Clément, le pédagogue des riches chrétiens d'Alexandrie»), VII («Origène, un maître chrétien de renom»), X («La 'vie' des riches chrétiens à Alexandrie»), XI («La vie ecclésiastique des chrétiens d'Alexandrie»), donde el autor ha encajado en la historia de Alejandría estudios monográficos sobre el famoso Didaskaleion y las enseñanzas de los célebres maestros Clemente y Orígenes. Quien desee informarse acerca de los temas enunciados en estos capítulos encontrará en el libro de A. Jakab noticias interesantes que, de una manera ágil y sintética, le proporcionarán un conocimiento suficiente de cómo se halla actualmente la cuestión.

En el capítulo VIII («De la communauté chrétienne à une Église institutionnelle») se aborda expresamente la cuestión que el título del libro prometía (*Evolution social et institutionnelle du christianisme alexandrin*), pero es también un estudio de la eclesiología y de los ministerios jerárquicos en las obras de Clemente y Orígenes. El capítulo IX («L'Église d'A-

lexandrie») es un estudio histórico de la situación creada en tiempos de los obispos Demetrio, Heraclas y Dionisio, con los que se consolidó el episcopado monárquico en Alejandría. En este capítulo el autor no ha tenido reparo en recurrir permanentemente a la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Hay que preguntarle por qué lo que refiere este historiador es, para él, unas veces, leyenda y, otras, información fidedigna.

El libro concluye con un epílogo, la bibliografía, unos índices y unas tablas cronológicas. Falta un mapa. Es una obra en la que el lector puede hallar multitud de datos y noticias pertenecientes a diferentes etapas históricas de la ciudad y la iglesia de Alejandría. Se tiene la impresión de que las interesantes cuestiones planteadas al principio, y que el autor ha intentado responder en los primeros capítulos, se han difuminado en la medida en que se entregaba a la descripción de otros aspectos, sumamente complejos, que han sido ya objeto de numerosos estudios monográficos y que podría haber incorporado al suyo de una manera un poco más original. Sin embargo, hay que felicitarle de que salga a la luz un libro como éste, pues de estas incursiones periódicas y sistemáticas en los albores de las principales iglesias de la antigüedad sólo cabe esperar que se vayan despejando paulatinamente las incógnitas que se ciernen sobre los primeros momentos de su existencia.

Jorge Juan Fernández Sangrador

B. Conring, *Hieronimus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*. Studien und Texte zu Antiken Christentum, 8 (Tübingen: Mohr Siebeck 2001) x + 273 pp.

Las cartas antiguas constituyen un género literario que estaba muy difundido, se cultivaba con intensidad y contaba con algunas reglas retóricas. Se pueden entresacar desde las corrientes de tradición más tempranas a las más tardías tópicos epistolográficos, que aclaran que las cartas no eran sólo un medio de intercambio de informaciones, sino que también sirven en alto grado para el cultivo de contactos y amistades. La historia de la investigación muestra sobre todo la discusión sobre «autenticidad» y «literaturalidad». Esta última no es ningún criterio apropiado para distinguir tipos de cartas o designar su calidad. La antigua carta es literaria en cuanto que regularmente se publicaba y se componía con miras a la publicación. La carta antigua es un género mixto, en el que el escritor podía dar expresión a su individualidad. Por un lado el género le dejaba libre amplios espacios formales y retóricos. Por otro, como la comunicación oral, da amplia parte a la espontaneidad. La escritura de una carta es un acto de comunicación, en el que remitente y destinatario asumen determinados papeles, sobre todo el remitente da una imagen de sí mismo y deja entender la que tiene del destinatario. La carta antigua lleva la

impronta de un arsenal de tópicos transmitidos y expresiones estereotipadas, que también ejercen su función en cada contexto.

Nos han llegado 154 cartas de Jerónimo. Hay muchos indicios de que se perdió un gran número de cartas. En la colección actual están incluidas bastantes que no son de su pluma ni de la de su *notarius*. Es el caso particularmente de cartas de sus corresponsales, que plantean cuestiones a las que responde la siguiente carta de Jerónimo. Alguna de las cartas ni son de Jerónimo ni le van dirigidas. De las 154 hay 31 que ya por su dirección dejan ver que no proceden de Jerónimo. Por otra parte, se ha discutido (De Bruyne, Nautin) la autenticidad de algunas de las cartas que lo presentan como autor.

Las observaciones del Padre de la Iglesia sobre la situación en que compone (horas nocturnas, mensajeros apremiantes) no han de tenerse sólo como reflejo de la situación real, sino que tienen también el carácter de descripciones tópicas. Los tópicos del discurso de amistad, encuentro, *brevitas* y prisa, son decisivos en la estructura y contenido. Mediante elementos tópicos, Jerónimo justifica la configuración formal y de contenido de sus cartas. Que lo haga sólo mediante expresiones fragmentarias en los ámbitos de los tópicos de amistad y encuentro se debe a dos razones. Para él no es lo importante como sucede el encuentro, sino que se orienta siempre por un gran objetivo, la intención principal, en un contexto más amplio. En segundo lugar, porque Jerónimo puede referirse al amplio conocimiento que ya se da entre sus lectores en lo que atañe a la precisión de esos tópicos sobre las relaciones de amistad y encuentros. Pero no hay que quedarse en la simple impresión sin especificar sobre abundantes tópicos epistolares. Hay que diferenciar entre dos grupos de «topos». Los elementos de amistad y encuentro, generalmente vinculados aparecen en pocas cartas y suelen ser de las primeras en la colección jeronimiana. Son cartas dirigidas a amigos, que sólo en escasa medida sirven para la transmisión de contenidos eruditos y quedan lejos de las cartas sabias del Jerónimo posterior, llenas de minuciosos análisis exegéticos. Las tempranas cartas de amistad son reflejo y residuo de su formación escolar. Los postulados de la brevedad y la prisa como criterios de fundamentación y estructuración intervienen poco en las cartas tempranas y, en cambio, dan fuerte impronta a las tardías. Jerónimo ha configurado así un número limitado de «topoi» con los que cuida de dar un carácter epistolar a sus textos científicos.

Nuestro autor selecciona cartas en las que se reflejan los temas centrales que penetran todas las partes de la obra epistolar jeronimiana y que responden a la producción corriente del Padre. Junto a una muestra de la multiplicidad del corpus, puede verse cómo aparecen típicamente las cartas jeronimianas. En la *Epistula 34 ad Marcellam*, Jerónimo tiene ideas claras de los contenidos que quiere transmitir. Trata la cuestión que posiblemente le ha sido planteada y la amplía en el curso de la exégesis y otros aspectos del tema. La carta constituye un todo cerrado. Si a primera vista faltan referencias al contenido las crea con recursos retóricos,

como preguntas reales o ficticias de sus destinatarios. Regularmente hay vínculos de contenido entre todos los capítulos. La carta tiene una estructura simétrica. El encuadre lo da la introducción con la *narratio* y la parte conclusiva. En la parte principal se combinan tres exégesis. El centro es la segunda exégesis particularmente desarrollada. La primera exégesis prepara para la discusión básica de la segunda. La tercera sirve como muestra de lo acertado de las afirmaciones principales sostenidas en la segunda. Como instrumento de la argumentación interviene menos el argumentativo lógico que el lingüístico retórico. Las señales de un nuevo curso argumentativo o un cambio de tema son regularmente figuras retóricas o aspectos llamativos de sintaxis y flexión. Sin embargo, prescinde casi enteramente de adornos lingüísticos. Si Jerónimo utiliza un lenguaje sencillo y funcional, pero que da por supuesto en el lector familiaridad con los recursos retóricos, se pueden sacar conclusiones sobre el grado de instrucción que presupone en sus lectores. Valora así a Marcela como a alguien a su misma altura, al menos en la esfera receptiva. Si preguntamos en qué medida la acepta también como teóloga, como exegeta, se tiene la impresión de que Jerónimo se guarda el papel de maestro. Aunque ya sólo la elección de temas muestra que Marcela goza de parte de Jerónimo de una aceptación como exegeta.

En la *Epistula 54 ad Furiam de ueritate seruanda*, un escrito ascético de amonestación, como lo dice expresamente, este carácter queda interrumpido por un detallado excurso exegetico de naturaleza científica. El carácter epistolar entra en juego por el frecuente recurso a la situación epistolar así como por la casi permanente orientación a la destinataria. Sin embargo, en la parte principal predomina el carácter de escrito de amonestación sobre el de carta. En contenido e intención hay dos líneas diferentes. Por un lado, se trata de la decisión que tiene Furia por delante de renunciar a segundas nupcias y seguir una vida de asceta. En este contexto la carta tiene un carácter fuertemente tendencioso. Como consecuencia a una decisión que ya se presupone, la carta trata de aclarar cómo se concreta una vida de asceta. Una segunda intención de la carta tiene en mira un círculo más amplio de lectores: el padre de Furia y otros hombres de Roma. Un tercer círculo de previstos lectores son otras ascetas o aspirantes al ascetismo, como lo muestra una serie de avisos impersonales, como la alusión a viudas con hijos, que no era el caso de Furia. La argumentación del Padre se apoya en tres esferas. Junto al recurso a los valores y representaciones romanos, la polémica tradicional y la presentación de ejemplos prácticos y experiencias, quedan sobre todo los ejemplos y avisos bíblicos. Pese a su sencillez el estilo está muy cuidado. La relación personal de Jerónimo con Furia se refleja en la interpelación directa y el tono elegido. Sin embargo, se advierte un cambio del tono respetuoso y hasta adulador del comienzo, al imperativo y rigorista de la parte principal que aparece como más genérica e impersonal, para recuperar de algún modo el tono moderado antes de acabar. La relación entre Jerónimo y Furia resulta ambivalente, al perder de vista a su destinataria concreta en la amonestación ascética central, y también porque se deja

ver que se encuentra ante una persona de rango social muy superior; pero esto no obsta a que en determinadas cuestiones (exegéticas y ascéticas), Jerónimo entre en escena con autoridad.

En la *Epistula 15 Ad Damasum* coexisten dos corrientes: el tema dogmático de la doctrina trinitaria y el canónico de la potestad de aviso del obispo de Roma. El punto vinculador de ambas es la prueba de la ortodoxia de Jerónimo. Éste la da al declararse dispuesto a hacer suya la posición de la *cathedra Petri*, baluarte de la recta doctrina. Lo que le interesa en el fondo es explicar su propia postura y mostrarla como la propiamente ortodoxa. Para ello se sirve de argumentos dogmáticos y testimonios bíblicos y no se retrae de marcar a fuego la posición adversaria como «herejía arriana». No hay pues en esta carta ninguna pregunta auténtica, sino más bien el intento de Jerónimo de ser reconocido como ortodoxo por parte de una autoridad que reconoce más alta. Esta desdoblamiento de intención conduce a una vacilación en lenguaje y estilo. Así cambian los pasajes en que anuncia su humilde disposición a aceptar una posición con los que del modo más decidido ataca polémicamente la posición adversaria. Esta vacilación entre dos intenciones es típica de Jerónimo como escritor epistolar. El estilo y la argumentación no se diferencian esencialmente de los de las cartas dirigidas a destinatarios de menor rango. Corresponden al estilo entre corresponsales cultos y a las normas de la epistolografía de la antigüedad tardía. Lo más llamativo es que Jerónimo usa permanentemente la interpelación en la segunda persona del plural como expresión de aprecio y respeto; lo que corresponde a lo convencional. También es llamativa su renuncia total a las alusiones a la literatura pagana que utiliza mucho en otras cartas. Es claramente su tributo a un dignatario eclesiástico y un signo de la todavía escasa aceptación de la literatura pagana en los círculos eclesiásticos. La coexistencia de una intención en primer plano y otra real y la variación de estilo en la carta muestran la ambivalencia que se puede observar en la relación epistolar de Jerónimo y Dámaso. Por un lado, se esfuerza en mostrar el respeto que le debe, reconocerse subordinado jerárquicamente y atento a la instancia competente en cuestiones dogmáticas, y, por otro, está convencido de lo acertado de su propia posición y toma el papel de consejero dogmático.

La *Epistula 109 ad Riparium Presbyterum*. Ripario, un presbítero hispano ya conocido por Jerónimo, es uno de los menos prominentes corresponsales del Padre. Por eso esta carta sirve de muestra de que Jerónimo no sólo ha mantenido relación epistolar con hombres importantes de la Iglesia y de la sociedad. La carta está compuesta en tono muy duro. Habla de Vigilancio con expresiones rudas, insultantes, haciendo burla hasta de su nombre. Lo tiene, por un lado, como enemigo de Dios contra el que hay que actuar y, por otro, como un caso patológico al que quita toda seriedad. La polémica y los insultos determinan el duro estilo del texto y muestran lo mucho que le han excitado y enfurecido las afirmaciones de Vigilancio. Jerónimo no está interesado en una refutación de Vigilancio sino por dejarle fuera de juego. Hay muchos paralelos formales y de contenido con el *Contra Vigilantium*. La carta 109 es más bien un escrito de contro-

versia en miniatura. Anticipa el tratado cronológicamente y en su contenido. Su objetivo es pedir material para la composición del escrito y anunciarlo. En esta carta Jerónimo queda tan aferrado por su afán de combatir a Vigilancio que pierde enteramente de vista a su corresponsal Ripario. La carta está concebida desde el comienzo como una carta abierta y no va específicamente a su destinatario; pero implica una solidaridad con éste contra el adversario común, si Jerónimo compone a petición de Ripario un escrito contra Vigilancio.

Las cartas analizadas van a destinatarios muy diferentes. No sólo por el sexo, grado de educación y situación social de los destinatarios, sino también por su proximidad o distancia con Jerónimo. En segundo lugar, tienen por contenido temas tan diferentes como exégesis, ascesis, dogmática y política eclesiástica. En tercer lugar, son también diferentes según criterios formales. Proceden de fases diferentes de la vida del Padre y son de diversa amplitud. Tienen en común una estructura clara y cerrada, con marcas significativas de distribución. La estructura corresponde enteramente al esquema clásico de introducción, parte principal y conclusión. Muchas veces la estructura lineal es ampliada por excursos. Los incluye cuando corresponden a temas sobre los que ya dispone de un esquema básico de argumentación. Esto explica también las semejanzas formales y de contenido de las cartas correspondientes a los tratados de Jerónimo sobre esos temas. La función predominante en los comienzos de carta es, junto a la introducción de contenido al tema de la carta, la *captatio benevolentiae*. Jerónimo expresa con entera claridad cuál es el objetivo específico de la carta correspondiente y pone los diferentes recursos de la retórica al servicio de esa intención. Las cartas permiten reconocer una clara referencia a los destinatario no sólo por las diferencias en interpelación y estilo, sino que también el nivel argumentativo varía según valore a su lector. Según el destinatario predominan las citas paganas o bíblicas y se dan o no figuras retóricas y adornos de estilo. La exégesis es el contenido que marca más su impronta en las cartas de Jerónimo, con diferencias según el subgénero de la carta. La exégesis es su medio preferido de argumentación. También como escritor de cartas, Jerónimo muestra ser en primera línea exegeta. Regularmente en el curso de sus cartas Jerónimo va perdiendo de vista a su destinatario personal y hay que contar con un doblaje referido a un público más amplio. Por ello toman el carácter de cartas abiertas, sin perder por ello el de auténticas cartas.

Desde perspectivas predominantemente literarias, se trata de un estudio denso, sobrio, preciso en sus análisis, claro en su estructura y desarrollo y bien informado sobre la literatura secundaria pertinente. Puede incentivar la lectura y ayudar a una comprensión renovada del epistolario del Santo Padre.

Ramón Trevijano

R. Winling, *La Résurrection et l'Éxaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*. Théologies (Paris: Les Éditions du Cerf 2000) 511 pp.

El autor quiere hacer un balance sobre la doctrina de la Resurrección de Cristo en la literatura patrística y dar una visión de conjunto de una cuestión tan amplia. Ha escogido un plan lógico porque, según estima, tiene la ventaja de la exposición organizada en función de aspectos característicos. Ha de reconocer que eso puede impedir la percepción de evoluciones globales. Trata de remediar este inconveniente con introducciones y conclusiones parciales. Tras la Introducción, estructura su estudio a partir de seis enunciados y concluye ofreciendo un balance y perspectivas.

1. La Resurrección de Cristo como elemento de estructuración del tiempo litúrgico y de las confesiones de fe: Desde los orígenes de la Iglesia la Resurrección es el principio de estructuración de la semana cristiana y del año litúrgico. Representa también uno de los elementos constitutivos de las reglas de fe y de las confesiones de fe elaboradas en el curso de la era patrística. El día de la Resurrección pasa a ser para los cristianos el día más importante de la semana. La celebración de la fiesta de Pascua llega a ser la cúspide del año litúrgico. Se desarrolla una incesante reflexión teológica a propósito de la «novedad» introducida por la Resurrección. Las consideraciones teológicas atestiguan que los cristianos tienen una concepción propia de la acción de Dios en el tiempo. El acontecimiento de Jesucristo marca el fin del orden antiguo y el comienzo del orden nuevo tendido hacia el cumplimiento al fin de los tiempos. Se considera que la victoria de Cristo sobre la muerte y su Resurrección marcan la inauguración de un orden nuevo. La visión de la historia recoge la concepción veterotestamentaria del tiempo orientado a un cumplimiento; pero la visión de la Iglesia antigua es muy original al proponer un cumplimiento que no es una nueva edad de oro sobre la tierra, sino un estado de felicidad en el más allá y un cumplimiento vinculado a la vida en unión con Dios por Jesucristo en la fuerza del Espíritu. Es a partir de la confesión «Dios le ha resucitado» como se ha constituido la confesión de fe cristológica.

2. El hecho de la Resurrección de Cristo: constataciones, refutaciones y puntualizaciones. Apologética *ad extra* y *ad intra*: Desde el comienzo del siglo II y a lo largo de la era patrística se hacen esfuerzos para enfrentar la polémica de que la Resurrección es objeto en los medios no cristianos: judíos, paganos, gnósticos. En el seno mismo de las comunidades cristianas se manifiesta a menudo un cuestionamiento a propósito de las divergencias de los escritos del NT y del modo de interpretar esos textos. Estas controversias prueban a su manera la radical novedad de la Resurrección de Cristo, tan difícil de admitir por gentes marcadas por el judaísmo y el helenismo. Frente a los judíos, los cristianos anuncian que los «últimos tiempos» han comenzado en Jesucristo, cuya resurrección anticipa el acontecimiento escatológico: la resurrección de los muertos.



Frente a los paganos los cristianos han de poner el acento sobre el hecho de que Cristo ha «resucitado» verdaderamente, sin hacer concesiones a las representaciones que proceden de la mitología y de la filosofía griegas. Los gnósticos, ganados al docetismo, se inclinan a negar la resurrección corporal de Cristo. En lugar de Resurrección prefieren hablar del volver a subir de la parte espiritual a las esferas superiores. En cuanto a los cristianos que planteaban cuestiones legítimas sobre las dificultades provenientes de la misma Escritura, los Padres distinguen entre lo que es más bien periférico y lo que es fundamental y subrayan que en última instancia es la fe la que queda comprometida en la aceptación del kerigma de Cristo resucitado.

3. La Resurrección de Cristo en sí misma: Una cosa es establecer el hecho de la Resurrección y refutar las objeciones de los que lo niegan, o rechazan las pruebas escriturísticas, y otra definir su naturaleza y tratar de explicar el misterio de un acontecimiento único en su género. El esfuerzo de explicación de los Padres para decir algo del misterio de la Resurrección se hace principalmente en el cuadro de la cristología. Desde la convicción de la identidad entre el Jesús prepascual y el Cristo resucitado, los Padres subrayan la necesidad de poner en relación la muerte y la resurrección de Cristo. De un modo u otro el razonamiento se funda sobre la constitución teándrica de Cristo. La problemática relativa a esta última conoce desplazamientos de acento motivados por las negaciones de los herejes o los avances sucesivos de la reflexión teológica. Los Padres reflexionan sobre la muerte y la Resurrección de Cristo a partir de las concepciones tricotómicas o dicotómicas que provienen de la Escritura y de la filosofía griegas, pero sin ser esclavos de los diferentes esquemas. Para ellos se trata de justificar que Cristo ha conocido realmente la muerte en función de su constitución teándrica y que ha resucitado con el cuerpo que era el suyo. Al mismo tiempo tratan de dar cuenta de lo que significa la Resurrección para la humanidad asumida por el Logos. Una primera forma de respuesta a la cuestión de cómo se ha comprendido la Resurrección misma en la época patrística es la que se busca dar a través del tema de la victoria sobre la muerte, a menudo ligado al del descenso a los infiernos. Hablar de este último es decir en primer lugar que Cristo ha conocido el destino común a los hombres que es el morir; pero que con ese descenso ha fijado límites al imperio de la muerte. Desde este ángulo la Resurrección significa la victoria de Cristo sobre la muerte y la manifestación de esta victoria. Una segunda forma de respuesta gira en torno al tema de la recomposición de lo que la muerte ha deshecho. La Resurrección consiste en la reconstitución del compuesto humano que el Logos había asumido, pero la humanidad del Cristo resucitado ha sido transformada por glorificación. Son las controversias cristológicas las que han llevado rápidamente a destacar el papel activo desempeñado por Cristo para su propia Resurrección.

4. Ascensión, Exaltación, sesión a la derecha de Dios: Los esquemas de Resurrección y Exaltación mantienen entre sí relaciones de complementariedad; pero del uno al otro hay un cambio de acento. El esquema

Resurrección subraya la identidad corporal entre el que ha muerto y el que ha resucitado y teóricamente podría aplicarse al caso de la reanimación. Con el esquema de Exaltación el acento se pone sobre el cambio radical en el estado de Cristo que, tras al abatimiento, es elevado y exaltado. Ambos esquemas representan dos vertientes de un único misterio. Los Padres han tenido una viva conciencia de los vínculos entre la Resurrección y la Exaltación. Tanto en el campo de la teología como en el de la liturgia se manifiesta una visión de conjunto conforme a la del NT. La Exaltación es considerada como una de las vertientes de la glorificación de Cristo tras la muerte en cruz; por otro lado es comprendida en toda su riqueza. Sin embargo, a partir de comienzos del siglo IV la tendencia a la historización de los acontecimientos celebrados como fiestas litúrgicas suscita una especie de disociación entre Pascua, Ascensión y Pentecostés. La misma teología se ve precisada a distinguir entre la Resurrección y la Exaltación por diversas razones. La Exaltación permite comprender mejor que la Resurrección no es un acontecimiento acantonado en el pasado, sino que representa un principio de renovación y transformación siempre activo. Las controversias a propósito de la cristología, la pneumatología y la teología trinitaria encuentran eco en la especulación relativa a la Exaltación como había sido el caso para la Resurrección.

5. Dimensión soteriológica de la Resurrección-Exaltación: A primera vista se podría creer que en los escritos paulinos el momento capital de la vida y obra de Cristo queda constituido por la muerte en cruz, pero una lectura atenta revela que se atribuye un valor aún superior a la resurrección. Si la resurrección de Cristo ocupa el puesto central que Pablo le asigna (1Cor 15, 17) debe también tener repercusiones en otros campos, como la resurrección de los muertos y la llamada a participar en la exaltación de Cristo. Resurrección y exaltación abren la participación en los bienes escatológicos: vida en plenitud, visión de Dios, divinización, unión a Dios y filiación en el dinamismo intratrinitario. No conciernen solo al destino personal de Jesús, sino que en la persona de Cristo quedan indisolublemente ligados a la salvación de los hombres. Nuestra herencia de hijos adoptivos no es otra cosa que la participación en la gloria propia del Cristo exaltado.

6. El ser cristiano colocado bajo el signo de la tensión escatológica entre lo ya adquirido y el cumplimiento hacia el que tendemos. Los bienes escatológicos constituyen una participación en los privilegios del Cristo resucitado y glorificado. En esta vida sobre la tierra poseemos las «arras» de esos bienes. Arras que conocen la progresión y la maduración que nos harán dignos de recoger la herencia en su plenitud. Es el Cristo pascual quien da sentido a la Eucaristía y permite comprenderla como presencia, memorial y comunión. Un dato histórico que prueba el vínculo entre la Eucaristía y la Resurrección es el hecho de que la *kyriakè* es el día en que se celebra también el *kyriakon deipnon*. La vigilia pascual provee una segunda prueba de este vínculo. La proveniencia litúrgica del *Maranatha* atestigua que la comunidad primitiva de lengua aramea estaba convencida de que la acción del Cristo exaltado se despliega en el cuadro de la

liturgia. En la Eucaristía es donde se efectúa la comunión de vida entre Dios y los hombres. Es un sacramento en el que Cristo actúa por la fuerza del Espíritu que él mismo difunde desde su exaltación. El Espíritu hace obra vivificadora con miras a la edificación del Cuerpo de Cristo y a la participación de los miembros de este Cuerpo en los bienes escatológicos. La presencia actuante del Cristo glorificado en cada celebración eucarística hace que, a través de un sacramento, se actualice el acto único y definitivo del pasado (muerte-resurrección) y que así los cristianos puedan apropiarse sus efectos. Es particularmente san León Magno quien en muchos sermones aborda el tema de la actualización del misterio de salvación a través de la celebración de una u otra fiesta. La conciencia que tienen los autores neotestamentarios de la novedad aportada por Cristo se afirma también en los escritos de la era patristica. A veces es todo el acontecimiento de Cristo el considerado como novedad radical, pero normalmente se presenta como corona de este acontecimiento la muerte y la Resurrección-Exaltación, que marcan el comienzo de una nueva era y el advenimiento de los tiempos escatológicos. Ireneo es el primero en explotar de modo consecuente el tema de la novedad en su dimensión religiosa. Orígenes tiende a insistir sobre la dimensión moral de la novedad cristiana. El bautismo inaugura para el cristiano una vida nueva colocada bajo el signo de la muerte al pecado y el afianzamiento de la vida en Cristo. Por su fidelidad al compromiso bautismal el bautizado se abre más y más a la acción transformante que ejerce el Cristo glorificado por la fuerza del Espíritu. Por el bautismo llegamos a ser miembros el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia y esta pertenencia es reforzada por la Eucaristía. Con Ireneo se afirma en el siglo II el primer esfuerzo teológico consecuente para explicar el misterio de la Iglesia. El fermento depositado en el bautismo actúa progresivamente a través de los sacramentos, suscita un modo de vida que tiende al progreso en la vida espiritual y hace progresivamente más dignos de participar en los bienes escatológicos.

El autor ha cumplido su intención al mostrar que en la teología patristica la Resurrección ocupa un puesto central entre las verdades de fe y constituye la perspectiva desde donde se examinan muchas cuestiones. Saca consecuencias para los estudios actuales de liturgia y exégesis y apunta a una nueva evaluación del tema de la victoria de Cristo sobre la muerte, que implica una superación de la «teoría física» (centralidad de la encarnación, como si la unión de la divinidad y la humanidad realizase por contacto físico la divinización de la naturaleza humana) y también de la teoría de la satisfacción (centrada únicamente sobre la muerte de Cristo en la cruz). Los Padres eran sensibles no sólo al alcance cristológico, sino también al alcance soteriológico de la Resurrección y de la Exaltación. La salvación no consiste únicamente en la remisión de los pecados como consecuencia de la muerte en cruz, sino también y sobre todo en la comunión de vida con Dios.

La obra puede resultar muy útil a teólogos sistemáticos bien informados sobre la literatura patristica, que no se pierdan con los saltos cronológicos y sepan situar los datos en sus antiguas coordenadas teológicas. El

autor ha construido su desarrollo sobre las fuentes con muy escaso recurso a literatura secundaria, lo que se deja notar en algunas simplificaciones y ausencias de matices.

Ramón Trevijano

## 2) HISTORIA

E. dal Covolo e R. Uglione (a cura di), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*. Biblioteca di Scienze religiose, 170 (Roma: Las 2001) 365 pp.

Los editores de estas Actas son los Profs. Enrico dal Covolo y Renato Uglione, que hacen la *Introducción* a las mismas (pp. 7-10) y se ocupan, además, respectivamente, de los trabajos que luego indicaremos.

El libro recoge las Actas de la primera y segunda *Jornadas Patrísticas Turinenses* celebradas en los años 1994 y 1996, aunque no editadas hasta el pasado año 2001. La elección de Turín para celebrar estos coloquios responde a la convicción de que esta ciudad está considerada como símbolo del progreso en la investigación patrística italiana.

Dentro del espíritu interdisciplinar que anima a estas Jornadas (el encuentro y el contraste con los hechos y las fuentes paganas y cristianas antiguas) sus responsables desean impulsar cada vez más una mejor y correcta cercanía a los Padres de la Iglesia. Están convencidos que dicha aproximación y profundización ofrecerán una mejor comprensión de la cultura y de la fe que aportan los escritores clásicos cristianos. Los siglos primeros son, sin duda, los originantes de la vida cristiana y de la Iglesia. Si a los Padres se ha recurrido a lo largo de toda la Historia de la Iglesia, no hay razón para no seguir haciéndolo ahora. Todavía pueden aportar mucha luz a situaciones y problemas hodiernos que tienen que ver con la mujer, la relación fe-mundo, la autoridad, la política, etc.

El libro contiene seis capítulos. En la primera Jornada (1994) se estudian especialmente los tres primeros siglos hasta Constantino (caps. I-III, pp. 13-129). Está claro que durante esas centurias los cristianos fueron los sujetos de una nueva cultura, que por un lado choca con la clásica dominante, y, por otro, servirá de puente entre ésta y la nueva que irá imponiendo el cristianismo. La fusión no será fácil ni rápida. Por eso, en el ínterin se hablará de rechazo, de intolerancia, de posibilismo, de diálogo, de tolerancia, de fusión, de abrazo.

El primer estudio (pp. 13-21) se titula «La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio», a cargo de la ya muy conocida investiga-

dora y profesora Marta Sordi. La base del estudio se apoya en el descubrimiento de un fragmento del evangelio de Marcos (6, 52-53) en Qunrâm, al parecer de proveniencia romana y no posterior al año 50 d.C. El hallazgo repropone el tema de la presencia de san Pedro en la Urbe al comienzo del reinado del emperador Claudio. Pedro había abandonado Jerusalén en el año 42 y ese mismo año habría llegado a Roma, según testimonios recogidos más tarde por Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*. En Roma predicó el apóstol, y Marcos habría recogido por escrito sus enseñanzas antes del año 50. Parte de ellas, el fragmento 7Q5, habría ido a parar a Qunrâm. Entonces, ¿Pedro, autor de este evangelio? La Sordi quiere llegar a algunas implicaciones y conclusiones. Está claro que entre el auditorio romano de Pedro había *cavalieri e cesarini* (gente de alto rango) pertenecientes o en relación con la corte de Claudio, desde que éste comenzó su reinado hasta que murió en el año 54. Pero la investigadora quiere retrotraer todavía más la presencia de cristianos en Roma. En tiempos de Tiberio, en el año 35, en el Senado de la Urbe se habló de los cristianos. ¿Sería en Roma, antes que en Antioquía, donde éstos recibieron el nombre de cristianos? (cf. pp. 17ss.).

El artículo firmado por Eugenio Corsini se titula «Apocalisse e Impero romano» (pp. 23-48). En él se intenta resumir las orientaciones e interpretaciones que a lo largo del tiempo produjeron las relaciones entre Imperio romano y cristianismo primitivo. Corsini se para en la época iluminista y en que el juicio de Gibbon sería la expresión extrema de la corriente que habría hecho al Imperio víctima del cristianismo (de ahí lo de apocalipsis del título). Con el paso del tiempo, y gracias a estudios más amplios y profundos, esa acusación no se sostendría. Además de la razón cristiana habría que buscar otras causas (económicas, políticas, sociales, militares) como coadyuvantes del final (o transformación) del Imperio. Dos doctrinas neotestamentarias, al decir del autor, sirvieron a los estudiosos para interpretar la relación política entre Imperio y cristianismo. A favor del poder constituido estaría la doctrina paulina; rechazando el *statu quo* romano tendríamos el Apocalipsis. El libro atribuido al evangelista Juan habría arremetido contra el Imperio a partir, sobre todo, de la segunda mitad del siglo III, coincidiendo con las famosas persecuciones. Pero terminadas éstas, el antirromanismo apocalíptico entró en crisis merced, sobre todo, a Eusebio de Cesarea.

Viene a continuación el artículo «I cristiani 'anima del mondo'. L'A Diogneto nello studio dei rapporti tra cristianesimo e impero» (pp. 51-71) firmado por Enrico Norelli. Después de una presentación general sobre el famoso texto, el autor se centra en los capítulos 1-10 del mismo, convencido, en contraste con otros críticos (cf. p. 52), de que el resto del texto, al parecer perdido, no era un gran qué. Lo primero que hace Norelli es una lectura articulada del texto de esos capítulos y después un intento de colocación histórica de su contenido. En el primero, Diogneto destaca tres características de los cristianos: su sentimiento de superioridad sobre el mundo, el desprecio por la muerte y el rechazo por el culto griego y judeo; el segundo contiene una polémica contra la idolatría; del judaísmo y de algunas de sus prácticas se

ocupan los capítulos tercero y cuarto. En el quinto se descarta que la lengua, el lugar del que se es o en que se vive, la práctica de vida y las características propias de un pueblo impidan o condicionen ser cristiano (universalismo de la nueva religión), aunque en el mismo capítulo se admita que los cristianos son, al mismo tiempo, ciudadanos del cielo. Leales al Estado y viviendo en este mundo, los cristianos no comparten, sin embargo, las perversiones de las leyes (por ejemplo, el infanticidio). En el capítulo sexto aparece la famosa frase «los cristianos, alma del mundo»; es esa alma la clave del comportamiento humano y la base del orden armonioso de la sociedad. La acusación del cristianismo de ser una religión reciente Diogneto la resuelve en el capítulo séptimo, defendiendo que el momento históricamente determinado del origen del cristianismo está ligado a la eternidad de Dios. Y eso porque «el fundador del cristianismo no es un hombre (...) sino el artífice y el demiurgo del universo» (p. 58). La venida de Cristo, por quien conocemos a Dios mediante la fe, induce a Diogneto a considerar el cristianismo como la única religión aceptable, por ser el único ligamen con lo divino (cap. octavo). En el siguiente, se defiende que el aparente retraso de la manifestación de Dios en el Hijo es, en definitiva, una demostración de la paciencia bondadosa de Dios. El libro concluye, capítulo décimo, con el tema de la imitación de Dios. Ser cristiano será, entonces, conocer y amar a Dios, que nos ha amado desde siempre. De este convencimiento-conversión derivan las reflexiones que el autor se hace y lanza a sus oyentes de cómo deben éstos comportarse. En las páginas 65-71 Norelli intentará dar respuesta al otro objetivo que se había marcado, al de la colocación y cronologización del *A Diogneto*, asunto bastante complicado según el mismo Norelli. Descarta la propuesta de Overbeck, que retrasa el escrito hasta el siglo iv. Si la obra habla de las persecuciones y del valor del martirio, a Norelli le parece que ésta tiene que ser preconstantiniana, quizá de finales del siglo ii (cf. p. 66) o de mediados del iii (cf. p. 69). En cuanto al lugar en que se habría escrito, cabe la posibilidad de que fuera en Alejandría, aunque Norelli, si bien con mucha cautela, se inclina por Roma.

Enrico dal Covolo, uno de los editores de estas Actas, se ocupa, en las páginas 73-86 del tema «I Severi e il cristianesimo». La primera cuestión a dilucidar será si la unión Imperio-cristianismo explotó sin más con Constantino (312-313 y ss.) o si fueron los emperadores Severo (Septimio, Caracala, Heliogábalo y Alejandro) los que prepararon dicho resultado. Para resolver el asunto, Dal Covolo se fija en las actitudes de esos emperadores respecto a los cristianos y en el *monoteísmo* promovido y vivido por esa misma saga imperial. Durante los Severo se habría perseguido a los cristianos sólo extraoficialmente, en ocasiones muy contadas y muy localizadas. En cuanto al monoteísmo de esos emperadores se hace notar, en primer lugar, la masiva penetración divina en el Imperio en tiempo de esos mismos emperadores, y después, que dicho monoteísmo habría estado aglutinado por el dios Sol, el dios de «muchos» nombres (de dioses). Aquí entra en juego Apolonio de Tiana, cuya vida, escrita por Filostrato, era el documento fundamental en la política religiosa de Septimio Severo y del círculo religioso de su mujer Giulia Domna (cf. p. 79).

¿Apolonio o Filostrato? Más bien el segundo. El monoteísmo severiano, concluye Dal Covolo, apoyándose en otros especialistas, fue un sincretismo religioso cuyo credo lo plasmó Heliogábalo en su reforma del culto. Con esa reforma dicho emperador buscaba dos objetivos: subordinar cualquier devoción-religión a Baal, dios supremo del Imperio, y hacer de todas las creencias del mundo romano un culto común. Este afán sincretista alcanzaría al culto del mismo Cristo. Lampridio, en su *Vita di Antonino Eliogabalo*, afirma que «le religioni dei giudei e dei samaritani e il culto dei cristiani dovevano essere trasferiti là [al templo de Heligábalo, en el Palatino] affinché i sacerdoti di Elagabalo potessero custodire i misteri di tutti i culti» (p. 82). El «filocristiano» emperador Alejandro Severo fue todavía más allá al acoger la imagen de Cristo en su oratorio particular y considerarlo como una de las cuatro *animae sanctiores*. Termina el estudio con un intento de «convergencia» entre la política religiosa de los Severo y las orientaciones teológicas de la comunidad cristiana de Roma. Para dilucidar el asunto se estudia y se explica el concepto de monarquía-monarquismo aplicado a la unicidad de Dios en oposición al politeísmo, y que más tarde no satisfaría a la teología ortodoxa-oficial a causa de las sombras que echaba sobre la subsistencia personal de las tres entidades divinas.

Del mismo autor es el breve estudio titulado «Il 'cavolgimento' dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero» (pp. 199-208). Se trata de seguir el iter mental y la praxis transformadora experimentados por la Iglesia y el Imperio desde la persecución de Diocleciano del año 303 hasta el edicto *Cunctos populos*, o de *Tesalónica*, del emperador Teodosio, del 27 de febrero del 380. A mitad de ese siglo, durante el breve reinado (361-362) de Juliano el Apóstata, es cuando se experimentó una inflexión pasajera, una reacción pagana que quiso hacer retornar las cosas a antes del 313. Pero la reacción no tuvo éxito. Creo que es este último apartado el que aporta algo novedoso a lo que venimos leyendo hasta ahora. Pero como de este tema se habla ampliamente en las páginas 246-279 no nos detenemos ahora en él.

Otro estudio, el firmado por Giorgio Jossa, es el de «I cristiani e l'Impero romano» (pp. 89-100). Desde luego, muy pocas páginas para tamaño título. El mismo autor asume la dificultad que encierra, y a lo que se reduce el trabajo es a intentar exponer en seis puntos cómo ve él el modo en que van siendo afrontados algunos problemas tradicionales en la comprensión de las relaciones Imperio romano-cristianismo. Ni que decir tiene, a estas alturas, que esas relaciones no pueden reducirse ni agotarse a una Historia de las persecuciones (ya se ha visto en páginas anteriores). Las relaciones y convivencia de ambas realidades (una en su ocaso: el Imperio, y la otra en su origen: el Cristianismo) hay que verlas en la amplia panorámica (interdependencia e interferencias) que supuso el desencuentro-encuentro y al final fusión del Imperio y la Cruz. Para entenderlo mejor, Jossa vuelve sobre el problema de la adecuada interpretación de los textos cristianos de la época. ¿Son éstos sólo históricos, o religiosos, o teológicos? Desde luego, las consecuencias sacadas de muchos

hechos responden a las distintas lecturas que se han hecho de esos textos. También habla del ya secular tema del fundamento jurídico de las persecuciones sin que, al parecer, le convenzan las tres hipótesis tradicionales ya conocidas (cf. p. 95).

Por su parte, Angelo di Berardino se ocupa del asunto «Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana» (pp. 101-129). El primer aspecto que considera es el del cristiano y las magistraturas: o sea, si podían, debían o no aceptar cargos los cristianos de clases altas, pues eran los pertenecientes a dichas clases los que podían optar a esos cargos. En los primeros siglos no se conocen cristianos con altas responsabilidades. La razón principal era que esos cargos como, por ejemplo, el de magistrado, que conllevaba la *potestas cum imperio*, podía condenar a muerte. Y, como es sabido, la pena capital, al menos hasta san Agustín, era rechazada por los cristianos. Tertuliano, en el *De idolatria*, explica y apoya la doctrina al respecto. En cuanto al servicio *militar* (obligación que en algunos países, como España, ha desaparecido ya) se sabe cómo Celso animaba a los cristianos a enrolarse en el ejército para ayudar al emperador, y que muchos cristianos lo hicieron. Las dificultades de tipo ético-religiosas vinieron después, pero con todo el servicio militar fue ampliamente aceptado por los cristianos y por muchos obispos. Los cargos públicos, el servicio militar y prácticamente todas las actividades cívico-políticas eran inseparables de lo religioso. La percepción ciceroniana era expresión de la realidad: *una civitas communis deorum atque hominum*. Esta estrecha conexión se manifestaba especialmente en el *culto*, sobre todo en el debido al emperador y a las deidades locales, y de cuyo incumplimiento era muy difícil que nadie, especialmente los cargos públicos, pudieran evadirse. Hacerlo suponía ponerse al margen de la sociedad, atraer las iras de los dioses, caer en desgracia política y pública y, por consiguiente, atenerse a las consecuencias. El autor toca, también, el tema de la mujer dentro de la comunidad cristiana. El cristianismo, como el judaísmo, atrajo pronto y con más facilidad a mujeres que a hombres. Una razón pudo ser que ellas no estaban tan expuestas como los hombres a cumplir con ciertos deberes ciudadanos (por ejemplo, los que conllevaban algunos cargos públicos reservados sólo a los varones). En casa, la mujer sumisa al marido, atenta y cariñosa con él (cf. 1Pe 3, 1s.) podía ser causa de la conversión del marido y, además y sin duda, una gran difusora del Evangelio en el ambiente doméstico, familiar y relacional. Porfirio presenta la comunidad cristiana bajo el influjo (y en no pocos casos bajo la protección y el amparo) de las mujeres. Apóstola de los apóstoles llegará a ser llamada María Magdalena.

La determinación política de Constantino el Grande y sus efectos para el Imperio romano y el cristianismo son archiconocidos, lo que no empece que se pueda volver sobre ello. Es lo que hace Giorgio Bonamente en su artículo «La 'svolta' costantiniana» (pp. 145-170). El giro (precopernicano) de Constantino marca un antes y un después en la Historia occidental, y dependiendo de quién lo interprete se ve en un sentido o en otro. Para los más, la famosa *svolta* fue un pasar de concebir la Historia de un modo



*cíclico y fisiológico* a una concepción *rectilínea* y de *salvación* vista y defendida desde sus orígenes por la reflexión teológica cristiana y cada vez más generalizada a partir del 313. El primer historiador de la Iglesia, Eusebio de Cesarea, interpreta «religiosamente» este cambio profundo en el ánimo y en la determinación imperial, porque Constantino buscó un dios paterno y protector, que al final resultó en el encuentro con Cristo y con el signo de su victoria. Pero ya sabemos la suerte (y menos suertes...) que ha tenido la teología política de Eusebio y los exámenes difíciles por los que ha pasado. ¿Se convirtió real y convincentemente Constantino, o fue un acto político, de salvación del Imperio, lo que le decidió a legalizar el cristianismo? A desarrollarlo están dedicadas algunas páginas, remontándose para ello a los hechos históricos y sus interpretaciones más contemporáneas (Eusebio) y a algunas de las teorías más recientes (A. Clemente y A. Marcone, entre otros).

Al tema de *la paz*, siempre tan actual por tan necesaria y deseada, dedica Raffaele Farina su breve (pp. 185-195) pero interesante aportación, titulada «La concezione della pace nel IV secolo». Para el Imperio romano su *pax* significaba la eliminación, sobre todo práctica, de contrastes y violencias. La paz era tan necesaria al Imperio que sin ella éste no podía mantenerse y conseguir sus objetivos. La paz del Imperio beneficiaba a Roma y desde la Urbe se expandía a todo el mundo romano. Esta paz universal se había consolidado en tiempos de Constantino por la idea de que el Imperio y el emperador eran los fautores indiscutibles que proporcionaban la paz necesaria que producía la concordia. Con la aparición del cristianismo esa paz se pone en entredicho, pero con la legalización de la nueva religión (312-380) la *pax* romana se redimensiona, llega a su climax. No es sólo la ausencia de guerra (Eusebio) y la carencia de discordia (aunque ésta no desaparecerá...) sino el paso de la eliminación de lo negativo hacia la consecución de una unidad y amor entre todos los pueblos (el *desideratum*). Según algunos intérpretes, la *pax* romana (pre-cristiana) habría sido el vestíbulo de la paz universal traída por el cristianismo; para otros, una consecuencia. En cualquier caso: Imperio romano, paz, cristianismo se aúnan al mismo tiempo que se alimentan. De una paz política (sin guerras y en concordia los distintos pueblos romanizados) se pasa con el cristianismo a una paz religiosa: don divino, beneficio interior y exterior, individual y colectivo; otra gran aportación del cristianismo.

Como decíamos antes, las páginas 245-279 están dedicadas a la controvertida figura de Juliano el Apóstata (361-363). El primer estudio se titula «Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani» (pp. 245-263), a cargo de Claudio Moreschini. Habla de las llamadas «lotte di religione» (351-361), que podían calificarse como de una nueva forma de persecución, de tipo más bien político, pero no cruentas por no ser ya paganos los emperadores, sino heréticos (Constancio y Juliano). Se trata ahora de una lucha política-religiosa en la que emergen algunos campeones de la fe ortodoxa a favor de Nicea y en contra del arrianismo. Estos campeones con aureola de «mártires» son Atanasio, Lucifer de Cagliari, Hilario de Poitiers, sobre el que en especial va a centrarse el estudio.

Para dar más luz a los hechos, Moreschini recurre al «contraste» entre los historiadores «fontales» de la época (Sulpicio Severo, Hilario de Poitiers) y a sus respectivos estudiosos (Meslin, Brennecke, Chadwick, Klein, etc.). De las distintas «lecturas» se saca en claro las diferentes interpretaciones de la actitud y actuación de Juliano.

Por su parte, Pierpaolo Fornaro se detiene en «Giuliano Augusto e i cristiani. Un conflitto lungo i secoli» (pp. 265-279). Nos parece un laudable intento introducirse en el alma religiosa, filosófica y política del emperador apóstata para sacar de ello la justificación de la persecución y sanciones dictadas por Juliano. Esa actitud respondería al sincretismo religioso del emperador y al fuerte impacto que le causó el arrianismo. Él mismo criticará a los cristianos de apóstatas (*Contra Galilaeos*) por haber abandonado la circuncisión y otros ritos judeos, que deberían haber sido conservados por los cristianos.

Al tema «Ambrogio e la libertà religiosa nel iv secolo», firmado por Luigi Franco Pizzolato, están dedicadas las páginas 281-293. En síntesis, se trata de la libertad religiosa, de la tolerancia y de la libertad. Como es bien sabido, el Imperio romano tuvo una gran capacidad de adaptación-absorción-transformación respecto de los pueblos, culturas y religiones con los que contactó, absorbió y romanizó. Para mantener en paz y en concordia tamaña diversidad era necesario, no obstante, apoyarse en principios válidos para todos. La llamada *pax deorum*, doctrina favorecedora del Imperio en general y de las ciudades en particular, no excluía a ninguna religión. El problema para los cristianos radicaba en la *exclusividad* de su religión (meta y coronación de todas las demás). El cristianismo no había nacido para adherirse sin más a otras religiones y vivir tranquilamente entre ellas, sobre todo a partir del Edicto de Milán. Por eso, Ambrosio (perteneciente al patriciado de nuevo cuño cristiano) declina el concepto romano de *pax deorum* (ya «particular e insuficiente») por el universal y perfecto de *pax Christi*. Este cambio profundo, que connota la defensa «exclusiva» de la nueva religión, acarreará conflictos serios al tema de la libertad religiosa en un Imperio «oficialmente» cristiano, pero que no estaba totalmente cristianizado. Las polémicas surgirán entre el pagano Simmaco y el cristiano Ambrosio cuando quieran hacer prevalecer sus respectivas posturas (¿sacrificar la *libertad* religiosa en aras de la *verdad*, la verdad en aras de la libertad y de la *tolerancia*?). En medio de la polémica: el Emperador-Estado, que para Ambrosio deberá mantenerse neutral en asuntos religiosos y para Simmaco deberá seguir siendo el protector de todas las religiones en la línea de la *pax deorum*. Un ¿conflicto? que todavía hoy sigue vigente, aunque en el mundo occidental-cristiano paliado por la tolerancia y el respeto a las creencias religiosas y de fe.

Lelia Cracco Ruggini escribe en las páginas 311-328 sobre «I cristiani e le istituzioni politiche di Roma nel tardo Impero». Como la misma autora advierte, el título es tan amplio que su argumento versa sólo sobre el modo particularísimo de ser *civis christianus* en lo que fue el santuario mismo de las instituciones políticas tradicionales: la ciudad de Rómulo,

que se estaba transformando en la ciudad de Pedro (p. 311). El primer autor-cronista al que recurre para ver cómo se transformaban en cristianos algunos nobles romanos es Ammiano Marceniano (s. iv). Entre otras noticias, este pagano y crítico de su época recoge la de la crisis de aprovisionamiento en el año 384, que produjo la expulsión de Roma de los que no eran ciudadanos de la Urbe, y que san Ambrosio contrapondrá a lo ocurrido en el 376 en circunstancias parecidas, pero con efectos bien distintos. Otra noticia es la relacionada con el conflicto entre cristianos romanos de distintos bandos a causa del sucesor del papa Liberio, y que opuso más que escandalosamente a los seguidores de Dámaso y de Ursino. En medio de estas refriegas de banderías, pagadas por unos y por otros, Ammiano se fija aquí y allí en los nuevos nobles-ricos cristianos y en algunos de los hechos notables, conocidos y repudiados, entre otros, por san Jerónimo y Paulino de Nola (cf. p. 323). Para resumir: que los cristianos habían conquistado a Roma y al mundo, pero al mismo tiempo que el mundo y Roma no habían hecho menos con el cristianismo.

El libro termina con unas «Considerazioni metodologiche e rilievi bibliografici» a cargo de Marcella Forlin Patrucco (pp. 357-361). Se fija en obras recientes, todas de la década de los años noventa y de matriz anglosajona, que abren nuevas perspectivas de estudio y de mejor comprensión sobre asuntos como el de las culturas locales, los particularismos nacionales, la especificidad étnica, la diversidad, la fenomenología económica y social, las fronteras del Imperio, las supervivencias paganas, etc. En resumen: un paseo detenido, aunque siempre sintético, como suele hacerse en cualquier Congreso, Simposio o Jornadas, sobre el apasionante mundo de los cuatro primeros siglos del Cristianismo. Una visión general sobre lo ya conocido, pero que profundiza en ello y desde luego abre nuevas perspectivas de comprensión sobre ese mismo mundo. No hubiera estado de más añadir un Índice, al menos de personas, a tan interesante libro.

José Barrado, OP.

K. Zubizarreta, *Incunables e impresos del siglo xvi del santuario de Arantzazu y del convento franciscano de Zarautz*. Ayudante en la catalogación: Joseba Etxeberria. Responsable de la edición: Paulo Agirrebaltategi (Arantzazu: Editorial Franciscana 1998) 307 pp.

Se catalogan aquí los incunables y los impresos del siglo xvi actualmente existentes en el santuario de Arantzazu y en el convento de Zarautz, ambos pertenecientes a la provincia franciscana del País Vasco. En una corta introducción, el veterano bibliotecario y archivero provincial P. Zubizarreta ofrece unos breves datos de estos conventos y de sus respectivas bibliotecas. Citaré aquí algunos.

Con el comienzo del siglo xvi, o desde algún año antes, inician los franciscanos su presencia en el santuario de Arantzazu. Y consta que una de sus primeras actividades fue el cultivo de los estudios teológicos. Y los estudios exigían libros. Y los libros, una biblioteca. Se sabe que antes de morir, en 1548, el primer arzobispo de Méjico, fray Juan de Zumárraga, había enviado para la biblioteca de Arantzazu los 14 gruesos volúmenes de la *editio princeps* de *Opera omnia* de Erasmo realizada en Basilea. En 1551 era erigida la provincia franciscana de Cantabria, separándose de la de Burgos con todos los conventos vascos, siendo uno de los principales el de Arantzazu. Pero dos años más tarde el santuario quedó reducido a cenizas. Su incipiente biblioteca terminará superando a la de Alejandría, pues en vez de un incendio, le esperaban otros cuatro más, siendo el más devastador el de 1834, en plena guerra carlista, que destruyó totalmente santuario y biblioteca. Restaurada la Comunidad en 1878, la Biblioteca viene reconstruida en 1912, y en 1949 es declarada Biblioteca provincial, a la cual comenzaron a llegar remesas de libros de otros conventos. Y quiero dejar aquí conmovida constancia personal del buen ejemplo que nos daba por aquellos años el hermano fray Leocadio, hijo de dicha provincia, que recorría toda Roma haciendo recados sin subir jamás a un autobús, a fin de enviar con los ahorros libros a «su» venerado santuario. Cierto, no habrá podido mandar muchos incunables, pero tampoco habrá sido de los que menos haya contribuido para que la biblioteca de Arantzazu pueda contar hoy con unos 80.000 volúmenes. *Volere è potere.*

Menos azaroso, en cambio, fue el desarrollo de la biblioteca de Zarautz. Aquí no hubo incendios ni saqueos de los revolucionarios. Fue fundado este convento franciscano en 1610 y fue dedicado a estudios de teología, hasta que en 1746 fue transformado en Colegio de Misioneros Apostólicos. La biblioteca, aunque modesta, era, pues, de uso obligado.

Y vengamos al Catálogo. Se divide en dos secciones. La primera comprende las siguientes partes: los incunables de la biblioteca de Arantzazu, los impresos del siglo xvi de la misma biblioteca, los impresos del siglo xvi de Zarautz (aquí incunables son sólo los números 1430-1431). La segunda sección abarca cinco índices: de títulos de las obras, de autores, en general, tanto conocidos como anónimos, de autores franciscanos, en particular, así conocidos como anónimos, de lugares de impresión, y, finalmente, de impresores.

Los editores fijan al principio un buen número de normas metodológicas que se proponen aplicar en la catalogación. No es que coincidan en todo con el sistema casi oficial que se suele usar en repertorios de grandes bibliotecas. Pero no es cuestión de exigir demasiado. Lo que sí más agradecería el lector sería que las reglas establecidas al principio fuesen seguidas fielmente y uniformemente. Y esto, lamentablemente, no siempre sucede aquí. Me limitaré a señalar alguno que otro ejemplo, y no en plan de crítica, sino para aviso y orientación del lector poco familiarizado con estos asuntos. La primera norma se refiere al orden de colocar las

1.563 entradas del Catálogo. Por si fuese poco uno, siguen dos métodos. Todos los impresos, con año conocido de impresión, van numerados por orden cronológico; los que, en cambio, carecen de fecha cierta de impresión, van registrados al final por orden alfabético. En el caso concreto de Arantzazu yo diría que el doble método, en vez de simplificar las cosas, más bien las complica. En efecto, los impresos no datados de dicha biblioteca correspondientes a los siglos xv y xvi van registrados desde el n.º 1.344 hasta el n.º 1.429, que es el último de los de Arantzazu. Ahora bien, los editores pensaron que 17 de estos impresos no datados, a comenzar del n.º 1344, podrían ser del siglo xv —sin ofrecer, por lo demás, prueba alguna segura— y así optaron por repetirlos con la misma numeración del final y colocarlos entre el n.º 100 (último de los incunables datados) y el n.º 101 (primer impreso datado del s. xvi), resultando así una numeración de entradas poco estética y nada útil: «n.º 100, n.º 1.344 [...], n.º 1.423 [...], n.º 101 [...], n.º 1.344 [...], n.º 1.423».

Y viene una segunda norma. Indicación del autor según «el uso común de su denominación actual». No me consta que sea uso común presentar el nombre del autor en forma actual, tratándose, como en nuestro caso, de autores que continuaron usando preferentemente el latín; y menos aceptable todavía si la actualidad consiste en traducir nombre y apellido, no a la lengua del autor, sino a la del que escribe; o también que se prefiera traducir el nombre del autor (por supuesto, en la lengua propia del escritor) y dejando el apellido sin identificar. Y de todo esto abunda nuestro Catálogo, por desgracia. Sirvan tres ejemplos del índice franciscano: «Aracholus de Licio, Roberto (p. 283)» = «Caracciolo de Lecce, Roberto»; «Arevalense, Bernardo (*sic*) (ib.)» = «de Arévalo, Bernardino»; «Carbaialo, Luis (ib.)» = «de Carvajal, Luis».

Una tercera regla es la de añadir al nombre y apellido del autor la sigla de la congregación religiosa a la que eventualmente perteneció el autor (OFM, OP, SJ, etc.). Y aquí asistimos a una verdadera guerra de siglas, sin ton ni son. Un mismo autor, por la misma obra, editada en el mismo lugar y año y por el mismo editor, se merece dos siglas: «n.º 366. Gozran, Nicolás de (OFM), *Postilla*»; «n.º 367. Gozran, Nicolás de Gozran (OP), *Postilla*». Y hasta el famoso visionario calabrés Gioacchino de Fiore se ganó la sigla, si no de vivo, sí después de muerto: «n.º 323. Abad Joaquín (Joaquín de Fiore, OFM)». También el célebre nominalista inglés, John Maior, catedrático en la Sorbona en tiempo de Francisco de Vitoria, tiene cuatro entradas: dos sin la sigla OFM, y otras dos con ella (n.ºs 270, 336), sin haber pertenecido jamás a dicha Orden. Tampoco perteneció a ella el conocido dominico italiano, Ambrosio Catarino, brillante teólogo en Trento, el cual carga aquí con la sigla OFM (n.º 828).

Pero no salen mejor parados autores bien conocidos en la historiografía franciscana. Fuera de un san Buenaventura, cuyas 17 entradas van sigladas con la OFM, resulta extraño que no figuren como franciscanos personajes tan conocidos como un Ubertino de Casale (n.º 17), un Guillermo de Ockham (n.º 53) o un Álvaro Pelagio (n.ºs 150, 205), entre otros.

Pero lo más sorprendente quizá sea lo que nos reserva el *Índice de autores franciscanos*, bajo la palabra de orden *Anónimo*. He aquí la lista: «27. Antonino de Florencia, San (OFM)»; «29. Antonino de Florencia, San (OFM)»; «33. Agustín, San (OFM)»; «35. Caius Plinius Secundus»; «54. Meffreth (OFM)»; «57. Vicente Ferrer, San»; «58. Meffreth (OFM)»; «59. Anónimo (OFM)» [no consta que lo sea]; «283. Anónimo (OFM)» [lo es, pero no anónimo: fray Alfonso de Casarrubios]; «284. Anónimo (OFM)» [lo es, pero no anónimo: fray Juan de Argunanes]; «334. Anónimo (OFM)» [lo es, pero no anónimo: fray Nicolás de Lyr]; «351. Anónimo (OFM)» [lo es, pero no anónimo: fray Alfonso de Casarrubios]; «896. Anónimo (OFM)»; «1.011. Anónimo (OFM)»; «1.044. Anónimo (OFM)» [lo es, pero no anónimo: fray Claudio Medunal]; «1.356. Anónimo (OFM)».

Una posible segunda edición sería ocasión propicia para hacer desaparecer éstos y muchos más despistes.

Isaac Vázquez Janeiro

Y. Martínez Hernando - C. de la Casa Martínez (dirs.), *El papel de sor María de Jesús de Ágreda en el Barroco español*, Monografías Universitarias, Universidad Internacional Alfonso VIII (Soria 2002) 263 pp.

El libro que ahora abordamos es la continuación de otros estudios sobre la misma religiosa y constituye, sobre todo, una contribución al IV Centenario de la Madre Ágreda, celebrado durante el año 2001.

La obra, fruto de la colaboración de varios autores en el curso desarrollado por la Universidad Internacional Alfonso VIII, puede dividirse en tres ámbitos —historia, arte y espiritualidad—, que contribuyen a darnos una visión completa de quién fue y qué papel jugó sor María Jesús de Ágreda (1602-1665) a través de la correspondencia con el monarca Felipe IV y de su obra *Mística Ciudad de Dios*.

La introducción histórica, realizada por Luis Suárez Fernández, nos sitúa en la España católica del siglo xvii, durante los reinados de Felipe III y Felipe IV. Junto a este estudio, una aproximación a la escultura barroca —nexo de unión entre lo divino y lo humano— y a la influencia de la Contrarreforma, que imprime al arte un espíritu de propaganda (Francisco José Portela Sandoval); así como un análisis de la realidad urbana y rural de Ágreda en el siglo xvii a través de Protocolos Notariales y de las Ordenanzas Municipales, (Agustín Rubio Semper) completan el telón de fondo sobre el cual abordar la figura de sor María Jesús de Ágreda.

El segundo ámbito de estudio cuenta con una serie de contribuciones relativas a los monasterios de las Clarisas —comenzando con una introducción a las Órdenes Mendicantes y a la fundación en el siglo xv de la

Orden de la Inmaculada Concepción o Franciscanas Concepcionistas y continuando con una amplia explicación de los espacios dentro de los monasterios— (M.<sup>a</sup> del Carmen Muñoz Párrega); a la construcción del convento de la Madre Ágreda, prestando atención a la concepción de Dios como el Gran Arquitecto y a la plasmación de la espiritualidad franciscana en una arquitectura clasicista, así como a la fundación e historia constructiva del complejo conventual a través tanto de la crónica documental como de la crónica milagrosa hasta llegar a las fiestas de Traslación de 1633 (Pedro Luis Echeverría Goñi); y a las artes como patronazgo, centrándose en la figura de doña Francisca Ruiz de Valdivieso y en la Casa Ducal de Albuquerque (Ricardo Fernández Gracia), y en relación con la iconografía a través de los retratos de la Madre Ágreda (Ricardo Fernández Gracia), de los que se ofrecen varios ejemplos.

Los últimos cuatro estudios se centran en el análisis de la contribución de la Madre Ágreda dentro de la historia de la mística mariana (J. Ignacio Tellechea Idígoras), en las repercusiones de su *Mística Ciudad de Dios (MCD)*, publicada en España en 1681 —especialmente en La Sorbona, cuya Facultad de Teología la sometió a censura— (P. Antonio M. Artola, CP), así como en la idea de la cooperación de María a la redención en el siglo xvii, partiendo del análisis de la *MCD* (Dr. P. Enrique Llamas Martínez), y en la narrativa simbólica en la mariología de la M. Ágreda (Gaspar Calvo Moralejo).

Cristina García Nicolás

Yves Chiron, *El P. Pío, el capuchino de los estigmas* (Madrid: Palabra 1999) 388 pp.

Como bien dice el mismo autor en su *Prólogo*, escribir una biografía (en este caso hagiografía) de alguien que murió en 1968 es casi un reto. Se puede hacer, como está a la vista, pero ¿se debe?

El libro trata del P. Pío de Pietrelcina (1887-1968): el de los estigmas, de las visiones, de las curaciones milagrosas, del don de lenguas, de la bilocación y de otras manifestaciones sorprendentes; es decir, de un personaje que para comprenderlo en todas sus dimensiones hay que recurrir, además de a otras ciencias, a la teología en su especificidad de mística.

Del P. Pío ya se ha escrito no poco, sobre todo desde que en 1921 el papa Benedicto XV (1914-1922) hablara de él como de «un hombre extraordinario, uno de esos a quienes Dios envía de cuando en cuando a la tierra para convertir a los hombres» (p. 9). Y que se ha escrito no poco —dado, quizá, lo extraordinario del caso— puede comprobarse en las páginas 381-384 de este mismo libro. Su beatificación, el 2 de mayo de 1999, ante una multitud de fieles —como se espera que asistan a su canonización prevista

para este año 2002— justifica, creemos, esta nueva hagiografía de un personaje que sigue admirando a millones de personas.

Yves Chiron es uno de esos admiradores y ha querido aportar su granito de arena en la comprensión de la vida y milagros de este famoso capuchino. Comienza indagando en la patria chica y familia del futuro fraile. Sus padres fueron buenos cristianos, tuvieron cinco hijos y uno de ellos, Francisco (25-5-1887), llegaría a ser el famoso P. Pío. Su infancia y adolescencia estuvieron ya marcadas con signos extraordinarios que, como bien anota Chiron, «desconciertan nuestro espíritu moderno...» (p. 28). Algunas manifestaciones antes de entrar de novicio en la Orden capuchina (cf. pp. 31-33) nos ponen ya delante de una personalidad de difícil comprensión. Joven de salud débil y enfermiza, soportó, no obstante, los rigores de un noviciado (cf. pp. 34-39) que a nosotros se nos hace hoy inimaginable. La vida de religioso profeso no era menos dura. Su paso por los conventos de Morcone, de Sant'Elia a Pianisi y otros nos muestra lo difícil que era la vida regular de entonces y la capacidad extraordinaria de «dejarse hacer santos» que debían reunir los candidatos a fraile.

Terminados los años de formación religiosa y académica, en los que ya hubo manifestaciones extraordinarias y acompañamientos continuos del «Tentador», fray Pío pidió anticipadamente, por razones de salud, la ordenación sacerdotal. Sin duda fue uno de los días más esperados de su vida. «Así, si el Altísimo, por su misericordia, tiene decidido abreviar los padecimientos de mi cuerpo haciendo cesar mi exilio en la tierra, como espero, moriré muy feliz, pues no dejaré ningún otro deseo en esta tierra» (p. 53). La ordenación sacerdotal tuvo lugar el 10 de agosto de 1910, en Benevento, y los pensamientos que hizo imprimir en los recordatorios, con motivo de la ceremonia, marcaban para siempre el itinerario oblacional del nuevo *alter Christus*.

Puesto a prueba por Dios, por el diablo y por las enfermedades, el joven sacerdote llegaba a San Giovanni Rotondo en julio de 1916. Era un convento abandonado, pero ya en 1906 fray Pío había profetizado que sería reabierto y que él sería destinado allí. La profecía se cumplió, y en este convento, hoy centro universal de peregrinación, vivirá el P. Pío hasta el año de su muerte (1968). Aquí fue, el 20 de septiembre de 1918, donde recibió los estigmas, que no le abandonarían ya nunca.

Para los biógrafos de nuestro personaje comenzó, entonces, su «misión pública», que sintetizan en dos funciones o actividades esenciales: *celebrar la Misa y confesar*. Jean Gitton, que asistió a una Misa del P. Pío, escribirá en *La Croix* (3-10-1968) la profunda impresión que le produjo la Misa celebrada por el estigmatizado de San Giovanni Rotondo. En las páginas 59-63, Yves Chiron intenta adentrarse en «el misterio» de estas Misas, largas, sentidas, vividas, sufridas y gozadas celebradas por el P. Pío. El sacramento de la confesión, que lo ejercerá constantemente, nos coloca delante de otra dimensión, también misteriosa, de este personaje excepcional. Se adelantaba muchas veces a lo que le decían los penitentes, cono-



cía de antemano sus vidas, sus historias, sus pecados. Fueron miles las personas que se confesaron con él.

Y a cada paso que damos en el conocimiento de esta vida nos asalta el mismo interrogante: el misterio que la rodeó, lo extraordinario que la envolvió. Para intentar comprenderlo, Chiron hace bien en recurrir a la seria y profunda teología de von Balthasar, y apoyarse en el misterio del «drama divino» que somos cada uno. Partiendo de esa realidad será más fácil salir del «atolladero» que supone a los ojos y a la razón humana, tan secularizada hoy, la comprensión de la experiencia extraordinaria y sobrenatural que, en carne mortal, gozó y padeció el P. Pío.

Para terminar, y previendo una nueva edición de esta obra, con motivo de la canonización del P. Pío, decir que hemos encontrado no pocas erratas en el libro, que las páginas 342-343 están en blanco, que hay párrafos mal redactados, que hubiera sido oportuno un índice de personas.

José Barrado, OP