

RECENSIONES

1) PATROLOGÍA

Ph. Henne, *L'unité du Pasteur d'Herma. Tradition et rédaction*. Cahiers de la RB 31 (Paris: Gabalda 1992) 196 pp.

La tesis de Giet distinguiendo tres autores y tres teologías en el *Pastor*, algunos manuscritos que ofrecen una edición abreviada y las incoherencias teológicas de la obra, hacen imprescindible, antes de toda investigación ulterior, el desatar el nudo gordiano de la unidad o multiplicidad de Herma. Henne estima que partir del género literario no es el método adecuado, puesto que no hay un género único a lo largo de la obra. A falta de otro método mejor, retoma y reorganiza las líneas de argumentación de Giet.

El autor dedica la primera parte de su estudio a la crítica externa. El c. 1 recoge el testimonio de los Padres. Como éstos no han hecho ninguna observación sobre la unidad o multiplicidad redaccional, analiza tanto las citas que hicieron como las fórmulas introductorias y los comentarios. Las citas occidentales de antes del 200 comienzan con la *Vis V* —lo que favorece la tesis de Giet— pero la traducción latina del siglo II presenta el texto completo. Los testimonios orientales, la mayoría de Egipto, de los siglos II al IV muestran que el *Pastor* se conocía completo. Los latinos del siglo IV han leído poco la obra; pero la versión de referencia parece ser la completa. Considera, pues, poco verosímil la difusión de textos cada vez más largos con una teología cada vez diferente como pensaba Giet. El c. 2 examina la tradición manuscrita. En el Codex Michigan del siglo III y el codex A de la versión sahídica de los siglos VI-VII faltan las *Vís I-IV*. El comienzo de la *V* tiene un título particular en el Sinaítico y en las dos versiones latinas. Henne estima que esas carencias se deben a una amputación posterior a la redacción final. Tanto Clemente como Orígenes citan de esos primeros capítulos. Las diferentes versiones no atestiguan la existencia de varios esbozos, cada vez más completos, antes de la gran obra final, sino más bien adaptaciones ulteriores.

La segunda parte pasa a la crítica interna. El c. 3 analiza el vocabulario. Henne previene contra el peligro de ver fácilmente cambio de autores en las innumerables incoherencias, modificaciones o cambios en el interior del *Pastor*. La explicación por una sucesión de autores, que parece la más lógica, es un recurso fácil; pero las variaciones lexicológicas se explican mucho mejor por el cambio de contexto. Cabe preguntarse si el *Pastor* no aborda temas ya tratados para ahondar en ellos. El autor escoge su vocabulario no sólo según el tema, sino también según el estilo abordado. Así las virtudes son «virtudes» en la doctrina moral de los *Mand* y «vírgenes» o «fuerzas» cuando explica sus visiones. El c. 4 sobre la penitencia aborda uno de los temas más importantes de la obra. La *Vis* III va dirigida a catecúmenos, pues su entera preocupación es mostrar cómo los hombres pueden acceder a la Torre, e.d., a la comunidad eclesial. El interés del pastor es exhortar a los catecúmenos a apresurar su conversión. Hay que rechazar toda indecisión y comprometerse con prontitud. El *Mand* IV se dirige a cristianos de bautismo reciente, pero ya pecadores. Presenta el principio fundamental de una sola conversión aplicable, no a los catecúmenos como en la carta celeste (*Vis* II), sino a los bautizados. No hay más que una sola conversión; para los que han fallado tras el bautismo, queda todavía una posibilidad de convertirse: un compromiso tan profundo y serio que no podría repetirse. Enuncia los principios de penitencia aplicables a los bautizados. La *Sim* VIII (hay errata en el epígrafe de p. 114) introduce el tema del gran examen de los fieles. La penitencia intermedia queda ya anunciada por *Sim* VI-VII, que presentan el sufrimiento y las tribulaciones como justa consecuencia de las faltas cometidas, provocan una toma de conciencia y describen la acción del ángel del castigo. La VI explica de modo claro y formal la responsabilidad de cada uno, tanto en su salvación como en su condena. La VIII, preparada de lejos por la *Vis* III y de cerca por *Sim* VI-VII, muestra la eficacia de la penitencia en los cristianos veteranos, distribuidos en trece grupos. Si la *Sim* VIII insistía sobre la necesidad de la penitencia postbautismal, la IX muestra que esta conversión se dirige a todos y debe abarcar toda la vida. Integra el tema de la conversión en una perspectiva eclesial. Su gran novedad es el ahondamiento en la reflexión sobre la vida moral cristiana. El *Pastor* cambia de públicos, o, mejor, el creyente progresa en el descubrimiento de la fe acompañado por el *Pastor*. La enseñanza se desarrolla y amplifica. A la descripción un poco simple de la torre-Iglesia en *Vis* III se contraponen la gran liturgia de *Sim* IX. Hermosa parte de lo que pueden percibir los catecúmenos para llegar a las revelaciones más altas. La primera parte de la obra (*Vis* I-IV) se dirige a los catecúmenos. La segunda (*Vis* V-*Sim* X) se vuelve hacia los bautizados. Los mensajes de penitencia, el dirigido a los catecúmenos (*Vis* II) y el destinado a los bautizados (*Mand* IV), se complementan. El c. 5 sigue

el curso de otros tres temas: escatología, pneumatología y cristología. Hermas trastorna el vocabulario y las imágenes escatológicas. En las *Visiones* la conversión es urgente porque el fin de los tiempos es inminente; pero la gran prueba que anuncia queda reducida al nivel personal. La conversión, urgente para los catecúmenos, pasa a ser permanente para los ya bautizados. La tensión escatológica reposa entonces sobre un fin de los tiempos ya realizado y un regreso definitivo del dueño de la torre. En *Sim IX* 12, 3 la Iglesia vive en una época posterior a la aparición del Hijo de Dios. La enseñanza relativa a la pneumatología se transforma y evoluciona a lo largo del *Pastor*. Esta variedad no es señal de incoherencia sino de una progresión reflexionada en la formación de los catecúmenos y los fieles. Las *Vis* presentan al espíritu como el yo humano y una fuerza arrebatadora. Los *Mand* presentan a cada virtud y su contrario como un espíritu. La *Sim V* habla por primera vez de un espíritu preexistente y activo en la creación. En la *Sim IX* es el Hijo de Dios quien está en el origen de todas esas fuerzas activas. La contradicción de la cristología de la *Sim V* con la de la *IX* es más aparente que real. El texto de la sumisión de la carne al espíritu en *Sim V* no se refiere al Hijo de Dios sino que tiene un alcance general y se aplica a todos los cristianos. No hay una cristología adopcionista ni binitarismo. Lo que hace la *Sim IX* es remitir toda la obra salvífica al Hijo de Dios. Para Hermas Cristo es el centro de toda la vida cristiana. Cuando el *Pastor*, el ángel de la penitencia, habla de Él que le ha enviado, lo llama «el ángel glorioso» o «el ángel santísimo». Cuando quiere evocar la omnipotencia de este personaje (*Sim V* y *IX*), entonces habla del Hijo de Dios. Si Hermas escribe que Dios jura por su Hijo (*Vis II* 2, 8), es que cree que el Hijo de Dios es Dios mismo y que está revestido de la omnipotencia divina: La presentación del Hijo de Dios en el *Pastor* está igualmente sometida a una perspectiva pedagógica. Henne no dedica un desarrollo temático a la eclesiología de Hermas; pero nota una doble visión de la Iglesia: En la *Vis III* propone la comunidad cristiana como el objetivo ideal por alcanzar y en la *Sim IX* muestra la Iglesia tal como es, compuesta por pecadores. La *Vis III* ofrece una imagen sincrónica de la Iglesia como asamblea litúrgica con sus ministros. En la *Sim IX* opta por una imagen diacrónica de una Iglesia fundada sobre el testimonio y el martirio de las generaciones precedentes.

En la conclusión general nuestro autor destaca que el *Pastor* es un libro de iniciación, marcado por una progresión real. A cada etapa corresponde un guía particular: Rhode, dos ángeles (la dama que simboliza la Iglesia y el pastor), y, por último, el Hijo de Dios. Hermas comienza con lágrimas y concluye con alegría.

Siguen la bibliografía, índices de textos bíblicos y del *Pastor* y los índices de autores antiguos y modernos.

Opinamos que la reconstrucción de Giet, que distingue en el texto tres autores, tres etapas y tres teologías, como otras semejantes (p. e. la de Robillard sobre *Bernabé*) es tan atractiva como poco fundada. De no contar con claros apoyos en la tradición textual, es fácil caer en la arbitrariedad al diseccionar un texto mediante la aplicación de criterios subjetivos a la crítica interna. La primera tarea del intérprete ha de ser tratar de entender el texto antiguo tal como nos ha llegado. Si es heterogéneo, es preferible quedarse con la explicación que englobe mejor los datos, si son a primera vista contradictorios, al fácil recurso de la disección. La que nos ofrece Henne es una respuesta coherente a los problemas que plantea la obra, sin salirse del texto unitario, suficientemente atestiguado desde la antigüedad. Lo acertado o no de cada una de sus explicaciones es algo que sólo se puede contrastar mediante un análisis detenido de ese texto enmarañado y, por ello mismo, incitante del *Pastor*. Como no estamos en situación de hacer esa tarea, nos limitamos a señalar la importancia de un estudio que, en la investigación sobre Hermas, acaso llegue a significar el cierre de la etapa abierta, hace tres décadas, por el de Giet. No es su menor mérito el proponer una explicación plausible de las antinomias de la teología de Hermas.

Ramón Trevijano

L. Lies, *Orígenes >Peri Archon<. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung. Werkinterpretationen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992) XI, 218 pp.

La primera parte pondera la persona, la obra *Peri Archon* (PA) y el método teológico de Orígenes. La Escritura es para Orígenes el presupuesto material y formal de su teología. Es piedra de toque de sus ideas filosóficas y teológicas por ser palabra de Dios. Su explicación debe ser pues acorde con Dios; lo que ocurre cuando el sentido corporal es interpretado en un sentido espiritual. La Escritura es palabra de Cristo, que se hizo hombre. No puede negarse su sentido corporal; pero siempre ha de vincularse con su sentido espiritual. Su explicación ha de retrotraerse al testimonio apostólico (y por tanto eclesial) que la fundamenta. El Hijo de Dios se ha mostrado en Jesucristo (regula fidei). El Espíritu Santo ha preparado esta Escritura a partir de letras, y ha diseminado también cosas sin sentido a fin de que sólo entendamos la palabra de Dios »acorde con Dios« (escatológica, celestemente).

La segunda parte trata del desarrollo del kerygma eclesial (PA I-II 3). Aquí Orígenes, conforme al tratado helenístico «Física»,

trata las cuestiones sobre Dios, el mundo y el hombre e intenta aclarar el desarrollo del kerygma eclesiástico. Como teólogo, que se debe a la palabra de Dios y al Evangelio, debe partir de una interpretación segura de la Escritura. Lo es si es explicada espiritualmente, e. d. acorde con Dios. Dando un paso más Orígenes se esfuerza en desarrollar positivamente a partir de la Escritura la respuesta a su cuestionamiento. Cuando la ha encontrado, la coloca en el encuadre de argumentaciones filosóficas para aclararla de nuevo y todavía al final, como confirmación de sus ideas, trae a cuestión la Escritura. Es el esquema que se encuentra en todas las grandes secciones de PA. Hay que tener en cuenta que cuando Orígenes habla de la naturaleza de Dios tiene siempre en mente al Padre. También en la tradición filosófica Dios queda confrontado con el mundo precisamente como Padre universal. Orígenes puede relacionar por su contenido expresiones bíblicas y tradiciones filosóficas; pero en lo que atañe a la verdad, la Escritura es la autoridad final. Al ser esto así, Orígenes debe recurrir selectivamente a las convicciones de la filosofía, como es el caso al tratar la cuestión de la naturaleza de Dios. Las ideas básicas de la incorporeidad, la naturaleza espiritual, la unidad y la unicidad de Dios proceden de la tradición platónica o de la estoíco-pitagórica. Pese a que sólo poseemos la difícil argumentación de Orígenes quebrada por las diferentes expresiones de Rufino, Justiniano y Jerónimo, podemos aceptar con relativa seguridad que Orígenes ha atribuido al Espíritu Santo la divinidad igual que al Padre y al Hijo o, al menos, eso quería. Por ello hay que entender desde una perspectiva ontológico-ousiológica los textos que se aproximan a un subordinacionismo ontológico-ousiológico. Las funciones divinas no quedan limitadas en la historia salvífica. El Espíritu Santo no ha sido creado en el tiempo, sino que, de modo semejante al Logos, ha llegado a ser desde la eternidad antes del tiempo. Corresponde a la esfera del Padre. Pero ese llegar a ser sólo puede ser expresado en una subordinación lógica bajo el Padre. Ese llegar a ser no significa, sin embargo, ninguna mengua ousiológica del ser. Con ello queda expresada a la par la unidad y la triple diferenciación en Dios. Pese al diferente modo de existencia del Padre no llegado a ser y del Hijo llegado a ser (génito) y del Espíritu Santo también llegado a ser, Orígenes consigue mostrar la increaturalidad y espiritualidad del Dios trinitario, ya que el Padre es movimiento eterno. Consigue también delimitar ese llegar a ser perpetuo en Dios del llegar a ser temporal del mundo y descartar todas las tendencias emanacionistas. Consigue por último aclarar la unidad de Dios y la realidad propia de las tres personas a partir de la historia de salvación. Según Orígenes, la creación material en su multiplicidad tiene por presupuesto los seres espirituales creados antes del tiempo o su libertad. Dios, desde su ser necesariamente bueno, actúa en la libertad de los hombres con providencia personal, para restau-

rar la unidad originaria consigo, sin quitar por ello la libertad de los seres espirituales. A ello sirve también la materia creada por Dios, que a la luz de la pedagogía salvífica de Dios es instrumento de salvación, aunque pueda también implicar una situación de castigo. No queda enteramente clara la permanencia de la materia en el *eschaton*. Orígenes parece aceptar una corporeidad trasfigurada sobre la base del kerygma bíblico.

La tercera parte ofrece una visión de conjunto del kerygma eclesiástico. Lo que Lies califica de dogmática adogmática (PA II 4-III 6). Es una sección del texto que se atiene formalmente más al kerygma mencionado en el Praefatio, en tanto que PA I 1-II 3 corresponde más al tratado clásico de la «Física». PA II 4-III 6 subraya tres elementos formales: 1. La dimensión historico-salvífica de la fe que brota del kerygma; 2. Las herejías que se contraponen a este pensamiento; 3. Las aporías que establece una penetración intelectual del kerygma. Desde esta triple perspectiva la teología de Orígenes es adogmática, porque el hombre no puede dar por cerrada ideológicamente la historia salvífica, no se pueden excluir las herejías de la historia de la Iglesia y la razón natural queda siempre en camino al misterio de Dios. Aunque buscaba la coherencia interna del kerygma, no quiso nunca presentar una dogmática cerrada. Sólo así se comprenden las cuestiones teológicas y aporías que deja conscientemente abiertas. Las expresiones origenianas sobre el Dios trinitario tienen un contenido más histórico-salvífico que filosófico. Tienen en cuenta sobre todo las herejías intraeclesiológicas e intentan una fundamentación más profunda de la fe cristiana. En su doctrina de la creación, Orígenes ha introducido un trozo de historia de salvación en el que ha descrito el drama de la caída y ascenso del alma. Tuvo que dejar de lado muchas cuestiones, pero pudo poner bien en juego su sistema de coordenadas: «Libertad de los seres espirituales y providencia de Dios». También aquí Orígenes trabajaba más teológicamente que en la sección correspondiente del primer ciclo.

Lies confronta en la cuarta parte las opciones e implicaciones del sistema origeniano. El sistema mental origeniano implica opciones filosóficas y teológicas de las que el Alejandrino era muy consciente por su lucha contra Marción. Hay dos opciones muy conectadas en forma y contenido: la del Dios bueno y justo a la par y la de la Escritura del A.T. y del N.T. como su palabra para los hombres. La Escritura apoya la primera opción que a su vez reclama la unidad de la Escritura. Con la imagen de Dios queda vinculada no sólo la opción por la unidad de la Escritura, sino también la opción por la libertad de los seres espirituales creados. Orígenes se decide por la libertad de los seres espirituales para poder mantener su opción por el Dios bueno y justo a la vista de las realidades cualitativamen-

te diferentes dentro de la creación. Orígenes trata de la Escritura y la libertad en PA III y IV. La doctrina de la *Apokatastasis* es una consecuencia de la relación entre el Dios justo y bueno y los seres espirituales libres; pero, pese a la peculiar dinámica de su sistema, Orígenes se mantiene sobre el terreno del kerygma eclesiástico. Lies concluye tratando la historia de la influencia del PA, que en su actual configuración textual es la obra de Orígenes más apropiada para atestiguar las contradicciones sobre Orígenes y sus opiniones doctrinales algunas generaciones después de su muerte. Tanto Jerónimo, que formula como tesis dogmáticas pensamientos ocasionales de Orígenes, como las formulaciones desmochadas de Rufino, nos hacen difícil descubrir al verdadero Orígenes. Durante su misma vida Orígenes fue atacado por sus posiciones teológicas. En el mismo Orígenes se encuentran quejas sobre malintencionado falseamiento de sus escritos. Tanto el Orígenes exegeta como el dogmático fueron conocidos en todo tiempo por los teólogos, pero no se fue justo ni con el uno ni con el otro por intereses teológicos controversiales. Sobre todo Orígenes fue utilizado para la teoría «protestante» de la helenización del cristianismo, pasando por alto la crítica del helenismo que se expresa particularmente en el PA y el *Contra Celsum*. Sólo en los últimos cincuenta años ha sido descubierto Orígenes en su entero significado.

Nuestro autor se sitúa conscientemente en la línea de reivindicación de Orígenes, como el hombre eclesiástico y ortodoxo que él quería ser, desarrollada desde hace unos decenios de modo significativo por jesuitas franceses como Daniélou, de Lubac y Crouzel. Creemos que esta aproximación es más comprensiva y más justa que la contraria. La explicación de las cuestiones abiertas y, en la misma medida, de las aporías de la teología de Orígenes, por el carácter «adogmático» de la dogmática origeniana, nos parece en principio apropiada. La amplitud y variedad de los temas tratados, todo un repaso de las cuestiones teológicas según Orígenes, hace que la exposición resulte necesariamente abreviada y a veces cobre aspecto de sumarios.

Lies ha notado bien el método origeniano de plantear cuestiones a la Escritura, colocar sus respuestas en el cuadro de una argumentación filosófica selectiva y confirmar sus soluciones por la autoridad final de la misma Escritura. Pese a las expresiones de subordinación lógica, Orígenes muestra la increaturalidad y espiritualidad del Dios trinitario, aclarando la unidad de Dios y la trinidad de personas a partir de la «economía». El esfuerzo especulativo de sus propuestas de ahondamientos del kerygma, mediante una teología siempre abierta, califica bien a ésta como dogmática adogmática. Sus hipótesis más audaces se explican por el afán de coordinar la libertad de los seres

espirituales con la providencia de Dios, en el ámbito de la oposición al marcionismo.

Ramón Trevijano

J. Fernández Lago, «*La Montaña*», en *las Homilias de Orígenes*. Collectanea Scientifica Compostellana, 7 (Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano 1993) 248 pp.

El mismo autor caracteriza los cuatro primeros capítulos de esta obra como sintéticos y los seis que siguen como analíticos. Como método para conocer el pensamiento de Orígenes, Fernández Lago analiza en primer lugar el sentido literal, que Orígenes, como Filón, considera brevemente, para pasar luego al sentido alegórico. Se centra en las *Homilias* del Alejandrino; pero buscando apoyos en otras obras de su producción y en las de otros autores que siguen su tradición o la iluminan complementariamente.

En el c. I trata de la presentación origeniana de los montes en sentido literal. La mayor parte de las alusiones a los montes se deben a citas bíblicas y en estas predominan los que están en la ruta del Éxodo. Sobresalen el Sinaí y el Monte Sión y del N.T. el Tabor.

En el c. II comienza la búsqueda del sentido espiritual. Sin alcanzar el relieve de otros temas teológicos, el de los montes tiene importancia en la obra de Orígenes, sobre todo ampliado al campo semántico de 'subir' y 'bajar'. Nuestro autor destaca dos líneas de interpretación: una vertical, desde los abismos hasta las alturas del cielo; otra horizontal, como subida a la tierra de promisión. La correspondencia que traza el Alejandrino entre el lugar y sus moradores explica el tránsito frecuente de la letra a la alegoría, frecuentemente en línea de interpretación moral. La altura y la bajura adquieren de ordinario un valor simbólico, como acontece con la subida el descenso y la caída.

En el c. III considera los montes a lo largo de la historia de la salvación. En la etapa anterior a Abraham no se denomina 'monte' a ningún hombre. Los patriarcas, hombres justos y amigos de Dios, son denominados 'montes'. Al ser perfectos, suben a los montes. La oblación sacrificial del Salvador, figurado en Isaac, devuelve la oveja perdida a los montes, donde dejó a las virtudes celestes. La mediación de Cristo entre Dios y los pecadores pasa antes por la mediación entre el mundo intelectual y el sensible. El Éxodo va de los tenebrosos valles de Egipto a las alturas del monte santo de Dios. En la figura de Moisés, subir al monte de Dios supone el abandono de todo lo terreno y mortal para dispensar los misterios inmortales. Sube a la montaña, lugar de los perfectos, para percibir desde lo alto toda la realidad. Orígenes muestra, frente a los gnósticos, el ejemplo de

Aarón, que fue al monte al encuentro de Moisés; y, frente a los judíos, para que se conviertan al Señor, reclama la observación de 'los montes de la Escritura', que son Abraham, Isaac y los profetas. En el reparto de la tierra prometida por Josué (Jesús de Nave), Orígenes ve figurada la tierra que Jesús dará 'a los que nos hemos allegado al monte de Dios y a los reinos celestiales'. A Jeremías se le denomina 'monte', como a Moisés, a los demás profetas y apóstoles, y a los ángeles. La relación de los contemporáneos de Jesús con él, se muestra con su situación respecto al monte. Cristo no sólo está en la montaña, sino que 'es la montaña'. Los Apóstoles de Jesús no sólo están en el monte, sino que 'son montes luminosos'.

El c. IV examina la alegoría de algunos montes. El Garizim, p. e., tiene una connotación positiva frente al Ebal y negativa respecto al Monte Sión. Las alturas del Monte de Samaría son símbolo del orgullo e hinchazón de los herejes. La promesa hecha a Moisés en el Monte Sinaí se cumple en el Tabor, donde sí ve la gloria del Señor. El simbolismo del Monte Sión no sólo se aplica a la Iglesia, sino también al alma de los cristianos capacitados para mirar hacia la Sión celestial.

El c. V, sobre las etapas a recorrer en el camino al encuentro definitivo con Dios, busca luz en la exégesis origeniana de Jer 16, 16-21. La palabra de Dios, que ha recuperado al hombre de una vida ni sana ni duradera, ha de alimentar su nueva vida, a la espera del premio eterno. Para ello ha de residir en las montañas, en las colinas o en los huecos de las rocas. Montañas y colinas designan la interpretación elevada de la Escritura, contrapuesta a la literal, simbolizada por el valle. Desde la Roca que es Cristo, a través de la abertura de su humanidad, vemos lo que se puede ver de Dios en esta tierra.

El c. VI se centra en el encuentro de Moisés y Aarón en el monte. Al tratar de la subida al monte, le preocupa más a Orígenes el aspecto dogmático que el moral. Subir a encontrarse con Moisés en el monte de Dios, subir al sentido elevado de la ley y alcanzar la cumbre del entender espiritual, son expresiones semejantes puestas en paralelo con la experiencia de Aarón. Con la exigencia de ir al monte de Dios, al encuentro de Moisés, afronta Orígenes dos tipos de desviaciones: frente a los gnósticos, requiere la presencia de Moisés; y frente a la interpretación literal judía, promueve la búsqueda del sentido elevado de la Ley. El acceso al monte no se ofrece sólo a Aarón y a Pedro, Santiago y Juan, sino que es asequible a todo el que esté bien dispuesto.

El c. VII trata de dos montes (Garizim y Ebal) a los que accede Israel ya en la tierra prometida. Van al Ebal los que no logran acceder a Dios por la pobre disposición de su espíritu. Tipifican a los que acceden a la salvación motivados por el temor. Logran situarse en el Garizim los que aman a Dios por lo que es y tienden así a la perfec-

ción suma. Designan figuradamente a los que buscan la salvación por el deseo de las bendiciones y promesas, y no por miedo al castigo.

En el c. VIII analiza la visión de Dios en el monte Sinaí, para transmitir al pueblo lo recibido de Dios. Quien es perfecto tiene acceso directo a la verdad, como lo tuvo Moisés.

En el c. IX busca el sentido simbólico de la huida de Lot para salvarse en la montaña. El paso de Sodoma a Segor, para alcanzar al final el monte que es Cristo, puede entenderse del paso de este mundo a las moradas intermedias, que conducen al encuentro de Cristo en el monte del Señor. El ejemplo de Lot encuentra aplicación en la vida del creyente, que debe huir del mal y, apoyado en la palabra divina, subir a lo alto del Monte, para encontrar en Cristo la salvación.

En el c. X expone la doctrina de Orígenes sobre las mansiones celestiales. Como en el Éxodo, también en la gloria celestial habrá diversas mansiones. Será el auténtico Jesús, prefigurado en el de Nave, quien nos conduzca hasta el lugar que nos corresponda, avanzando a través de las diversas mansiones. Entra en cuestión la exégesis origeniana de Heb 12, 22 ss. Los cristianos hemos de intentar recibir de Jesús la Jerusalén celestial, reservada para el verdadero Israel. Desde el monte Sión se puede continuar subiendo hasta llegar a la Iglesia de los primogénitos.

En la conclusión general destaca que la montaña sirve para designar realidades ajenas a lo terreno, como símbolo de lo que se eleva a lo inmaterial y eterno; pero, debido a su altura, también puede designar disposiciones humanas que se yerguen contra Dios o contra su ciencia. Pondera cómo el Alejandrino ha utilizado para la exégesis alegórica toda una serie de procedimientos literarios y hermenéuticos, como los empleados por la exégesis judía. Orígenes plantea su exégesis desde una cosmovisión platónica y desde la convicción de la unidad de la dispensación salvífica. Es fundamental su utilización de la tipología, basada en la identidad de autor de ambos Testamentos. Aunque considera prioritaria la cuestión dogmática no prescinde de los aspectos morales y ascéticos. Su condición de exegeta y teólogo no deja en lugar secundario la dimensión religioso-moral y ascetico-mística.

Nuestro autor ha presentado una excelente tesis doctoral y este género literario parece reclamar una catalogación exhaustiva de los datos como paso previo a los análisis de fondo. Este factor funciona como una *praescriptio* tertuliana frente a la observación que sigue. En la primera parte «sintética» un lector puede sacar la impresión de que hay algunas páginas de «fichero» y desarrollos que no quedan suficientemente justificados por menciones meramente topográficas o toponímicas de montes. Tras algunos de los enjundiosos análisis de

la parte «analítica», el mismo lector puede quedar con el deseo de que nuestro autor le proporcione un mayor ahondamiento en algunos temas (la visión de Dios, la inteligencia espiritual, la perfección suma, el acceso directo a la verdad, las moradas intermedias, las mansiones celestes, la Iglesia de los primogénitos). Es un temario, sin duda muy difícil, de la *theoria* de Orígenes, del místico. Ello habría reclamado una mayor confrontación con Gregorio de Nisa y con Evagrio (ausente en el índice) y, sobre todo, un recurso a muchos otros textos de Orígenes, que habría desbordado los límites de un estudio dedicado a las *Homilias*. Por eso, a la par que felicitamos al autor, nos permitimos instarle a que no abandone la explotación de los filones que ha puesto al descubierto.

Ramón Trevijano

B. Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*. BZNW 63 (Berlin-New York: Walter de Gruyter 1992) XVI, 402 pp.

La primera parte de esta obra, dedicada a cuestiones introductorias, abre un panorama de los escritos que encuadra en el género de las constituciones eclesiásticas del cristianismo antiguo. La primera sección analiza como unidades literarias la *Didache* (Did), la llamada 'Traditio apostólica' (TA), la *Didaskalía* (Didasc) y las Constituciones apostólicas (CEA). La segunda sección queda dedicada a formas peculiares: los Cánones de Hipólito (CanHipp), la 'Epitome Constitutionum Apostolorum VIII' (Ep), los Cánones apostólicos (CanAp) y el 'Testamentum Domini' (TD). Una tercera sección presenta obras de compilación, como el 'Fragmentum Veronense' (FragVer), las Constituciones Apostólicas (CA), los Sínodos alejandrinos (SinAlex) y el *Octateuco Clementino* (OctClem).

La segunda parte pondera el género Constitución eclesiástica. Una primera sección analiza la historia de las formas del género. Tras la descripción de forma, género y cuadro del género, pasa, como presunta muestra de constitución eclesiástica en el N.T., a un examen de las Pastorales (Past). Desde la crítica literaria, no se encuentra constitución eclesiástica en los textos de Past. Ni cabe partir de la existencia de una constitución eclesiástica (escrita) a disposición del autor de Past. La expectativa de que lo que se encuentra de constitución eclesiástica en Past sirviese para hacer más visibles las características literarias del género llega a un resultado muy modesto. No hay una forma estructurada de constitución eclesiástica en Past. Lo que se venía considerando como tal es inseparable de la *parenesis*.

Ello conduce a una delimitación de las marcas del género en Did, TA y Didasc. Did se distribuye en cuatro partes (ética, litúrgica, derecho comunitario y adoctrinamiento escatológico), que reclama un encuadre parenético de la normativa establecida en los cc. 7-15 mediante los cc. 1-6 (doctrina de las dos vías) y c. 16 (conclusión escatológica). La configuración formal relativamente coherente de las normas no parenéticas asentadas en cc. 7-15 queda garantizada por las formas expresivas del lenguaje jurídico. El prólogo y el epílogo de TA no quedan en conexión formal con el complejo de reglas y son por ello irrelevantes para destacar las características formales del encuadre de la constitución eclesiástica. El material propiamente reglamentario del TA, que domina claramente la estructura formal de la obra, lo constituyen —como ya en Did— las dos formas básicas de dicción jurídica: los decretos apodícticos y las ampliaciones casuísticas. Las fundamentaciones vinculadas con estas dos formas básicas son propiamente ampliaciones causales que tienden a destacar la plausibilidad de la norma: con ello forman parte de la dicción prescriptiva. El género 'derecho' domina en TA y las demás formas y géneros desempeñan un papel subordinado. La parenesis, que se encuentra en las frases que motivan la norma, es en TA algo poco apreciable. Más importante y de importancia constitutiva para formular los criterios de encuadre del género es en TA la extensiva recolección e integración de formularios de oración, bendiciones y otros materiales formales. Con una sola excepción, el derecho en TA no es un derecho sancionador. Lo mismo que en Did, tampoco es unitario en TA el modo de alocución. El carácter lingüístico de Didasc es, pese a la multiplicidad del género, permanentemente parenético. Sin embargo, la parenesis queda desarrollada en el horizonte de una ordenación prescriptiva. Hay que designar como pasajes normativos de Didasc los textos en que entran en escena las formas básicas de la dicción prescriptiva, aunque con una casuística más sutil que la Did y TA y a menudo una fundamentación más amplia. Tampoco los destinatarios son interpellados de modo unitario. De Did a Didasc se hacen visibles perspectivas interesantes respecto a la autorización y competencia que se expresan en la comprensión que el autor tiene de sí mismo. En tanto que para la Did tanto la competencia legislativa del autor como su autorización sólo son concebibles en estrecha conexión con la comunidad, TA desarrolla explícitamente una concepción doble de la tradición y la apostolicidad, en la que elementos lineales históricos corrientes quedan completados con elementos dinámico-carismáticos, que capacitan al autor para configurar soberanamente tradiciones ancladas en el origen normativo. Esto le resulta posible por la capacitación carismática para el bien de todos y se alcanza además en la ordenación por la cualificación particular del carisma del ministerio. Finalmente en la Didasc, la competencia derivada para dar normas

legitimadas se traspasa a favor de una competencia autoritativa que se cumple en la plenitud ministerial. Aquí no se reflexiona sobre la tradición en su origen ni se fundamenta su configuración de por sí responsable. Es la pseudepigrafía más bien la que garantiza la legitimidad de las normas, la competencia y autoridad del autor. La constitución eclesiástica está más interesada por la estructuración comunitaria que por la delimitación de esferas externas a la comunidad. Si para el ámbito cultural se subraya la unidad y para el ámbito ministerial la estabilidad, esto expresa la prioridad de estos aspectos como funciones sociológicas. En la cena cultural se constituye la comunidad en diáspora (Did) del mismo modo que la comunidad local (Didasc). La metáfora eclesiológica de la unidad de los dispersos en la comunidad de cena (Did), cede a una comunidad de mesa fundamentada primero moralmente, luego sacramentalmente (TA, Didasc), cuya presidencia queda reservada al clérigo ordenado. Las comunidades establecen oficios y confían determinadas objetivos a diferentes grupos ministeriales (Did). Estos grupos ministeriales desarrollan una conciencia de clase y una ética de oficio, lo que encuentra su expresión 'final' en la reglamentación de clases y constitución jerárquica de oficios de TA, mientras que Didasc postula teóricamente el episcopado monárquico y trata de imponerlo también en la práctica. Ya estas líneas generales muestran que la constitución eclesiástica es una fuente irrenunciable para la historia del ministerio eclesiástico.

Steimer traza tras ello una historia del género. Ha elaborado los criterios del género y la cuestión sobre los objetivos de la composición mediante un análisis sincrónico de la base textual. Al contrario para la historia del género procede mediante un análisis diacrónico de los textos correspondientes. Distingue dos fases: la primera la de configuración del género en *unidades literarias*; la segunda, en la que las constituciones eclesiásticas quedan organizadas en *recopilaciones*. Finalmente presenta dos constituciones eclesiásticas que no encajan simplemente en esta sistematización (CanHipp y TD). Respecto a la configuración del género en las *unidades literarias* considera Past como un 'Praeludium' de la historia del género. Ya en ellas se anuncia la delimitación de los género parenético y jurídico. Pasando a la exposición de las unidades literarias, postula una cierta originalidad para Did. El didaquista no se veía obligado, como el autor de Past, a derivar su legitimación y autorización de una realidad apostólica del pasado, sino que dirige su escrito muy directamente de la comunidad a la comunidad. La añadidura de un título que reclama autoridad apostólica atestigua una pérdida en la reproducción auténtica de relaciones comunitarias, pues la constitución eclesiástica, originalmente anónima, ya no tendría mucha oportunidad de ser recibida por las comunidades al haber quedado obsoletas sus regulaciones. Por otra parte la transmisión de una constitución conservadora contradice el

objetivo de composición de las constituciones eclesiásticas: el fijar una práctica ya bastante ejercida con vistas a un mayor desarrollo. En cambio en TA quedan atrás los avisos de moral y ética y ganan relevancia los elementos más importantes de la comunidad institucionalizada (culto y constitución jerárquica de los oficios). La constitución eclesiástica, como producto literario de un funcionario comunitario va compuestas con miras a la comunidad y la realiza como sujeto y objeto de las regulaciones. Didasc debe ser considerada como testigo textual de la introducción y acentuación de algunos aspectos formales y de contenido igualmente importantes para el género. La constitución eclesiástica concentra el oficio comunitario en el del obispo y centra en el obispo todas las referencias de la vida comunitaria. En CEA se encuentran de modo comprimido algunos de esos elementos que en los textos de base han resultado constitutivos del género. La ficción estilizada de autoría apostólica sirve únicamente como legitimación del material normativo. CEA presupone la separación de la comunidad en clero y laicado. Al comenzar el siglo IV queda sustituida la primera fase del género constitución eclesiástica por una segunda: la de las recopilaciones, que combinan las conocidas constituciones eclesiásticas de las *unidades literarias*. Al comienzo queda una recopilación arcaica perdida (G). CA es una reelaboración de esta colección más antigua. Por el mismo tiempo, en el siglo IV tardío, predominan los *cánones* desarrollados desde los sínodos como forma específica de codificación jurídica. Las recopilaciones pseudoapostólicas son un intento de entrar en concurrencia con las pretensiones de los cánones sinodales. Los CanHipp que surgen probablemente a mediados del siglo IV en Egipto, dependen literariamente de TA y son reelaboración de un presbítero que pretende cimentar sus prerrogativas. El TD es una constitución eclesiástica que procede de Siria en el siglo V y en su núcleo se retrotrae a TA. Constituye, no sólo cronológicamente, la conclusión del género. La mezcla indisoluble de objetivos de composición y estilización pseudoepigráfica muestra que ya no es presentable esa pretensión. Aunque pueda quedar en la base de esta constitución una realidad comunitaria, la constitución se entiende más como una ideal que como una reglamentación aplicable a situaciones concretas, dado el conglomerado de amonestaciones arcaicas, textos de diversa proveniencia y múltiples interpolaciones del autor. No es pues casual que con TD desaparezca el género de la producción literaria de la antigua Iglesia.

Una segunda sección trata de la estructura legitimadora del género. Steimer toma posición contra la tendencia de algunos investigadores de valorar la estilización pseudoepigráfica como característica formal del género 'constitución eclesiástica'. La pseudoepigrafía no es un criterio formal del género, sino más bien *uno* de los medios de expresión literaria con cuya ayuda se puede expresar una compren-

sión específica de tradición y norma. Dos de los textos básicos (Did, TA) no son pseudoepigráficos. Lo que sí lleva inherente cada constitución eclesiástica es una específica estructura de legitimación; pero no hay que considerar que tal reclamo se resuelve *exclusivamente* mediante la composición pseudoepigráfica. La relevancia de la pseudoepigrafía como medio de reclamar la legitimidad de la constitución eclesiástica queda ya expresado en Past. El autor de Did, que no era originalmente una constitución eclesiástica pseudoepígrafa, es una personalidad autorizada por la comunidad cuyas reglamentaciones reflejan las relaciones auténticas de la comunidad. Su recurso a la autoridad del Evangelio sirven para explicar las directivas de la constitución como directivas del Evangelio. En TA los apóstoles históricos, el pasado calificado como *vertex traditionis*, configuran en la cronología lineal el punto de partida de un proceso de trasmisión activo, permanente y dinámico-carismático, en el que el individuo cristiano retoma en comunidad la trasmisión de los contenidos de tradición remansados en la constitución eclesiástica para ulterior desarrollo. La manera en que las demás constituciones eclesiásticas se presentan como legado escrito de los apóstoles no deja ver ningún decidido interés del autor real o de los compiladores por las figuras históricas de los apóstoles. En primer plano queda más bien el interés por los apóstoles como «categoría anónima», como «autoridad formal». La despersonalización de los apóstoles es el presupuesto necesario para la deshistorización de la predicación apostólica, la elaboración y cualificación de una norma apostólica, que gana gradualmente su contorno en el argumento teológico de la *apostolicidad*. El origen crece en fuerza normativa por su cualificación como verdad e interesa por tanto remitir a esa verdad lo establecido y lo por establecer. Apostolicidad y tradición son así dos conceptos estrechamente correlacionados. La cualidad normativa de la apostolicidad trasmite identidad, su cualidad histórica da continuidad a la figura actual de la Iglesia respecto al tiempo del comienzo. La pseudoapostolicidad es una forma literaria para asegurar la identidad y continuidad de la reglamentación 'apostólica'. Lo que hizo posible la aceptación y difusión de los escritos pseudoepigráficos, como criterio esencial de autenticidad, fue con toda seguridad la «calidad ortodoxa» del escrito. El interés del receptor se concentraba en la calidad interna de la regulación; lo que reducía el interés por la cuestión del autor. Tanto para la heterodoxia como para la ortodoxia se vincula necesariamente la prueba de legitimación de la propia postura con el recurso a la *norma en el comienzo*. Para Steimer resulta contradictorio con la amplia relevancia que estas fuentes reclaman de por sí, el que hoy día sólo se les haya prestado la mayor atención dentro de la ciencia litúrgica. Es a los liturgistas a quienes hay que agradecer gran parte del conocimiento de unos documentos descuidados por la patrística. Para llegar otra vez a una

valoración de las constituciones eclesiásticas por la investigación patristica, habría que conectar de nuevo con el tiempo del trabajo editorial creador.

Queremos destacar de nuevo las aportaciones de este estudio, en la delimitación del género 'Constitución eclesiástica' y su curso histórico, así como su respuesta a la cuestión de los objetivos y su captación de los criterios de competencia y autoridad de cada autor. Hay que reconocer que la constitución eclesiástica es una fuente irrenunciable para la historia del ministerio eclesiástico. Es importante la colocación histórica de las recopilaciones pseudoapostólicas y el haber mostrado que la pseudoepigrafía no es un criterio formal del género, sino más bien *uno* de los medios de expresión literaria, al crecer el origen en fuerza normativa. Apostolicidad y tradición quedan como dos conceptos estrechamente correlacionados. Hacemos nuestra su denuncia del olvido de documentación teológica importante, por haberla dejado repartida entre los cotos cerrados de una u otra especialización. También su añoranza de los tiempos en que era corriente poner al descubierto la importancia de los textos desde una sólida formación tanto filológica como teológica.

Ramón Trevijano

J. Pascual Torró, *Intemerata puella. Estudios de mariología prudenciana*. Diálogo, 6 (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1992) 109 pp.

En la introducción E. Romero Pose señala el mérito de los trabajos de J. Pascual al mostrar la profunda relación existente entre la tradición asiática (Ireneo) y la teología de Prudencio. En estudios dedicados a la mariología prudenciana y reunidos en este volumen, desvela la concepción unitaria de su teología en la que aflora la íntima armonía entre exégesis, antropología y cristología.

En 'El Espíritu Santo y la encarnación del Verbo', reelabora y amplía una nota publicada en 1983. A diferencia de otros autores del siglo II y aún posteriores, y desde una teología trinitaria perfectamente desarrollada, para Prudencio no es el Logos engendrador de sí mismo en el seno de María, sino el Espíritu Santo. En la encarnación del Hijo de Dios no hay paternidad humana, sino una intervención divina especial en el seno virginal de María, realizada por el Espíritu Santo. Además de sembrar en el seno virginal de María al Verbo, para que revista un cuerpo mortal, corresponde al Espíritu Santo llenar este cuerpo de virtud divina. La intervención del Espíritu Santo en la encarnación es descrita como una verdadera relación esponsal, gracias a la cual María concibe realmente a Cristo, aunque de modo vir-

ginal. Prudencio toma por base escriturística Lc 1,35; Mt 1, 20 y Jn 1, 13 (que lee en singular al igual que Ireneo y Tertuliano). La afirmación de que el Espíritu Santo es Dios la hace no sólo en contexto trinitario sino también en contexto eclesiológico. Al igual que en la generación temporal de Cristo, Hombre nuevo, el Espíritu Santo actúa en nuestra regeneración, en el bautismo. La acción del Espíritu Santo en la encarnación, infundiendo a Dios —al Verbo— en el seno de la Virgen y llenando de virtud divina la carne de Cristo, tiene una prologación en nosotros, en toda la Iglesia.

Publicado en 1984, el estudio: '*Dei genitrix*'. Testimonio de Prudencio sobre la maternidad divina de María, nota que la expresión, que aparece primero en Prudencio, puede ser poética, pero traduce con exactitud la palabra griega *theotókos* y excluye toda posible interpretación simbólica de la expresión «Mater Dei». Prudencio utiliza una rica terminología referente a todo el proceso generativo, que se realiza en María como madre. El realismo de la maternidad va íntimamente conexas al realismo de la encarnación. La maternidad de María aparece siempre inseparablemente unida a la virginidad. Utiliza también la fórmula tradicional, antignostica, *ex virgine*. Para el poeta la maternidad virginal tiene una gran trascendencia teológica como signo de la divinidad de Cristo. La virginidad permanece intacta en todo el proceso generativo. Prudencio presenta a María como dócil creyente. Cristo es concebido por un acto de fe, de plena y libre aceptación por parte de María.

Ya publicado en 1990, el estudio 'La antítesis Eva-María en Prudencio' ofrece valiosos elementos para la reconstrucción de esta antítesis tradicional. Prudencio no parte de Adán, sino de Eva, en lo que al drama del paraíso se refiere. Esta prioridad es un dato de la tradición teológica asiática. La virginidad de Eva en el momento de la seducción está en consonancia con una antigua tradición que se remonta a Justino e Ireneo. Por la desobediencia solidaria de Adán y Eva, ella dejará de ser virgen y se convertirá en madre de una descendencia pecadora. Se contraponen la escena de la seducción (Gén 3) con la de la anunciación (Lc 1). En el poeta pueden descubrirse los dos paralelismos de Ireneo: entre Eva virgen y María virgen y entre la tierra virgen, de la que fue formado Adán, y María virgen, de la que nació Cristo. Para la historia de la salvación tanto la desobediencia de Eva como la fidelidad de María tuvieron un alcance universal. A un paralelismo entre Eva y María (las dos son inocentes, vírgenes, esposas) sigue la antítesis (desobediencia / fe, vencida / vencedora). Eva deja de ser virgen y pasa a ser madre de toda la humanidad, vinculándola al pecado y a la muerte. María, sin dejar de ser virgen, merece ser madre de Dios, anulando todo derecho del pecado y de la muerte.

Los dos últimos estudios fueron publicados en 1991. 'La virginidad de María en el poeta Prudencio' nota que el modo más habitual con que Prudencio denomina a María hace referencia a su virginidad. La virginidad es ante todo algo que pertenece al ámbito de la corporeidad. Es una de las verdades de nuestra fe íntimamente relacionadas con la *salus carnis*. La iniciativa de la concepción virginal parte de Dios Padre, entre cuyos designios anteriores a la creación del mundo, estaba la encarnación del Hijo, al igual que los restantes misterios de la economía salvífica, centrada en la *salus carnis*. La virginidad de María estaba incluida en el misterio de la encarnación. La concepción de Cristo se realiza por una especial intervención de Dios. Por parte de María es un acto de fe y de obediencia a Dios. Por ser virginal el nacimiento de Cristo en la tierra es único e irreplicable, como lo es su nacimiento eterno del Padre. El nacimiento virginal de Cristo es signo de su divinidad. La virgen María se constituye en la primera creyente por se la primera en aceptar por la fe que su hijo, nacido virginalmente, es el Hijo de Dios.

'La santidad de María según el poeta Prudencio'. Esta santidad se pone de manifiesto por medio de la fe, de modo especial en el momento de la anunciación. María, creyente y obediente a Dios en su mente, permaneció siempre incorrupta en su carne. Junto a *incorrupta*, el adjetivo *intemerata* viene a reforzar el significado de pureza o ausencia total de pecado. Otra expresión referente a la santidad de María es *virgo pura*. Con *virgo nobilis* y *virgo sacra* el poeta subraya el paralelismo María Virgen - tierra virgen (de la que configuró Dios con sus manos el cuerpo de Adán). Por la fe concibió a Cristo la Virgen María y por la fe venció también a la serpiente. Por ello la virginidad constituye un signo permanente de esta victoria sobre la serpiente, que, imitando a María, repetirán después las vírgenes cristianas. La santidad de María aparece de modo especial en la escena de la anunciación; pero también en la de la visitación. *Virgo plena Deo* no sólo pone de manifiesto la virginidad y la maternidad divina de María, sino también la santidad. El poeta descubre una íntima relación entre maternidad divina y santidad.

Para un lector no familiarizado con Prudencio o que se haya acercado a su obra con un interés limitado al poeta o martirólogo, resultará sorprendente la riqueza y coherencia de su teología, que J. Pascual ha puesto a descubierto con esta presentación de su mariología. Le felicitamos por este logro. Nos permitimos una sugerencia. Hace treinta años podía ser corriente traducir los textos griegos y presentar tal cual los latinos. Tras la caída en picado de los estudios humanísticos en los últimos decenios, estimamos que sería conveniente ofrecer también la traducción de los textos latinos, y más si son poéticos.

Ramón Trevijano

E. Bermejo Cabrera, *La Proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalén. Estudio terminológico del «Itinerarium Egeriae»*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior, 37 (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993) 536 pp., 5 láminas y 10 cuadros.

Los peregrinos que acuden al Santo Sepulcro y participan en la vigilia dominical de los domingos de Cuaresma, tienen la oportunidad de asistir a un rito recuperado por la Custodia de Tierra Santa, descrito por Egeria en su *Diario de viaje*: el obispo —ahora el P. Custodio— proclama el Evangelio de la gloriosa resurrección del Señor a la puerta de la Anástasis. El autor de este trabajo, presentado como tesis doctoral en liturgia en el Pontificio Instituto Litúrgico de san Anselmo de Roma, ha tenido mucho que ver con la recuperación del mencionado rito en calidad de presidente de la Comisión de Liturgia de la Custodia de Tierra Santa. En efecto la liturgia de Jerusalén, en tiempos de Egeria y en nuestros días, sigue siendo *apta diei et loco*. Dicho de otro modo, las celebraciones corresponden a los tiempos litúrgicos, pero sobre todo a los lugares santos. Esta correspondencia entre el «tiempo de celebrar» y el «lugar» donde ocurrió el acontecimiento conmemorado y actualizado por la liturgia es un privilegio de la liturgia de Jerusalén, accesible a los que toman parte en ella, hoy como ayer.

El primer mérito, por tanto de esta obra es el haber desentrañado con toda minuciosidad estas relaciones entre tiempos y lugares de las acciones litúrgicas descritas en el *Itinerario de Egeria* y centradas en lo que constituye el nervio del célebre escrito de finales del siglo IV, es decir, la proclamación de la Palabra de Dios que da contenido a cada sinaxis o asamblea litúrgica.

«El presente estudio tiene por objeto el acontecimiento litúrgico de la proclamación de la Sagrada Escritura en la liturgia de Jerusalén según el *Itinerarium Egeriae*, así como la incidencia de las leyes litúrgicas (*consuetudines*) que se derivan e influyen en tal acontecimiento para comprender ulteriormente el sentido teológico de la celebración de la liturgia jerosolimitana» (p. 29). El método seguido, de carácter terminológico semántico, en coherencia con el mismo *Itinerarium*, aunque hace dificultosa la lectura, permite desentrañar el sentido preciso de los términos usados por Egeria y, en consecuencia, el contenido celebrativo y las circunstancias de cada sinaxis. Es la primera vez que se aplica este método al *Itinerarium*, ya que los estudios anteriores se sirven preferentemente del método comparativo de las liturgias para establecer las peculiaridades y la originalidad de los ritos.

La obra se estructura en cuatro grandes capítulos. El primero estudia los tipos de sinaxis descritas en el *Itinerarium*, y en las que se proclama la Escritura, distinguiendo aquellas en las que no se hace la oblación (celebración de la Palabra) y aquellas en las que tiene lugar (celebración de la Eucaristía). Entre las primeras están las catequesis mistagógicas. Además están las sinaxis denominadas por el autor «de alabanza» que corresponden a la liturgia de las horas. Pero en este capítulo se analizan también los elementos de las celebraciones, en primer término las lecturas bíblicas y los salmos, a los que acompañan los himnos, las antífonas, las bendiciones y la conclusión (*missa*). El capítulo pone suficientemente de manifiesto algo que ya impacta cuando se lee con atención el *Itinerarium*: la primacía de la Palabra de Dios y, en particular, del Evangelio y su presencia no sólo en las lecturas sino también en los demás elementos celebrativos. Los contenidos bíblicos determinan especialmente las homilías y las catequesis.

El capítulo segundo está dedicado a los tiempos de las sinaxis, en las que la proclamación de la Escritura configura la relación entre acontecimiento y celebración. No es sólo es muy importante el análisis de las palabras *annus, dies, septimana, quadragesima, epiphania, pascha, dominica*, etc., es decir, el significado de los tiempos litúrgicos, sino, especialmente, la teología del tiempo litúrgico que subyace y que el autor ofrece en una síntesis de 20 páginas. El capítulo tercero se ocupa de los lugares, espacios y objetos litúrgicos. Los santos lugares forman una geografía litúrgica única, cuyo interés es resaltado precisamente por la conexión entre la proclamación de los acontecimientos «según las Escrituras» y la memoria fijada en cada lugar. También aquí se completa el análisis con una síntesis teológico-litúrgica de las iglesias, los lugares centrales de Jerusalén (la Anástasis, la Cruz, el *Martyrium*), y otros espacios para las celebraciones. Resultan significativas las distinciones entre los lugares santos del A.T. y los del Nuevo, entre los que son memoria de un personaje o de un acontecimiento bíblico y los que lo son de apócrifos.

El capítulo IV, por último, trata de los participantes en la liturgia, el obispo, los presbíteros, etc. y el pueblo, la «muchedumbre», etc. El estudio de cada ministerio o figura se encuadra en el ámbito de cada tipo de sinaxis y en la progresión del año litúrgico y los respectivos lugares. El resultado es un riquísimo muestrario de ministerios litúrgicos, destacando los lectores y salmistas, de estados religiosos y de situaciones en relación con la Iniciación cristiana.

La obra se cierra con una conclusión general que ofrece una visión de conjunto sobre la incidencia de la Sagrada Escritura en las celebraciones de los santos lugares en relación con estos mismos y con los tiempos litúrgicos. Se completa con varios índices entre los que destaca el de términos estudiados, y con 10 cuadros sinópti-

cos que ofrecen una visión detallada de cada día litúrgico. En suma, creo que esta obra no solamente se añade con todo mérito a la bibliografía existente sobre el *Itinerarium Egeriae* sino que presenta una aportación nueva por el método seguido y no pocas clarificaciones de terminología, y de obligada consulta desde ahora. Por otra parte la idea central de la relevancia de la Escritura en la celebración se muestra muy fecunda para interpretar el hecho litúrgico en sí, especialmente cuando las circunstancias de lugar y de espacio y otros factores contribuyen, bajo la luz potente del Misterio Pascual, a evocar y a actualizar los acontecimientos de la historia de la salvación.

Julián López Martín

Diego Sánchez, M. *Historia de la espiritualidad patristica* (Madrid: Editorial de Espiritualidad 1992) 386 pp.

El autor se propone descubrir el mundo de los Padres de la Iglesia desde la perspectiva de la espiritualidad, sin otra pretensión que la de un manual pensado para la enseñanza de la espiritualidad. Como busca el imprescindible contacto con esta tradición viva de la Iglesia, reproduce pasos literales de los Padres que apoye lo que se dice en la explicación. Pensando en el contacto directo con la literatura patristica ha elaborado un índice de los autores presentes en la Liturgia de las Horas como la antología mejor dispuesta para el lector medio. Señala que la actualidad de los Padres se debe a que son los más inmediatos testigos, receptores, transmisores y hasta intérpretes del Evangelio. El autor nota que a la alta especialización de los estudios sobre los Padres en los más diversos niveles (filología, historia, teología, exégesis) no ha seguido como consecuencia una mejor elaboración sistemática de la espiritualidad.

Diego Sánchez distribuye su manual es diez apartados:

1. Las comunidades post-apostólicas. Se vale del concepto de judeocristianismo utilizado por Daniélou para ponderar el cristianismo más arcaico que va del N.T. a los apologistas del siglo II, que hace coincidir morfológicamente con el grupo de los PP. Apostólicos; pero también con las colecciones de Apócrifos. La presentación de los documentos (cartas, Didajé-Didascalía, Apocalipsis, Homilía) es muy somera. Para una investigación orgánica de los datos sobre la vida espiritual, escoge temáticas que entran a formar parte de lo específico de la vida espiritual, como la doctrina trinitaria, la iniciación cristiana, la Sagrada Escritura (AT) como norma de vida cristiana, formas ascéticas, la oración cristiana, el cristiano y el mundo, el Señor retráse su parusía. Sobre cada uno de estos puntos el autor ofrece una reducida selección de aspectos significativos con referencias a textos

y ocasionalmente citas muy breves. Los desarrollos contienen también en muchos casos simples alusiones a cuestiones de por sí muy complejas. Engloba en el grupo de los PP. Apostólicos el «A Diogneto» como muestra del deseo de dar a conocer el cristianismo al mundo pagano. Apoyándose en Hermas, destaca que las consecuencias de la interpretación más moderada de la Parusía, al retrasarse como juicio definitivo, inciden en la espiritualidad en cuanto camino histórico a recorrer bajo la luz del Evangelio, con una posición más comprensiva respecto a lo que conlleva todo crecimiento humano a nivel espiritual. Concluye que la lectura atenta de las fuentes fragmentarias sobre las comunidades postapostólicas nos permite constatar una organización y un modo de entender la experiencia cristiana que se afirma como diverso al de la espiritualidad judía. La adhesión a Cristo se va configurando en torno a las exigencias del crecimiento espiritual y a la necesidad de expresar lo propio de esta nueva vida, como también la necesidad de instaurar una relación con Dios, con el prójimo, con el mundo y las cosas en referencia específica a la nueva fe.

2. Este apartado trata del martirio como forma eminente de la perfección cristiana. El martirio en la Iglesia antigua ha dado una importante contribución a la espiritualidad desde un doble enriquecimiento: 1) El llegar a definir el martirio-testimonio de fe como un componente esencial de la vida cristiana, que no se agota en la experiencia de la muerte, sino que se extiende a todos los estados de la vida cristiana, que conducen a la perfección en cuanto que participan de la experiencia martirial. La santidad cristiana es siempre martirio; 2) el progreso que hace la literatura cristiana al comenzar a narrar la vida de los santos. Pronto se sentirá la necesidad de narrar no sólo la hora final, sino toda la existencia como muestra de una adhesión cristiana.

3. La virginidad es la forma ascética eclesial más antigua, que evoluciona hacia estructuras más orgánicas. El hecho netamente cristiano se justifica desde el seguimiento absoluto de Jesús; pero no hay que excluir otros influjos. La virginidad no camina sola, sino conjuntada a otras prácticas ascéticas típicas de una vida entregada completamente a Dios.

4. Pese a la agudeza y originalidad de la presentación gnóstica, se trataba de una desfiguración del misterio cristiano. Los Padres lo captaron y ello dio lugar a una notable reflexión teológica y espiritual. Frente a la tendencia a interiorizarlo y espiritualizarlo todo, incluso el martirio, la espiritualidad de Ireneo se aferra a la realidad y al cuerpo humano, como un componente necesario abierto a la salvación y deificación. Su planteamiento teológico está hecho desde el hombre y desde su salvación. La carne humana está destinada a la transformación e inmortalidad por el Espíritu divino.

5. Orígenes es un verdadero espiritual, íntegro y completo. Su enseñanza no ha quedado al margen de una intensa vida espiritual. Su aportación más decisiva para la espiritualidad es la vinculación de ésta a la Escritura. El uso que hace del neoplatonismo supone un acercamiento sistemático de la fe a esta filosofía. Se trató de un intento serio de inculturación. Con ello ha resaltado el estatuto simbólico íntimo propio del lenguaje, del hombre, del cosmos y, sobre todo, de la Escritura. Que el lenguaje simbólico es el único posible en la mística es una particularidad que será bien recibida y asimilada por toda la posteridad espiritual. Ha sido en efecto el platonismo la filosofía que ha posibilitado el movimiento místico cristiano. Pese a las luchas anti-origenistas y la condena posterior, la dependencia origeniana de la patrística siguiente es más que evidente.

6. En vez de hacer un resumen conclusivo de toda la espiritualidad monástica, en la gama de sus diversas manifestaciones y personajes, se ciñe a las líneas de espiritualidad de la *Vida de Antonio*. Este texto muestra el desarrollo de la hagiografía, que comenzó con las *Actas y Pasiones de los mártires* en cuanto afirma un nuevo modelo de santidad, que tiene también sus héroes, los monjes. Aquí se descubre el monaquismo más genuino, con una espiritualidad que bebe en la Biblia y en la experiencia de los habitantes del desierto. Bajo la figura de Antonio, Atanasio transmite las temáticas espirituales más importantes de la tradición monástica, como el progreso espiritual, la lucha continua, el trabajo ascético, la oración incesante.

7. Con el siglo IV la espiritualidad cristiana adquiere en Oriente mayoría de edad, en lo que atañe a experiencia, formulación y sentido orgánico. Es un magnífico tiempo de simbiosis en el que los mejores teólogos son al mismo tiempo reconocidos espirituales.

8. La situación de dependencia cultural del occidente latino, evidente en las propuestas doctrinales y espirituales, no impide percibir lo específico del genio latino. Es significativo que el gran debate doctrinal de Occidente tenga por tema el problema de la libertad y de la gracia. Esta controversia, típicamente espiritual, nos pone delante de una de las cuestiones en las que el Occidente latino ha hecho su propia aportación.

9. La espiritualidad agustiniana está relacionada con los grandes misterios de la fe. Es una espiritualidad dogmática, trinitaria, cristológica, eclesiológica, antropológica, bíblica. Ha sido la interioridad la aportación más original y de más influjo para la espiritualidad. El influjo neoplatónico ha propiciado esta típica nota agustiniana; pero fueron la vida pastoral, las controversias teológicas, las que completaron su pensamiento y el dieron un contorno completo y equilibrado en conjunto. El influjo agustiniano ha sido decisivo y permanente en la espiritualidad cristiana, pese a usos interesados y polémicos de su

doctrina de los que puede haber sido culpable no el mismo Agustín sino el agustinismo.

10. El admirable pensamiento del Ps. Dionisio encierra una serie de antinomias. La fortuna posterior de este autor se debe no sólo a su pretendida apostolicidad, sino a la presentación rigurosa, radical y mística de su sistema. Pero también ha sido causa de ciertos lastres para la espiritualidad.

Siguen cuatro apéndices: I. 'Filón Alejandrino y la mística cristiana'. Su aportación a la espiritualidad interesa por el influjo y uso que de él han hecho los Padres de la Iglesia. Los cristianos han compartido con él la lectura espiritual (= alegórica) del A.T., aunque con un principio diferenciador esencial: el mesianismo de Jesús (p. 288); II. 'Cronología', con visión sinóptica de historia, años y autores, desde la muerte de Augusto (a. 14) y la conversión de Pablo (a. 36) hasta el fin del Imperio Romano en Occidente (a. 476) y la muerte de Pedro Crisólogo (a. 450); III. 'Índice de lecturas patrísticas de la liturgia de las horas', distribuido en un índice onomástico y otro temático; IV. 'Bibliografía sistemática', que abarca desde bibliografías (1-11) hasta Patrología española (709-758). Estimamos que el haber proporcionado estos dos últimos no es uno de los menores servicios que puede hacer este manual.

Ramón Trevijano