

inconsistencias o arbitrariedades. El autor dedica su octavo apartado a *los orígenes de la concepción de la ley de Pablo*. La crítica de la ley por Pablo no nació de dificultades morales personales; pero los contrastes de 2 Cor 3, 6; Rom 7, 5 y 8, 15 tienen algo que ver con una experiencia personal de liberación. Räsänen conjetura que parte de la experiencia de liberación de Pablo fue la libertad de la observancia de preceptos inmotivados (1 Cor 10, 23). Pablo nunca apela a una presunta expectación judía de que la ley cesaría en la edad mesiánica, ni a una profecía del A.T., ni a tradiciones de Jesús, ni a una meditación sobre Deut 21, 23. Nuestro autor considera la posibilidad de que los cristianos perseguidos por Pablo fueran helenistas que habían ya aceptado gentiles en su comunidad; y la probabilidad de que Pablo coincidiese luego con ellos en una actitud algo relajada respecto a la observancia de la Torah ritual. Con todo ello la cuestión gentil habría recibido ya una solución práctica; pero no tenía aún fundamentación teológica. Alrededor del año 48 surgió un serio debate teológico sobre la situación; pero los intentos de restauración de una observancia judeocristiana llegaron ya muy tarde. En esta situación Pablo tuvo que desarrollar una posición conscientemente radical, asentando el contraste entre fe en Cristo y obras de la ley. Pablo es ante todo un misionero, un hombre de religión práctica, que llegó a importantes penetraciones por vía de intuición. Su racionalización secundaria está llena de dificultades e inconsistencias.

La obra de Räsänen es un serio incentivo para la reflexión de exegetas y teólogos. Quizá, frente a las armonizaciones descaradas o sistematizaciones precipitadas, Räsänen haya apurado la señalización de tensiones y contradicciones. Sin embargo nadie negará que, por de pronto, son una característica del lenguaje de Pablo (cf. 1 Cor 1, 14-16). Que el Apóstol intuya las soluciones; pero no acabe de encontrar los argumentos apropiados y explicaciones satisfactorias no sorprende de quien está firmemente convencido de algo fundamental. Se puede conocer la solución de un problema sin controlar todos los planteamientos que conlleva. Ningún apóstol dispuso de esa totalidad de revelación que el Hijo mismo tampoco da (cf. Mc 13, 32). Constatar las insuficiencias de las «lecciones de teología» de los textos sagrados es un buen correctivo para esos fundamentalismos bíblicos, que no sólo son característica de sectas, sino que pueden todavía pesar en la mentalidad de algunos teólogos. En el N.T. hay teologías dispares y a veces contradictorias. La fe no queda vinculada a muchas de esas opciones teológicas, como tampoco está atada a la cosmología o la crónica histórica de las diversas tradiciones.

R. Trevijano

2) PATROLOGIA

U. H. J. Körtner, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*. FRLANT 133 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983) 371 pp.

En la *introducción* analiza el estado de la investigación sobre Papias y sus objetivos. Cree que Papias habría sido olvidado del todo si no fuera por el puesto que se le ha asegurado en la Introducción al N.T. Señala que en la historia de esta ciencia se hace notar la tendencia a concordar las noticias de Papias con la teoría sinóptica moderna, desarrollada a partir del análisis

de los evangelios. En su opinión es el caso de Kürzinger (cf. Salmant. 31, 1984, 364-365). Para Körtner los informes de Papías no son sino ficciones; pero juzga falsa la consecuencia que saca Conzelmann: que una ulterior investigación de los fragmentos de Papías es superflua. Cree más bien que hay que someterlos a un análisis histórico-tradicional, que los capte como expresión de motivos teológicos.

Una primera parte se centra en *los cinco libros «Logion kyriakon exegeoseos»* y su autor. El c. 1 pondera los fragmentos de la obra de Papías. Presenta una reseña crítica de los fragmentos localizados y atribuidos a Papías y prefiere en principio una ordenación cronológica de los textos. Las noticias sobre Papías se distribuyen en noticias cronológicas o biográficas por un lado y en tomas de postura teológicas ante la obra de Papías por otro. Papías recibe las informaciones sobre expresiones de los apóstoles de tercera mano y sobre la doctrina de Aristión y del presbítero Juan de segunda mano. El c. 2 trata sobre el obispo Papías y su ciudad. Los datos de Eusebio (más fidedigno que Felipe de Side) permiten situar la composición de la obra de Papías hacia el 110.

La segunda parte ofrece *la interpretación de los fragmentos*. El c. 3 da la explicación de los fragmentos quiliástico-apocalípticos. Como fuentes escritas para la tradición de la fertilidad escatológica nos encontramos con la apocalíptica judía (1 Hen 10, 19; Bar syr 29, 5). En cambio la representación del milenio no le ha llegado directamente a Papías del judaísmo, sino por una transmisión oral cristiana del tipo de Apoc 20. El c. 4, los «prebyteroi» y su influjo sobre Papías, ve, como rasgo común a Ireneo, Clemente, Orígenes e Hipólito, la pertenencia de los «presbyteroi» a la sucesión apostólica doctrinal. Papías se refiere probablemente a maestros cristianos itinerantes, considerados discípulos de los apóstoles; y en esta medida corresponden a los presbíteros de Ireneo Haer. V 33, 3. Los apóstoles eran una realidad del pasado; en cambio parece que Aristión y el presbítero Juan todavía vivían cuando Papías compone su obra. Este parece haberlos tenido por discípulos personales de Jesús, lo que históricamente se puede suponer que no eran. La mejor explicación de que Papías llegase a creerlo es que proviniesen de Palestina. Para Papías sólo merecen ser honrados como presbíteros los predicadores itinerantes que habían sido discípulos del Señor o, al menos, de los apóstoles. El c. 5 observa transmisiones peculiares en Papías, ya que éste debe a los presbíteros no sólo tradiciones escatológicas, sino también trozos con otra temática. En el Frg 13 (recogido por Máximo el Confesor) Papías desarrolla la filiación divina, no con categorías teológicas o cristológicas sino éticas. En el Frg 6 Apolinar de Laodicea busca armonizar las versiones contradictorias de Mt y Act sobre la muerte de Judas y recurre a una descripción de Papías, quien pudo aducir su leyenda como una tradición oral a Mt 27, 3 ss. Pasando por alto otros ejemplos, señalaremos que el c. 6 versa sobre el contenido y objetivo de la obra de Papías. Los «logia kyriaka» son tradiciones orales y objetivo cristianas que Papías solo parcialmente encontró en forma escrita. Se trata de historias cortas sobre Jesús, cuya punta era un dicho o un discurso breve. La «exégesis» de Papías es, más que una aclaración exegetica, una descripción explicativa de los «logia kyriaka». En todo esto Körtner se aproxima mucho a las conclusiones de Kürzinger, si bien disiente de éste al parecerle problemático que Papías haya usado «khreia» en el sentido retórico ya pasado de moda. El c. 7 enfoca las fuentes orales y escritas de Papías. Las fuentes escritas citadas en los fragmentos son Mc y Mt, 1 Pe y 1 Jn, así como el Apoc. Se puede pues decir con gran probabilidad que Papías no ha usado Lc, Act, Jn ni las paulinas.

Esta escasez de escritos autoritativos motiva el predominio de fuentes orales. Su criterio de auténtica tradición y «hermeneiai» ortodoxas es retrotraerla a discípulos del Señor a través de los presbíteros.

La tercera parte intenta situar a *Papias* y la *historia del cristianismo primitivo*. El c. 8 describe una línea de evolución apocalíptica. La escatología quiliasta de Papias se alimenta de dos fuentes: el Apoc y la enseñanza transmitida oralmente por predicadores itinerantes primitivos cristianos. Los presbíteros de Papias son predicadores itinerantes en Asia Menor, entre quienes aisladamente había judeocristianos palestinos. También los círculos apocalípticos a quienes se dirige Apoc se conjuntaron en parte a partir de judeocristianos emigrados de Palestina a Asia Menor tras el 70. El quiliasmo de Papias tiene poco que ver con Pablo y el cristianismo deuteropaulino (cf. Rom 14, 17); de aquí que Papias pase por alto a Pablo. El más próximo representante de la apocalíptica de Asia Menor junto a Papias no hay que buscarlo entre los Padres Apostólicos, sino en el montanismo; si bien Papias precede al montanismo. No fue la obra de Papias (como sostuvieron Eusebio y Jerónimo), sino la línea de evolución de la apocalíptica de Asia Menor, el suelo nutricional del quiliasmo de la antigua Iglesia. El c. 9 habla de Papias y el círculo joánico. Si bien Papias utilizó la 1 Jn (Eusebio, HE III 39, 17), no parece haber conocido a Jn ni a 2-3 Jn. Los escritos joánicos sólo fueron conocidos en Asia Menor gradualmente, en el curso del s. II, y hacia el 110 sólo estaban allí parcialmente en circulación. Körtner considera 2-3 Jn como escritos seudónimos, que ficticiamente se retrotraen al presbítero Juan. Piensa que la línea de evolución de la teología joánica pasa por un período sirio y otro de Asia Menor. El c. 10 sintetiza las relaciones de Papias con el judeocristianismo. Las figuras apostólicas (en 1 Pe, Stg y Jud) sirven como metáforas de identificación, sin que se pueda decir hasta qué punto tales identificaciones están justificadas históricamente. El cristianismo, con Pedro como figura de identificación, se impuso en muchas partes frente al cristianismo paulino. En este encuadre histórico, se incluye también la tradición Marcos-Pedro sobre la composición de Mc. Las huellas de este «cristianismo petrino» conducen a Asia Menor y Roma. Papias se da a conocer como cristiano del paganismo, no paulino (sin que esto signifique antipaulino). Los influjos judeocristianos son más bien indirectos en el cristianismo petrino y directos en el apocalíptico de Asia Menor. El c. 11, Papias en el punto de encuentro de líneas de evolución del cristianismo primitivo, traza un esbozo de la historia de la Iglesia en Asia Menor. El cristianismo paulino es allí una fuerza importante; pero la corriente paralela del cristianismo petrino quedó más abierta a influjos judeocristianos. Después del a. 70 entra en juego una corriente apocalíptica de origen palestino. A comienzos del s. II gana influencia el cristianismo joánico, que al pasar a Asia Menor entra en una nueva fase. La inclinación de Papias a tradiciones apocalípticas, petrinas y judeocristianas peculiares corresponde a la situación histórica de Frigia a comienzos del s. II.

Hay que distinguir en este estudio los minuciosos análisis de los fragmentos en la primera y segunda parte y la reconstrucción histórica que predomina en la tercera. El autor se apoya metodológicamente en los trabajos de W. Bauer, H. Köster y J. M. Robinson. Como ellos construye con las deducciones más hipotéticas de sus análisis un esbozo coherente y atractivo; pero que no deja de ser tan hipotético como las premisas en que se apoya.

R. Trevijano

C. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*. Biblioteca di Scienze Religiose, 57 (Roma. Las, 1984) 192 pp.

El autor, salesiano indú, ha escogido a Justino, Ireneo y Clemente Alejandrino por su proximidad a los comienzos del cristianismo, por la semejanza entre el medio misionero de hoy y el propio de ellos, y por la apertura que manifiestan hacia otras religiones. Para la evaluación patristica de otras religiones, el punto de referencia es generalmente la religión y más especialmente la filosofía griega, que en el s. II d.C. era inseparable de la religión.

Tras una reseña de la vida y escritos de Justino, analiza su visión sobre el culto y mito griego (Justino sigue una tradición bíblica en su crítica muy severa de la idolatría) y la filosofía griega. Aquí su visión es muy diferente. La identificación del Logos/Cristo con la Verdad, junto con la idea del Logos preexistente, apunta a una fuente joánica de inspiración, probablemente derivada de la tradición oral de las iglesias. El conocimiento de la verdad por el hombre, por fragmentario e imperfecto que fuese, era lo que Justino llamaba la semilla del Logos en el hombre. Los griegos deberían de renunciar a sus creencias fragmentarias y abrazar la plenitud de la Verdad en el cristianismo. En contraste con Justino, Ireneo presta poca atención al aspecto demoníaco de la idolatría. Veía la obra redentora de Cristo como liberación del pecado, más que como liberación de los demonios. Su visión de la filosofía griega, en conjunto muy negativa, está condicionada por su intento de demoler el gnosticismo, al que acusa de tomar sus doctrinas de los filósofos. Frente a la doctrina gnóstica de un desconocimiento universal de Dios antes de la venida de Cristo, defiende la presencia y actividad del Logos entre los hombres desde la creación. La expresión de Ireneo, «Logos emphytos», puede verse como una continuación del «Logos spermatikos» de Justino: como afirmación de la presencia providencial y actividad del Logos en sus creaturas y especialmente en el hombre. Para Ireneo hubo una revelación a través de la creación como la hubo a través de la encarnación. Lo que buscaba Dios como resultado de su obra educativa por la creación y la Ley era fe en la Palabra reveladora, fe en la Palabra encarnada prometida. En cuanto a Clemente Alejandrino, daba a los dioses y leyendas griegas la interpretación más literal, para condenarlos tajantemente; pero no considera que los paganos estén totalmente privados del conocimiento de Dios. Reconoce la existencia de verdad fuera del cristianismo. Aunque verdad parcial y diferente, pues el contraste entre filosofía griega y cristianismo no era sólo cuestión de «parte» respecto a «todo». El Hijo de Dios dió también la filosofía a las gentes por medio de ángeles inferiores; idea que entremezcla con la del «robo» de los griegos. La inspiración de los filósofos, de que habla, es sólo la capacidad de percibir, comparar y asimilar. Su convicción básica es la absoluta unicidad y novedad del cristianismo en la historia. La filosofía fue una preparación indirecta, un pedagogo, una propedéutica, para recibir algo nuevo: el don de la fe. El papel de la filosofía respecto al cristianismo no desaparece con la venida de Cristo. La ve en primer lugar como una ayuda didáctica. Reconoce también su valor apologetico. Pero lo que más le importa es su utilidad para la «gnosis».

Nuestro autor se excusa de haber tratado a Justino, Ireneo y Clemente separadamente: para no encajar sus ideas en un molde preconcebido. Con Cristo como centro de la «economía», ven el período precedente a su venida como una preparación a él. Sólo Justino se queda a medio camino en la

idea de pedagogía, al subrayar más la trascendencia del cristianismo que la preparación hacia él. Saldanha nota que el catolicismo contemporáneo ha subrayado la continuidad entre el cristianismo y las religiones. La explicación de Daniélou para defender la trascendencia del cristianismo tiene la debilidad de reducir las religiones a un intento meramente humano. Por otra parte la teoría de Rahner sobre el «cristianismo anónimo» erosiona la trascendencia del cristianismo y corre el riesgo de llegar a ser una especie de «fides fiducialis». Los Padres estaban firmemente convencidos de la trascendencia del cristianismo, especialmente Justino y Clemente. Mt 11, 27 fue la clave escriturística de su enseñanza. Fue por su fe en la Palabra encarnada crucificada por lo que el cristianismo quedaba separado de toda otra religión. El reto para la primitiva Iglesia no era tanto el afirmar la trascendencia del cristianismo como el balancearla con la idea de preparación o continuidad. Para Justino, el conocimiento personal y amor de Dios por Jesucristo era la gracia que sólo los cristianos tenían. Para Ireneo, pese a la justicia de los justos antes de la encarnación, éstos aún precisaban que el Señor les proclamase el evangelio en el Hades. Clemente dice que a los que eran justos, según la Ley o la filosofía, les faltaba la fe y por ello la misma justicia. El reto que enfrenta hoy día la teología de las religiones no cristianas es el de reconocer y mantener los dos polos de continuidad y trascendencia en un saludable estado de tensión. La valoración actual de aspectos de las religiones no cristianas es un buen correctivo de la devaluación anterior al Vaticano II; pero corre el riesgo de caer en el extremo contrario.

Por el esquema bastante fijo que sigue en su desarrollo y las amplias referencias a literatura secundaria, aún en la exposición, este estudio denota haber sido una tesis doctoral. Sin embargo el autor sabe discutir otras opiniones (como hace p. ej. al sostener su traducción de «ratio» por Logos en Adv. haer. II 6, 1), escribe con soltura y claridad y presenta convincentemente sus argumentos. Profesa una línea sólida de equilibrio en el movimiento pendular de posturas sobre un tema clave en torno al Vaticano II. La investigación del pensamiento patristico, más allá de la mera curiosidad histórica, puede arrojar luz sobre cuestiones candentes y quizá confusas en nuestros días.

R. Trevijano

D. Marafioti, *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del «De spiritu et littera» di S. Agostino*. Aloisiana, 18 (Brescia, Morcelliana 1983) 249 pp.

El «De spiritu et littera» es una obra antipelagiana; pero donde Agustín se preocupa más de expresar su propio pensamiento que de polemizar contra alguien. Marafioti destaca también en su introducción que uno de los méritos de esta obra es situar el problema de la gracia en el contexto del problema ascético.

El c. I presenta «el 'De spiritu et littera' y las circunstancias históricas de su composición». El título está tomado de 2 Cor 3, 6, utilizado en el campo nuevo de la teología de la gracia. El c. II trata de la *inpeccantia*, término que no aparece en Agustín y parece que tampoco Pelagio lo había usado en sus escritos. Jerónimo se sirve de él para indicar sintéticamente toda la doctrina de Pelagio. Con este término no se entiende la «impeccabilidad». Para los pelagianos, estar sin pecado es un *opus optimum*. Algunos recono-

cían la ayuda de Dios en el don del libre albedrío y en el don de la ley. Pero les parecía absurda la afirmación de Agustín de que estar sin pecado es posible, y deber propio del hombre, y a la par sostener que, fuera de Cristo, no ha habido ni habrá quien viva sin ningún pecado. Agustín reconoce que la posibilidad de vivir sin pecado es real; pero, a lo que dice Pelagio, añade: *per Dei gratiam*. Respecto a la realización efectiva, se remite a la Escritura (Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 8; Ps 142, 2 y 31, 5-6), que habla de la situación universal de pecado de los hombres. Atribuye a la vida eterna lo dicho por Apoc 14, 4 ss. y 1 Jn 3, 9. Si también el estar sin pecado es obra de Dios, la tesis de Agustín sobre la *inpeccantia* (la posibilidad real y su falta de realización de hecho) se mantiene válida. Agustín no tiene duda sobre ello debido a la *infirmetas* del hombre. La conexión entre conocimiento de Dios, perfección del amor y justicia perfecta, hace fácil la conclusión de que esta última no ha sido ni será realizada por nadie en esta vida. Dios podría quitar la *infirmetas*; pero, en sus designios arcanos, prefiere dejarla subsistir sobre esta tierra para crearla definitivamente en el cielo. Se trata de la pedagogía divina que educa a la humildad y al reconocimiento. El haber explicitado que la perfección de la justicia, más que en la exacta observancia de una ley, consiste en la perfección del amor, ha hecho más grande y profundo el ideal de la perfección humana.

El c. III analiza «la ley». Uno de los temas centrales del «*De spiritu et littera*» es la ley y la contribución insuficiente que ofrece al hombre empeñado en cumplir el bien. Para Agustín la ley tiene dos funciones: declarar al hombre culpable y conducirlo a la gracia. El conocimiento no basta para cumplir el bien, sino que es preciso el amor. Es el Espíritu Santo quien hace al hombre capaz de amar y, por tanto, de cumplir la ley por medio del amor. Agustín lee 2 Cor 3, 6 a la luz de Rom 7, 7.11. La ley es «letra» porque da a conocer; pero no ayuda. Contra los pelagianos, trata de demostrar que también los pasajes paulinos en que se abaja y redimensiona la ley, no pueden sino referirse al Decálogo. Relaciona para ello Rom 3, 20b; 7, 7 y 3, 27; también 1 Cor 13, 2; Rom 13, 10 y Stg 2, 26. La ley es buena, útil, saludable y todavía válida; pero no justifica al pecador porque no es observada. La ayuda más importante que ofrece al hombre es hacerle consciente de su *infirmetas*. El c. IV pasa a «la gracia y su dimensión interior». Dios, el Padre, da la gracia que nos ha sido merecida por la pasión y resurrección de Cristo. Es por ello *gratia Christi*, que resulta operante en el hombre por la presencia del Espíritu Santo. Para definir el papel y naturaleza de la gracia, en su doble aspecto de presencia del Espíritu Santo y capacidad de amar, Agustín se refiere a menudo a Rom 5, 5. Esta dimensión interior del actuar de Dios queda comprobada por Jer 31, 31-34; 2 Cor 3, 3-6 y Rom 5, 5. El hombre ha sido creado a imagen de Dios. Esta «imagen» constituye su verdadera «naturaleza»; a la que le es propio el tener la ley de Dios escrita en el corazón. El *vitium-culpa* ha arruinado esta imagen de Dios, aunque no del todo. La nueva economía de salvación renueva al hombre y la gracia de esta economía reescribe la ley en su corazón. El c. V, «Justicia - justificación», destaca que para Agustín la fe no es sólo convicción intelectual, ni sólo certeza interior, sino siempre fe orante. La fe por la que vive el justo es la misma que obtiene la abundancia del Espíritu y la gracia que obra por medio del amor. El agradecer es el modo más pleno y concreto de confesar la propia fe en la gracia.

El autor va siguiendo con precisión y claridad los desarrollos de Agustín. Creemos que es en su análisis del c. V, «Voluntad, fe, gracia», donde su penetración resulta más original. Frente a los pelagianos, Agustín se afirma

en esta doble posición: *non per propriam voluntatem* y *non sine voluntate*. La insuficiencia de la voluntad humana deriva del *vitium prudentiae carnis*, que constituye su *infirmitas*. Ahora bien, el hombre tiene el poder de crear. La *voluntas credendi* deriva de un don; pero es también responsabilidad de cada uno (1 Tim 2, 4). Marafioti destaca tres momentos en la argumentación de Agustín. En los dos primeros se preocupa de clavar al «impío» en sus responsabilidades; en el tercero quita todo motivo de presunción al «justo». En el primer momento insiste en el libre albedrío; pero atribuye también a Dios la *voluntas credendi*, porque nace del libre albedrío recibido en la creación. En el segundo momento señala que Dios opera en el hombre el mismo querer crear. Dios hace salir de la inercia al libre albedrío mediante su *suasio-vocatio*, externa e interna. Aquí Agustín está más preocupado por responder a la dificultad del «impío» que a la del «justo»; por ello insiste en el papel de la voluntad al reflexionar sobre el *consentire* y el *accipere*. En el segundo momento, la *suasio*, en su dimensión interior, miraba sólo a la inteligencia; en el tercero, el *persuadere* indica que también la voluntad queda envuelta. La acción de Dios y su gracia tocan también la voluntad del hombre y hacen que se adhiera a la fe. ¿Por qué el justo es persuadido? Remite a Rom 11, 23. ¿Por qué el impío no ha sido llamado del mismo modo? Remite a Rom 9, 14. Si el justo es persuadido, no es por mérito de su parte. Si el impío no es persuadido, no es por injusticia de parte de Dios. Frente a la gratuidad de la gracia, la única actitud «razonable» por parte del hombre es el estupor. Rom 9, 14 y 11, 33 son los dos textos que resumen el pensamiento de Agustín.

Marafioti encuentra la respuesta de Agustín, articulada en esos tres niveles de profundidad, en «De diversis quaestionibus ad Simplicianum» 10-12 y en «De spiritu et littera» 58-60. Ha presentado su trabajo como una modesta contribución en la línea de cuantos tratan de «retornar a Agustín», siguiendo el pensamiento del santo con diaphanidad y sin complicaciones. Puede que algún lector eche de menos que no haya delimitado más los problemas que Agustín deja abiertos (cf. p. 130-31); pero tampoco ha sido este su objetivo. El libro concluye con índices escriturístico, agustiniano, de principales términos latinos y el de autores.

R. Trevijano

E. Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale* (Paris, Etudes Augustiniennes, 1983) 318 pp.

El tema del matrimonio y S. Agustín es de permanente actualidad debido, sobre todo, a la influencia que la doctrina agustiniana ha tenido, y tiene, en la configuración teológica y canónica del matrimonio cristiano, principalmente en algunas de sus más importantes cuestiones (v. g., fines del matrimonio, su esencia, valoración positiva/negativa de la sexualidad, etcétera). Cosa distinta y previa a esta cuestión es si se ha comprendido adecuadamente la doctrina matrimonial agustiniana o si se ha transmitido deformada. La obra que recensamos, fruto de una tesis doctoral de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Strasbourg pretende ofrecer una visión objetiva sobre la doctrina matrimonial de S. Agustín. El punto de partida, acertado, del autor es la constatación de la estrecha unión existente en S. Agustín entre el matrimonio y el bautismo (p. 14) a cuya luz hay que interpretar su doctrina. La metodología que emplea para el desarrollo de la tesis pretende ajustarse a las dificultades intrínsecas que pre-

senta la obra agustiniana (evolución del pensamiento, diversidad y complementariedad de sus escritos, carácter polémico de la mayoría de ellos, etc.). Es por ello que opta por un doble tratamiento del tema: un estudio diacrónico y sincrónico del mismo. En la primera parte, pp. 17-80, realiza una labor clave para la adecuada comprensión de la materia: expone los textos agustinianos sobre el matrimonio en su concreta situación histórica y doctrinal. Se busca con ello situarlos en las circunstancias que los han visto nacer y que condicionan su adecuada comprensión. Distingue el autor tres épocas: la controversia maniquea en la que S. Agustín tendrá que defender la bondad de la institución matrimonial frente a la aversión maniquea hacia las realidades carnales (p. 41); la controversia pelagiana en la que, a raíz de la discusión sobre la necesidad del bautismo de los niños, se querrá cuestionar la bondad y el valor del matrimonio a través de la existencia de la concupiscencia: se trata de la época más difícil para S. Agustín que deberá defenderse de las acusaciones de maniqueísmo que se le hicieron y deberá establecer la santidad del estado conyugal en el contexto de una teología que afirmaba la existencia del pecado original y la necesidad de la gracia (p. 62). Etapa polémica y en la que fácilmente pueden desvirtuarse algunas afirmaciones de S. Agustín sobre el matrimonio si se estudian fuera de su concreto contexto histórico y teológico. Una tercera etapa, finalmente, la constituyen sus escritos espirituales y pastorales sobre el matrimonio: obras más serenas, menos condicionadas por la polémica y en las que se encuentran algunas reflexiones sobre el matrimonio plenas de actualidad. Entre ellas, v g., su doctrina sobre los tres bienes del matrimonio que, desgraciadamente, tantas veces ha sido malinterpretada en la Iglesia (p. 69).

El resto de la obra es una sistematización de la doctrina teológica agustiniana sobre el matrimonio, en la que se buscan sus principios teológicos y unificadores de la misma, expuestos de forma gradual y progresiva: en un primer momento, pp. 81-169, el autor describe algunos datos fundamentales de la doctrina teológica agustiniana del matrimonio. S. Agustín, en su intento de hallar el modelo ideal de matrimonio, expone cómo debió ser la vida conyugal originaria antes y después del pecado original: consecuencia de éste es la aparición de la concupiscencia y de la libido carnal, que trastoca el orden ideal en cuanto que es una falta de control de la razón y de la voluntad sobre los movimientos de los órganos sexuales (páginas 95-6). La gracia ayuda a la voluntad para recuperar y lograr su control. Estudia, igualmente, la posible influencia de la ideología neoplatónica helénica y de algunos Padres Griegos en el pensamiento agustiniano y, finalmente, se exponen las orientaciones generales de la teología agustiniana sobre el matrimonio que se caracteriza por una fidelidad a la Palabra de Dios, por una conformidad con la doctrina tradicional de la Iglesia Católica y por establecer su relación con el misterio de la salvación. En un segundo momento, el autor describe la relación matrimonio-bautismo que es un binomio fundamental puesto que S. Agustín reconoce, como no podía ser menos, a éste último sacramento un papel específico en la santificación de los cristianos comprometidos en el matrimonio (p. 172): se pone de manifiesto la función específica del bautismo como fuente de regeneración y santificación de los esposos cristianos 'heridos' por el pecado original. A partir de una profundización en la relación existente entre ambos, bautismo-matrimonio, S. Agustín pretenderá resolver las objeciones planteadas por los pelagianos en su intento de negar la necesidad del bautismo para los hijos nacidos de padres regenerados y en su excesiva afirmación de la bondad natural de la persona humana (¿cómo unos padres bautizados pue-

den engendrar hijos pecadores? ¿cómo salvaguardar la necesidad del bautismo para los hijos y explicar la transmisión del pecado original a partir de la generación carnal sin desconsiderar la unión conyugal ni la eficacia sacramental del bautismo de los padres?, p. 184). Difíciles escollos teológicos que S. Agustín intentará salvar mediante una profundización en la necesidad y valor del bautismo: éste confiere la gracia y dispone eficazmente a los esposos para cumplir las exigencias morales y espirituales de la vida conyugal cristiana. Es así como S. Agustín presenta una doctrina matrimonial en un difícil y equilibrado justo medio: contra los maniqueos que rechazaban la bondad de la unión conyugal afirmará su bondad y legitimidad, y contra los pelagianos que, menospreciando el pecado original, exaltaban su valor puramente humano y su bondad natural se verá en la precisión de afirmar, a la vez, su grandeza y sus debilidades. Difícil y equilibrada posición, repetimos, que fácilmente puede inclinarse hacia uno u otro extremo si se toman determinadas afirmaciones agustinianas aisladamente. La última parte del libro, pp. 213-95, está dedicada a la repercusión que el bautismo debe tener en la vida conyugal de los esposos cristianos a partir de la referencia de Ef 5, 22-33. Tras una aproximación semántica al concepto del *sacramentum* agustiniano (misterio, rito, símbolo) y su aplicación al matrimonio, se establece una referencia entre el matrimonio de los cristianos y las nupcias místicas de Cristo y la Iglesia. Consecuencia de ello son unas exigencias éticas en la vida conyugal: indisolubilidad, monogamia, fecundidad, fidelidad, etc. Una extensa bibliografía sobre el tema cierra la obra.

El resultado es un libro sobrio en todos los aspectos pero excelente, realizado con una metodología adecuada y que nos muestra perfectamente la doctrina agustiniana sobre el matrimonio en su adecuado contexto histórico y teológico: es decir, doctrina matrimonial en el centro de la polémica maniquea y pelagiana, y en estrecha dependencia de la resolución de otros problemas teológicos como el pecado original, el bautismo, etc. Fruto de ello son, junto a las aportaciones agustinianas a la materia, las limitaciones de S. Agustín en este tema que el autor reconoce (pp. 285, 300), si bien no las indica claramente. Su gran mérito, como venimos indicando, es exponer adecuadamente la doctrina agustiniana sobre el matrimonio que ayudará a su comprensión y asimilación actual. Sus defectos más importantes son meramente formales (v. g., la renuncia a la exposición de los textos agustinianos en su versión original); la, generalmente, raquítica información que nos ofrece sobre la doctrina matrimonial de autores contemporáneos de S. Agustín; la falta de un balance global sobre su doctrina, así como la escasa información sobre la repercusión de la doctrina agustiniana matrimonial en la posterior teología y canonística matrimonial, así como un balance de las principales críticas que se le hacen; etc. Defectos que, sin embargo no empañan en demasía esta magnífica obra.

Federico R. Aznar Gil

P. Langa, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial* (Toledo, Seminario Conciliar, 1984) 301 pp.

Prologado por el Cardenal Arzobispo de Toledo, se presenta un nuevo estudio sobre S. Agustín y el matrimonio cuyo objetivo es 'estudiar qué teología matrimonial encontró el Santo, cómo la trabajó y promovió luego, y hasta qué límites la enriqueció' (p. 13). El método que el autor emplea

en su estudio es histórico-crítico, simultáneo con el de la patristica comparada, con la finalidad de exponer rigurosamente el pensamiento agustiniano sobre el matrimonio y así salir al paso de las 'deformaciones' y 'ataques' que está sufriendo en la actualidad la doctrina agustiniana sobre el matrimonio (p. 12). Planteadas así las cosas desde el inicio de la obra, y empleando un léxico que dista mucho de ser el adecuado al tema que estudia, el autor divide su obra en cinco grandes apartados sin que se nos explique la razón de ser de esta división: su única finalidad es 'enmarcar un buen cuadro de teología matrimonial agustiniana' (p. 14). El primer apartado está dedicado al análisis de la expresión *crescite et multiplicamini* (Gen 1, 28) en un claro intento de exponer la concepción agustiniana sobre el matrimonio y la sexualidad en general: frente a las dudas y recelos con que la patristica anterior y contemporánea analizaba esta frase, S. Agustín reafirma la bondad del matrimonio y de la sexualidad y refuta las ideologías contrarias. Su tesis básica, a partir de este texto, es el bien de las nupcias (p. 81). Supera con ello una valoración negativa de los Padres hacia el matrimonio. El segundo apartado está dedicado a la postura de S. Agustín frente a la *condición femenina*: después de exponer en una visión panorámica la situación de la mujer y de la mujer casada en la sociedad y en la doctrina de la patristica contemporánea, el autor sintetiza las aportaciones agustinianas en esta materia (pp. 114-16 y 144-46) calificadas de 'contribución valiosa y eficiente para el adecuado enfoque teológico de entonces y de siempre en lo que atañe a la consideración sexual de la mujer... a favor de la dignidad femenina' y como el 'Obispo de Hipona ni fue misógino ni transigente con el menosprecio que padecía la mujer casada'. El tercer apartado de la obra trata sobre el tema del *matrimonio y virginidad*: ambas cuestiones fueron polémicas no tanto en sí mismas cuanto por las comparaciones que entre ellas se hacían. El autor, después de exponer las opiniones contemporáneas a S. Agustín, sintetiza la doctrina del Santo en la siguiente afirmación: las nupcias son un bien no necesario siendo la virginidad superior al matrimonio (pp. 171-88). El cuarto apartado estudia uno de los temas que más han influido en la teología y canonística matrimonial: la *fórmula de los bienes del matrimonio*. Es un excelente análisis del nacimiento, naturaleza y significado de la citada fórmula que tantos equívocos y deformaciones ha sufrido a lo largo de la historia. En el estudio de este apartado se echa de menos, creemos, una valoración de las diversas interpretaciones que se han realizado de esta fórmula (entre ellas la simple y llana identificación de los 'bienes' con los 'fines' del matrimonio) en la doctrina eclesial posterior y que han contribuido a ofrecer una imagen distorsionada de la doctrina matrimonial agustiniana. El último apartado, titulado *entre maniqueos y pelagianos*, quiere ser una síntesis de la aportación agustiniana en la materia matrimonial resumida bajo la afortunada expresión del Santo *veritatis medium*: se describe la crítica que la doctrina matrimonial agustiniana ha recibido en la actualidad (p. 229 y ss.), la actuación de S. Agustín contra los maniqueos (p. 243 y ss.) y contra los pelagianos (p. 255 y ss.). El resultado, como reconoce el mismo autor, es que la doctrina agustiniana sobre el matrimonio se realizó, fundamentalmente, mediante las polémicas antimaniqueas (reafirmando la bondad fundamental del matrimonio) y antipelagianas (existencia de la concupiscencia), lo que explica algunas carencias en su doctrina matrimonial que, a pesar de todo, representó un auténtico progreso sobre la patristica contemporánea (p. 270).

La obra es, en líneas generales, seria y está bien realizada. Sus méritos principales son la claridad en la exposición, la abundante bibliografía que

ilustra cada tema tratado y, sobre todo, el acierto de anteponer a cada cuestión el pensamiento de la época y de la patrística contemporánea, lo que ayuda a comprender mejor la aportación de S. Agustín sobre el matrimonio. Todo ello redundaría en una presentación más nítida de la doctrina de S. Agustín. Hay, sin embargo, algunos defectos que empeoran sensiblemente la obra: además del léxico empleado, que muchas veces es superfluo, agresivo y simplón, dos objeciones fundamentales cabe oponer al autor: la no indicación de cuáles son los principios teológicos unificadores de la teología matrimonial agustiniana (lo que conlleva, a menudo, que la obra resulte un conjunto de datos yuxtapuestos sin conexión lógica entre ellos, agravado todo ello por la peculiar sistemática adoptada por el autor que puede llamar a engaño) y el carácter apologético a ultranza que adopta en favor de S. Agustín ya desde el principio de la obra. Mal que le pese al autor, hay que aceptar que determinadas exposiciones de la doctrina matrimonial agustiniana han influido decisivamente en la teología y canonística matrimonial posterior, han conducido a posiciones sumamente restrictivas y han condicionado/lastrado fuertemente su desarrollo actual. La comprobación más tangible de todo ello se encuentra en la teología y canonística anterior al Concilio Vaticano II que reflejaban y regulaban una idea matrimonial afortunadamente ya superada (v. g., la insistencia en el 'fin primario' del matrimonio, una comprensión del matrimonio excesivamente 'biologicista', etc.). Es por ello que, en lugar de atacar a H. Doms (p. 12), cuyo pensamiento y doctrina se ha impuesto en la actualidad, hubiera sido más acertado y positivo examinar hasta qué punto las interpretaciones, incluso oficiales, de la doctrina matrimonial de S. Agustín eran o no las acertadas. El mismo autor, que se empeña continuamente en destacar las aportaciones de S. Agustín en materia matrimonial eclesial, tiene que reconocer que el Santo, debido a las circunstancias de la época, carece de la visión personalista del matrimonio si bien nunca la niega (p. 270). Pues bien: la teología y canonística matrimonial actual trata de insertar esta tradicional perspectiva, que en base a una deformada doctrina agustiniana había quedado relegada, en la teología matrimonial.

Federico R. Aznar Gil

A. Carpin, *Il Battesimo in Isidoro di Siviglia*. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae Universitatis Gregorianae (Bologna, 1984) 231 pp.

El trabajo doctoral que recoge esta obra pretende llenar la laguna de las investigaciones sobre la teología bautismal en San Isidoro de Sevilla. «La tesis quiere ser un estudio crítico de carácter histórico-teológico sobre la teología isidoriana del bautismo. Quiere presentar a través de un análisis crítico de sus obras, el verdadero pensamiento del autor al respecto y su importancia para la historia de la teología» (p. 5). El campo de la investigación se centra, pues, en el bautismo, pero incluyendo en él el «antes» catecumenal y el «después» bautismal o crismal. Carpin divide la obra en dos partes bien diferenciadas: la primera, de carácter analítico, presenta, analiza y critica las principales obras de Isidoro por orden cronológico (De Ecclesiasticis Officiis, De Fide Catholica, Etymologiae, Quaestiones in Vetus Testamentum), destacando en cada caso los siguientes puntos: con-

texto, confrontación con otros textos de Isidoro, fuentes de inspiración del texto y originalidad del autor, contenido teológico bautismal (pp. 17-98).

La segunda parte, de carácter más sistemático, recoge los diversos elementos que emergen del análisis anterior, ordenados de modo orgánico y coherente, en orden a descubrir la riqueza teológica bautismal de Isidoro, comenzando por la noción de «sacramentum-sacramentum baptismi» (pp. 99-108), continuando con la teología del rito bautismal (terminología, el bautismo en la revelación, la estructura del sacramento, conclusiones teológicas: pp. 109-40), y concluyendo con los ritos del «crisma» posbautismales (problemas interpretativos y crítica, pensamiento de Isidoro al respecto, conclusiones: pp. 141-91).

La obra concluye con cuatro apéndices: 1. Perspectiva de pasajes isidorianos más importantes; 2. Citaciones y referencias bíblicas; 3. Citaciones patrísticas; 4. Influencia de Isidoro en la teología posterior (pp. 191-228). El último apéndice merece una especial mención por su utilidad y riqueza para los estudiosos, en orden a una individuación de fuentes, influencias y originalidades del autor.

A. Carpin nos ofrece en conjunto un excelente trabajo de análisis comparativo del tema bautismal en San Isidoro, que será necesario tener en cuenta no sólo por los estudiosos del autor hispalense, sino también por cuantos quieren conocer el tema bautismal en una época de tránsito como la que va del s. vi-vii. Cabe destacar en el estudio la objetividad de análisis de las fuentes y el buen uso del método comparativo, aunque en este punto hubiera sido de desear una mayor atención a las fuentes hispanas, litúrgicas y no litúrgicas (Liber Ordinum, Liber Sacramentorum, Baquiaro, Justo de Urgel, Martín de Braga, Braulio de Zaragoza, y el mismo Ildefonso de Toledo, autor al que se le tiene más en cuenta). En cuanto al contenido, llama la atención la enorme riqueza y síntesis que muestra San Isidoro en relación con la terminología, imágenes, tipología, contenido doctrinal y consecuencias prácticas bautismales. Es igualmente interesante notar como Isidoro sigue considerando el catecumenado como parte esencial del proceso bautismal, aunque en muchos casos la praxis generalizada fuera ya el bautismo de niños (pp. 124-25.20-25). En cuanto a los ritos posbautismales o del «Crisma» Carpin afronta el árduo problema de la interpretación de este punto, en San Isidoro (pp. 241 ss.). Después de recordar las diversas interpretaciones al respecto (Galtier, De Puniet, Coppens, Havet), se propone estudiar a fondo los textos discutidos, siguiendo un método comparativo y llegando a la conclusión siguiente: Isidoro, que nunca emplea la expresión «confirmatio», muestra una clara dependencia de las diversas tradiciones que le preceden (Tertuliano, Lactancio, Ambrosio, Inocencio I, Agustín). Para él, «Chrisma» significa tanto el acto de ungir como el elemento para la unción o unguento. La unción remite tanto a la santificación personal y relación con la Iglesia (A. T.), cuanto a la relación con Cristo y a la unción del Espíritu (N. T.). El crisma supone una doble unción: la crismación y la consignación: la primera tiene como efecto la santificación y está en relación con la dignidad real y sacerdotal de Cristo; la segunda, en cambio, se relaciona con el don del Espíritu Santo. Isidoro combina así la tradición africana (Tertuliano) y la romana (Inocencio I). En cuanto a la relación bautismo-crisma para Isidoro el «Chrisma» completa la realidad bautismal, la configuración a Cristo, por el don prometido del Espíritu. El acto de la crismación no pertenece al bautismo sino al «Chrisma». Lo que se refiere de modo particular al Espíritu Santo es distinto del bautismo, y se expresa

sacramentalmente con el «Chrisma». Crismación y consignación para el don del Espíritu constituyen para Isidoro la realidad del «Chrisma».

Son interesantes estas precisiones y conclusiones de Carpín. Es una pena que el autor no haya tenido en cuenta otros estudios más actuales sobre el tema, como el de A. Mostaza, o el de B. Lewandowski, o el realizado personalmente por nosotros. De todos modos, consideramos también este punto como una contribución meritoria a clarificar un asunto tan espinoso como el de la «confirmación» en la Iglesia hispánica durante esta época.

D. Borobio