

1) PATROLOGÍA

A. Rudolph, «Denn wir sind jenes Volk...». *Die neue Gottesverehrung in Justin Dialog mit den Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht*. Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 15 (Bonn: Borengässer 1999) xxvi + 308 pp.

El autor señala que la opción de base de los apologistas por la razonabilidad de la fe puede compararse por su importancia con la decisión por una misión a los paganos libre de la Ley. Han creado los fundamentos para una teología cristiana. El *Diálogo* de Justino es el escrito cristiano más amplio conservado de antes de Ireneo y Tertuliano. Es una fuente de destacada importancia para el desarrollo de la teología cristiana a partir de la contraposición con el judaísmo. Los temas básicos principales de la teología cristiana están ya en Justino. Con el *Dial* Justino no sólo nos ha dejado una obra que aclara decisivamente las relaciones históricas y teológicas entre judaísmo y cristianismo en el siglo II d.C., sino que es a la par el esbozo de conjunto pensado sistemáticamente de una teología cristiana, que parte de la convicción de la universalidad del verdadero culto a Dios y lo fundamenta a partir de la Escritura y de la historia (*Dial* 28). Con la primera descripción sistemática, después de Pablo, de los fundamentos de la fe cristiana respecto a su matriz veterotestamentaria - judía y su delimitación hasta una religión universal, Justino ofrece una importante elaboración teológica a la que no puede renunciar la teología cristiana, si toma en serio su convicción sobre la continuidad de la historia salvífica divina desde el comienzo de la donación de Dios en el AT. No se ha dado aún una valoración apropiada del logro teológico de Justino en el *Dial*; pues son las *Apologías* y la introducción del *Dial* (1-9) las que han ocupado el centro del interés. Se ha investigado la evolución filosófica del apologista, no la contraposición teológica con la matriz judía de su fe. El interés por el *Dial* ha pasado a ser central por la búsqueda de sus fuentes (Prigent, Skarsaune), pero no se ha hecho a fondo ni se ha pretendido un análisis teológico e interpretación de la obra. Justino no sólo discute cuestiones particulares teológicas divergentes, que plantea la contraposición judeocristiana del siglo II y a las que reacciona a la defensiva, sino que le

interesa más bien un esbozo general sistemático del nuevo camino de los cristianos, el nuevo culto de Dios universal.

La descripción de esta concepción básica sistemático-teológica es el interés principal y la parte principal de esta investigación (c. 2). Pero antes se preocupa de aclarar una serie de preliminares en el c. 1. Primero sobre Justino como un hombre del diálogo: El apologista se ha esforzado en no dejar sin respuesta ningún ataque de su mundo circundante: tanto en lo que toca a la hostilidad estatal (*Apologías*) como a los reproches y cuestiones de la filosofía griega (*A los griegos, El alma*) y en salir al encuentro de las corrientes heréticas (*Contra todas las herejías, Contra Marción*). El *Dial* es una respuesta a la cuestión, candente en el s. II, sobre el contenido de verdad y el grado de vinculación de la religión heredada de los padres bíblicos respecto al nuevo culto de Dios de los cristianos. Justino está penetrado del afán de dialogar. Sabe de las cuestiones no sólo por lecturas de escritos de propaganda pagana o judía, sino también por los cristianos que encontraba en su escuela y que le traían los planteamientos del mundo en que vivían y con el que tenían que confrontarse. Luego sobre el *Dial*: junto a los datos básicos generales como transmisión del texto, tiempo y lugar de composición, trasfondo histórico religioso, destinatarios y carácter literario, presta particular atención a cómo debe valorarse la figura de Trifón, el compañero de diálogo. Independientemente se plantea el problema de la historicidad del diálogo.

Un aspecto importante es el de la relación de Justino con sus fuentes. La apologética más temprana no se mueve en un espacio teológicamente vacío, sino que se mueve en una amplia corriente de tradiciones previas, que asume creativamente y las desarrolla de modo innovador en el encuadre de su intención de presentar en muchas direcciones una concepción de conjunto de la teología cristiana capaz de consensos. La indagación sobre las tradiciones en que se apoya el *Dial* de Justino muestra que, en lo que atañe a las tradiciones primitivas cristianas, se apoya en gran medida en colecciones de testimonios que aplicaban a Cristo textos de profetas veterotestamentarios. Según Skarsaune, Justino reordenó y completó este tratado de pruebas escriturísticas con una fuente kerigmática judeocristiana que anunciaba a Cristo como cumplimiento de profecías veterotestamentarias (*Dial* 11-47 y 108-141) y una fuente en que Cristo era visto como nuevo Adán (*Dial* 48-107) y que dio su impronta decisiva a la cristología de Justino. Conocía además los cuatro evangelios y pudo recoger directamente de círculos judeocristianos esas tradiciones sobre el Bautista que se encuentran exclusivamente en él. Conoce a Pablo pero ni lo menciona ni lo cita; quizás porque le parecía suficiente la prueba de antigüedad de los profetas o porque la mención de Pablo no habría sido oportuna para sus dialogantes judíos. Está familiarizado con tradiciones judías de su tiempo; más por intercambio oral que por conocimiento literario de la tradición judía. Es el primero de los escritores cristianos primitivos que apela a la fiabilidad de los LXX, que es su principal testimonio de profecías referidas a Cristo. Finalmente podía conocer las tradiciones filosóficas de su tiempo por su propio empeño y se muestra muy abierto a lo que

veía en ellas de «*praeparatio evangelica*». Sigue al platonismo medio en la acuñación ecléctica de su tiempo; pero es muy consciente de que la fe queda sobre la razón y de que la absoluta verdad es la revelada. Su teología no depende en primera línea de la filosofía, sino que el cristianismo es para él la única filosofía verdadera y los demás sistemas filosóficos sólo pueden prepararle el camino. Por su universalismo el cristianismo no se cierra al mundo filosófico cultivado de su tiempo, sino que quiere también penetrarlo, y más en cuanto que seminalmente ya ha sido anunciado en el Logos.

Pasando a la configuración textual del *Dial* plantea la cuestión de si Justino ha alineado una serie de temas desvinculados entre sí o ya se deja ver la estructuración formal de una sistemática, que sirve a la intención expresiva de Justino y la hace trasparente. Trata pues de la estructuración y distribución de la obra y de las peculiaridades estilísticas que conlleva. Preserva la distribución tripartita constatada por la mayoría de los intérpretes; pero no se orienta en la delimitación de cada parte por criterios temáticos sino por el cambio de género literario: desde la situación de conversación en que ambas partes toman parte activa hasta la descripción monológica y síntesis de la concepción de conjunto de Justino en la tercera parte: I. Parte introductoria (*Dial* 1-11): la cuestión de la verdad y los temas del diálogo; II. Parte principal (*Dial* 12-96). La provisionalidad y particularidad del culto de Dios judío y su corrección de realización divina en la religión universal de los cristianos. III. Excurso: la explicación cristológica del Sal 22 (*Dial* 97-108). IV. Síntesis (*Dial* 109-141): la religión universal y el nuevo culto de Dios. V. Conclusión (*Dial* 142).

La parte principal expone el nuevo culto de Dios de los cristianos: la religión universal. En los referente a la particularidad del culto de Dios judío y su corrección obrada por Dios: la religión universal de los cristianos, corresponde una función clave a la figura de Abraham. No es sólo garante de la continuidad entre la fe judía y la cristiana, sino que es a la par portador de las promesas de la Antigua Alianza, que sobrepujan a ésta y han obtenido cumplimiento en el pueblo universal de los cristianos de todas las tribus y naciones. Abraham es modelo de la fe y de la conversión que, lejos de toda seguridad salvífica por mera descendencia carnal, reclama un dejar atrás todo lo que se ha sido y todas las seguridades. En la concepción de Justino, Abraham es testigo de la epifanía oculta del Logos mucho antes de su encarnación. Devuelve a Abraham su amplitud universal original y lo hace de nuevo «padre de muchos pueblos»: del nuevo pueblo de Dios de paganos y judíos. Al reproche masivo de que los cristianos con la Ley, como expresión de la Alianza entre Dios y su pueblo, traicionan la Alianza misma, responde Justino expresando su convicción de que Cristo nos ha sido dado como Ley eterna y definitiva (*Dial* 11, 2). Que esta Ley eterna abroga a la antigua ley, temporal y particular (*Dial* 11, 2), lo prueban, según Justino, no sólo los escritos proféticos, sino los hechos mismos: la destrucción del Templo muestra el carácter limitado del antiguo sacrificio, que alcanza su verdadero sentido, la glorificación del nombre de Dios, mediante la celebración eucarística universal. Otra razón de

que se quite la ley ritual mosaica y ocupe su lugar la ley de Cristo es su carácter pedagógico. La nueva ley de Cristo reclama las verdaderas obras (*Dial* 14, 3), no la observancia de prescripciones externas. Cristo mismo es esa «nueva ley» (*Dial* 11; 51), prometida por los profetas como «Alianza eterna para todos los pueblos» (*Dial* 12). Contra la convicción de Trifón sobre la elección exclusiva de Israel, asienta Justino la afirmación de que los cristianos constituyen el verdadero Israel. Como prueba, que ha de aceptar el mismo Trifón, le sirven los numerosos anuncios de los profetas sobre el culto de Dios por los pueblos paganos. Por otra parte, son la historia y los hechos del presente los que han conducido al mismo Justino a su convicción de que hombres de todo pueblo y nación, que estaban entregados a los demonios, dejan atrás su pasado modo de vida y se vuelven al verdadero Dios. Esta difusión universal es una señal de la realización divina de la verdadera religión universal. Además lo que convence es el comportamiento moral de los cristianos. Si en todos los hombres está implantado un sentimiento natural para un recto comportamiento, la fraternidad, amor a los enemigos y prontitud a morir de los cristianos va mucho más lejos. En su unidad y amor a todos los hombres son los verdaderos hijos del Padre celeste. Así se manifiesta la irrupción del Reino de Dios, uno de cuyos signos son los milagros que ocurren entre los cristianos. El primero (*Dial* 11, 4) es la conversión de los paganos y la difusión universal de la nueva religión. Hay otros signos que revelan que Cristo es la nueva Ley y la nueva Alianza y la esperanza de todos los que ansian lo bueno de todos los pueblos; nueva Alianza predicha por los profetas. En cambio las prescripciones de la Ley para los judíos (como la circuncisión, regulación del sábado y prescripciones de pureza) tenían sólo un carácter particular y no son apropiadas para todos los hombres. La destrucción del Templo es para Justino una prueba del condicionamiento temporal del sacrificio judío. La base de la religión universal es Cristo mismo. Es un Mesías con reclamo universal. El título que mejor corresponde a su naturaleza es el de Logos, pues no sólo expresa su divinidad sino a la par su importancia universal. Pues este Logos eterno divino, que se ha hecho hombre en Jesucristo, está ya seminalmente habitando en cada uno como *Lógos spermaticós*. La representación del Logos es concepto clave para la religión universal. La aplicación de Dt 21, 23 y 27, 26 a todos los hombres, y su prosecución al destacar la importancia soteriológica universal de la muerte en cruz de Jesús, es un logro genuino de Justino. En el tiempo salvífico escatológico, que comienza con resurrección y ascensión, distribuye Cristo los carismas a todos los hombres, cumpliéndose así la profecía de Joel de la efusión del Espíritu sobre toda carne. Hasta su retorno, en que se revelará como Hijo de Dios a todos los hombres, queda tiempo de conversión al único verdadero Dios, que quiere que todos los hombres se salven.

En la tercera parte (*Dial* 109-141) vuelven a aparecer los temas principales de *Dial* 12-108, con mayor hondura teológica, referidos a un único tema: la naturaleza y figura concreta de la nueva religión universal que se expresa visiblemente en el culto de Dios de los cristianos. Éste se contrapone marcadamente a la praxis de paganos y judíos. Se cumple perfecta-

mente en el mandato del amor a Dios y al prójimo. El modelo del culto divino cristiano es Jesucristo mismo. Por el bautismo como regeneración, nueva creación y circuncisión espiritual quedan los cristianos configurados con él. Como nuevo pueblo de Dios universal son un pueblo sumo sacerdotal, que ofrece a Dios el sacrificio puro y grato. En el punto central de la eucaristía de los cristianos está la entera historia salvífica que alcanza su cúspide en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Los cristianos son de este modo el verdadero Israel y a ellos se refieren las promesas hechas a Abraham. A este verdadero pueblo debe adherirse el pueblo de Dios veterotestamentario. Al final todos los santos habitarán con Cristo y heredarán los bienes eternos.

La tesis que ha sostenido el autor puede sintetizarse en la afirmación de que el diálogo de Justino no se agota en su objetivo principal de probar la divinidad o mesianidad de Cristo, sino que ofrece en contraposición con el judaísmo una concepción general abarcante del culto divino cristiano, sostenido por el conocimiento de que la verdadera religión estaba prevista originalmente como universal. La consecuencia que deduce Justino no es la separación del judaísmo sino una reflexión teológica ahondada sobre las raíces comunes, que reposan en la revelación del Dios uno verdadero, Padre de todos los hombres, que quiere la salvación de todos y sobre esta base ha fundado una religión válida para todos. El particularismo judío que se le contrapone fue dado originalmente por Dios como un medio contra la dureza de corazón y la idolatría; pero estas medidas pedagógicas de Dios fueron mal utilizadas para delimitación y exclusión de los pueblos.

Tras un excursus sobre las fuentes (según Sakarsaune) y otro de presentación sinóptica de los temas de la discusión, siguen los índices de textos bíblicos, Justino, nombres y cosas, antiguos autores y conceptos griegos.

Ramón Trevijano

Tertuliano. «Prescripciones» contra todas las herejías. Introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Vicastillo. Fuentes Patristicas 14 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2001) 329 pp.

La colección FuP acoge por primera vez a Tertuliano. Es también su primera edición bilingüe española con propósito científico. La obra escogida: el *De praescriptione haereticorum*, es clave de la polémica de Tertuliano contra los gnósticos y marcionitas. Sorprende que nuestro editor haya dejado de lado el título *receptus* sustituyéndolo por *De praescriptionibus aduersus haereses omnes*. Si bien en la 'Introducción al Tratado' da razones sólidas de su opción por el plural *De praescriptionibus*, puede que no valgan tanto las que le llevan a la formulación *aduersus haereses omnes*.

En todo caso es cuestionable que compensen el abandono de un título ya enteramente afianzado.

Una primera parte de la Introducción, 'Introducción al Autor' (p. 13-52) presenta su biografía, muy bien construida desde alusiones del mismo Tertuliano y los trabajos de sus estudiosos de nuestro tiempo. En las cuestiones aún discutidas hace una rápida opción o remite a la diversidad de opiniones en la nota correspondiente. La vida de Tertuliano florece en África proconsular cuando esta provincia romana está a punto de alcanzar su apogeo económico, social y político. Su familia pertenecía a la burguesía autóctona muy romanizada. Vicastillo describe el curso de sus estudios de acuerdo con este ambiente social y alude a una erudición más amplia (desde la filosofía a la farmacopea), de la que luego Tertuliano da muestras de estar informado. Su bilingüismo nos lo muestra como uno de los últimos representantes de la doble cultura (griega y latina) que no sobreviviría a los desórdenes del siglo III. La Iglesia africana se latiniza enteramente desde los primeros años del siglo III. Según su propia confesión, el Africano tuvo una juventud disoluta y amó con pasión todos los espectáculos que luego, de cristiano, condenará tan duramente. No parece haber ejercido la profesión de rétor, aunque acaso ejerció la de abogado, sin haber llegado a ser un jurista. De padres paganos, permaneció pagano, convencido y apasionado, durante la mayor parte de su juventud. Probablemente su vida transcurrió toda entera en Cartago. Su conversión precedió por unos cuantos años al *Apologeticum*, ya que esta obra evidencia el 197 un conocimiento profundo de la doctrina cristiana y de la Escritura. Debió de ocurrir entre el 190 y el 195, cuando ya estaba casado. No nos ha dejado ninguna confidencia sobre el hecho, pero por sus escritos podemos sospechar que algunos de los motivos determinantes de su conversión fueron el crecimiento espectacular del cristianismo, la paciencia de los mártires cristianos, la conducta ejemplar de los cristianos y su sentido de fraternidad universal, los exorcismos sobre posesos y el contraste entre la filosofía fragmentada en sectas contradictorias y el reclamo de la fe cristiana de ser la única verdad. La cristiandad africana, que entra en la historia el 180 con los mártires de Scillium, contaba ya en tiempo de Tertuliano con un número crecido de fieles, algunos miembros de familias senatoriales y ecuestres, un número reducido de viudas ricas y un público culto que hablaba griego y pertenecía a un medio acomodado. Los cristianos no rompían los vínculos con los parientes paganos, participaban plenamente de la vida económica, pero se mantenían al margen de la vida social. Esto último, que implicaba un rechazo del sistema, tenía que provocar un rechazo equivalente por parte de los paganos.

Por su categoría intelectual y por su elocuencia, Tertuliano debió destacar enseguida dentro de la iglesia de Cartago. Tras actuar como catequista debió de ser ordenado presbítero entre el 197 y el 200. Pone su talento de escritor al servicio de la fe cristiana. Primero se enfrenta a los judíos y luego a los paganos, en defensa de los cristianos perseguidos. Hereda la tensión del NT entre la sumisión a las autoridades constituidas y la oposición a ese mundo simbolizado por Babilonia (= Roma); pero es

fundamentalmente favorable al Imperio romano. Como catequista o como presbítero se dedica a instruir, clarificar, amonestar a los fieles de la Iglesia y ello fructifica en varios tratados. Las diversas sectas heréticas (de inspiración gnóstica en mayor o menor medida) que acosan la vida de la Iglesia le obligan a una intensa labor de polemista durante más de doce años. Esta oposición frontal al gnosticismo se combina con un acercamiento progresivo al montanismo: movimiento carismático («nueva profecía»), de coloración apocalíptica y encratita surgido hacia el 172 en Frigia («herejía frigia»). El movimiento, condenado muy pronto por la jerarquía de la provincia, llegó hasta Occidente, donde logró un cierto desarrollo a comienzos del siglo III. Sólo a partir de los años 207-208 encontramos señales de montanismo en Tertuliano. Del montanismo le atrajeron la ausencia de especulaciones filosóficas, la espera de la Parusía, la exigencia de una vida ascética, la expansión carismática y el respeto a la «regula fidei», que él defendía contra las herejías gnósticas. Luego de algunos años de progresivo acercamiento al montanismo, por fin se adhirió abiertamente hacia el 213-214. Tertuliano pudo romper con su obispo y con las comunidades locales hostiles al montanismo sin tener conciencia de estar fuera de la gran Iglesia. Cuando llama «psíquicos» a sus adversarios, no entiende designar con tal nombre a todos los católicos. Su decepción personal ante la incompreensión total de los «psíquicos», explicaría los excesos polémicos de sus últimos años y su retirada silenciosa. En su última etapa polemiza muy ásperamente con las autoridades de la Iglesia de Cartago a favor de sus nuevas convicciones ascéticas y rigoristas en una serie de tratados. Algunos de éstos abordan el mismo tema que otros de la etapa católica, pero con mayor rigor. El montanismo no ha hecho sino llevar a sus consecuencias extremas las exigencias que Tertuliano ya había expresado en sus primeras obras. Siempre impaciente no encuentra reposo en el montanismo y rompe con él; quizás por haber abrazado una parte de los montanistas la doctrina modalista de Noeto, tan contraria a la fe trinitaria de Tertuliano. Hay razones para pensar que la comunidad montanista de Cartago siguió al líder en su cisma del cisma. Algunos «tertulianistas» existían todavía en las primeras décadas del siglo V y poseían una basílica en Cartago, hasta que san Agustín logró convertirlos poco antes del 428.

Su último tratado, *De pudicitia*, se suele datar entre 217 y 222. Si vivió hasta una edad avanzada (Jerónimo) su muerte podría ser puesta en torno a 225 (Fredouille) o entre 230 y 240.

Tras el catálogo de las 31 obras conservadas y de las 16 perdidas, se habla de la transmisión del texto, asegurada por dos familias de códices. De la primera, que remonta al siglo IX, se han perdido algunos códices empleados por los primeros editores del siglo XVI y sólo queda el *codex Agobardinus*, bastante deteriorado y que, de los 21 tratados que contenía, ha perdido los ocho últimos. La segunda familia se divide en dos ramas: una que se remonta al siglo XI (de la que se han perdido dos códices empleados para ediciones del siglo XVI y sólo quedan otros dos) y otra que se remonta al siglo XV y está formada principalmente por códices italianos, que corresponden a dos tipos diferentes. Junto a estas dos familias de códices hay un

códice aislado del siglo XII con sólo cinco tratados (único testigo del *De baptismo*) encontrado en 1916.

Un tercer apartado menciona los autores que son familiares a Tertuliano en el ámbito de la literatura latina (fuera del mundo romano ha leído también a Josefo), su amplio conocimiento de la literatura cristiana y que leyó de la apocalíptica judía *Henoc* y *IV Esdras*. Su información en el ámbito de la filosofía es variada y precisa, pero siempre de segunda mano. La filosofía que mejor conoce es la del Pórtico, que era la dominante en los ambientes de la Escuela donde Tertuliano se ha formado. Ha curioseado en todos los sistemas filosóficos sin profundizarlos, aunque ha sabido captar sus tesis características. A primera vista parece que su actitud frente a la filosofía es la de oposición. Condena a los filósofos por su orgullo, su preocupación exclusiva por el buen decir y su espíritu de curiosidad. Condena a la filosofía misma, fundamentalmente viciada por querer alcanzar la verdad fuera de Dios, ser una aliada del politeísmo pagano y una auxiliar privilegiada de las herejías gnóstica. Al mismo tiempo reconoce que hay acuerdos entre la filosofía y el Evangelio. Se ha servido de la filosofía tanto tratando con los paganos como con los herejes. Es, junto con Clemente Alejandrino, uno de los escritores cristianos antiguos en que aparecen citados más filósofos. Su deuda con la filosofía estoica se percibe sobre todo en los temas de teología natural, física, psicología y moral. Se ha condenado su presunto antirracionalismo, expresado en el célebre aforismo: «Credo quia absurdum», que no escribió jamás, pero ha sido inventado sobre la base de algunas de sus afirmaciones extremadas, que no son ajenas a los usos de la antigua retórica. La presunta aversión de Tertuliano a la filosofía es sólo aversión a un tipo de filosofía engreída y que no reconoce sus límites y rechazo de la pretensión de reducir el cristianismo a un tipo de filosofía.

Un cuarto apartado se centra en la lengua de Tertuliano, objeto de estudio desde fines del siglo XIX con un interés centrado en los hechos gramaticales y el estilo más que el vocabulario. Desde los años sesenta del siglo XX el interés se ha desplazado al campo de la lexicología. Del período histórico en que se creó el latín cristiano, casi sólo tenemos el testimonio de Tertuliano. Se lo veía como el creador del latín cristiano hasta que en la década de los veinte la escuela holandesa sostuvo que la verdadera creación lingüística correspondía a la comunidad cristiana. Tras una reacción contra esta postura, que reducía nuestro escritor a primer testigo, una postura intermedia lo ve como tributario y artífice a la vez. Si en 1932 H. Hoppe le atribuía 982 neologismos, en 1992 R. Braun no ha registrado sino 34. Este último opina que Tertuliano, más que crear vocablos, ha fijado y precisado los usos y acepciones de los que ya estaban en circulación. Si que ha sido el creador del lenguaje teológico latino como lenguaje estructurado.

Una quinta sección titulada 'La obra literaria' se centra en el saber retórico de Tertuliano, quien prosigue la gloriosa tradición de la prosa artística. En él se dan tanto una escritura distorsionada e irregular, a base de periodos cortos, rotos, concisos (muy en línea con el asianismo), como una escritura ajustada, regular y equilibrada, a base de periodos largos

que avanzan por acumulación: un tipo de escritura que viene del ciceronianismo de la época imperial. Como hombre de talante combativo y enzarzado en frecuentes polémicas, acude a la diatriba cínic-estoica para tomar de ella recursos y formas. Es un talento satírico que, en el fragor de la polémica, se desborda en un lenguaje hiriente y sarcástico. Manifiesta sus dotes de observador minucioso a la hora de describir. Todas sus obras manifiestan una capacidad extrema en el dominio de la expresión. Hay que reconocer que en los medios de expresión pesa más su pasada cultura mundana que la impregnación posterior bíblica y cristiana, a pesar de ser ésta considerable. Tertuliano es acaso el autor más difícil de toda la latinidad. Su oscuridad ya fue señalada por el ciceroniano Lactancio y el juicio de Jerónimo va en la misma dirección. Vicente de Lerins se quedaba con la conceptuosidad y la fuerza de su prosa.

El sexto apartado, sobre la obra doctrinal, destaca que Tertuliano suele escribir motivado por objetivos polémicos. Sin embargo, ha desplegado un notable esfuerzo especulativo sobre los grandes temas de la sabiduría cristiana. Aunque su gran preocupación era la eficacia práctica, sus intereses los propios de un «pastor», han sido los filósofos o los herejes impregnados de filosofía los que le han forzado a filosofar. Si no hubiera tenido que refutar a Praxeas, no habría afrontado la clarificación del dogma trinitario. Destaca particularmente por ser un hombre de método. Da entrada a la filosofía en una fase preparatoria. La demostración que viene inmediatamente se desarrolla mediante la exégesis de la Escritura. Dejando aparte los escritos apologeticos, el conjunto de sus escritos ofrece una exposición sistemática de la fe. La obra de Tertuliano constituye el monumento doctrinal más considerable que nos ha dejado el Occidente latino hasta san Agustín.

Como séptimo punto, 'supervivencia', recuerda nuestro editor que Tertuliano ha sido considerado desde el principio como un personaje comprometedor; pero, aun sin nombrarlo, han seguido utilizándolo. Su influencia decae a partir del siglo v. La Edad Media apenas lo conoce. El Renacimiento trajo su «redescubrimiento». En nuestro tiempo, a la vez que se ha tratado de hacer buenas ediciones críticas de la obra de Tertuliano, se ha trabajado también en estudiarla científicamente.

Alcanza aún más amplitud la 'Introducción al Tratado' (pp. 53-131). En los preliminares aparece brevemente la justificación del título, la datación (insegura entre el 198 y el 206), ocasión y motivo. Se extiende más en la presentación del gnosticismo, los heresiarcas (Marción, Valentín, Apeles), la gnosis cristiana ante la Iglesia, la Iglesia frente a los herejes, la polémica por medio de «prescripciones», la tradición, la doctrina (*fides, veritas*), la regla de fe, la Escritura, la pervivencia del tratado, tradición del texto, ediciones impresas y la presentación propia de esta edición.

A través de las varias ediciones realizadas desde finales del siglo xix y las clarificaciones aportadas por notables filólogos se ha llegado a un texto fundamental comúnmente aceptado, sobre el que Vicastillo ha trabajado para lograr una mejor lectura en los pasajes más complejos y oscuros. Ha tratado de dar preferencia a las lecciones del *codex Agobardinus*,

aunque a veces ha tenido en cuenta la tendencia arcaizante de Tertuliano para preferir otras lecciones. Sigue normalmente la división de los capítulos en párrafos adoptada por los editores del CCL. Al pie del texto latino va el doble aparato de notas. En el primero registra las citas bíblicas, textos paralelos del mismo autor, ecos en él de autores precedente y de él en siguientes. En el segundo, las variantes de códices y ediciones que dan la base para la fijación del texto. En la traducción del texto latino al español ha buscado en lo posible la correspondencia literal. Ha puesto título a cada capítulo y también a cada una de las cuatro partes en que se divide el tratado, e incluso a las subdivisiones de la segunda parte, la más importante y desarrollada. En el aparato al pie de la traducción registra las citas bíblicas y ofrece notas explicativas para facilitar la comprensión de la obra de Tertuliano. Concluye esta introducción con una detallada presentación de la estructura y contenidos del tratado.

Tras la biografía, el libro ofrece la edición bilingüe de «Prescripciones» contra todas las herejías. Texto, traducción y notas» (pp. 139-309), con la misma esplendidez tipográfica a que ya nos tiene habituados toda la colección FuP. Siguen los índices bíblicos, de autores y escritos antiguos, de autores modernos y un índice temático que precede al general.

Ramón Trevijano

P.(P.) Karavites, *Evil, Freedom & the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. Supplements to *Vigiliae Christianae*, 43 (Leiden: Brill 1999) XII + 192 pp.

La Introducción recuerda que el problema del mal es tan viejo como la humanidad misma. Aunque la cuestión del mal ha sido con frecuencia mezclada con la religión, en esencia es un problema que trasciende la religión. Lo confrontan hoy aun agnósticos y ateos como Kazantzakis y Camus. El problema del mal es particularmente agudo en las tradiciones monoteístas del judaísmo, cristianismo e Islam, por el retrato que estas religiones hacen de Dios como un ser de amor total.

Generalmente la respuesta de los primeros Padres de la Iglesia fue que Dios permite el mal para conseguir un bien mayor. El mal es un producto accesorio necesario de la caída del hombre. En consecuencia Dios usa el mal para despertar y atraer al hombre hacia el arrepentimiento y la perfección. Clemente parece haber sentido agudamente la contradicción del mal en la creación de Dios y haber tratado de explicarla de modo algo asistemático en sus obras. Colateral con el problema del mal es la cuestión de la libertad de la voluntad humana, que también explica. La visión que tiene Clemente del «gnóstico» (el buen cristiano) está muy relacionada con la cuestión del mal y de la voluntad libre e ilumina el misticismo y la elevación de su pensamiento.

La obra de Clemente es un puente donde parecen encontrarse todas las corrientes intelectuales de su tiempo: griega, helenística, oriental y religiones mistéricas, el Antiguo y el NT. Es el primer escritor cristiano que se atreve a conectar cristianismo y cultura griega. Es quien constata que si el cristianismo tenía que difundirse con éxito debía usar como medio la educación griega. Por los escritos de Clemente y precedentes como Justino, parece que encabezó una escuela que presentaba al cristianismo como la verdadera filosofía. Respecto a sus citas de antiguas fuentes, Clemente ha sido criticado por usar antologías, más que obras originales directamente. La riqueza de información contenida en sus obras existentes puede hacernos escépticos sobre si las antologías contenían de hecho en la antigüedad tal variedad de material; pero aunque fuese correcta la teoría sobre su uso de antologías y sinopsis, no cabe duda de que tenía un conocimiento amplio y profundo de los sistemas filosóficos griegos y de las composiciones poéticas, especialmente las de los poetas trágicos.

Clemente sostiene que es el Dios Creador y amante de los hombres quien actúa a través del Logos para educar a hombres y mujeres a esa plenitud que les conduce a las mansiones celestes. El Logos es la imagen y semejanza del Padre. Cristo es el Logos de Dios, la figura central en el pensamiento de Clemente, el gran salvador y maestro de la humanidad. La filosofía es la Ley del Logos con los gentiles, mientras que las Escrituras de Israel son la Alianza del Logos con los judíos antes de la venida de Cristo. Después de Cristo, la filosofía pasa a ser el medio de entender la verdad a la luz del Logos encarnado. En el Este, el retrato que hace Clemente del verdadero gnóstico, una idea muy influida por los escritos de Platón, culmina en el siglo XIII con la teología de Gregorio Palamas.

Como Filón, Clemente cultiva una interpretación filosófica de la tradición judaica que divide en cuatro partes. Adscribe dos de éstas, la histórica y la legislativa, a la moral. Llama a la tercera «litúrgica», puesto que se refiere a los sacrificios y corresponde a la ciencia física. La cuarta, que es sobre todo la teología o «visión», es lo que Platón coloca en el área de los verdaderos grandes misterios del ser mientras que Aristóteles la pone en la metafísica. La tradición cristiana consiste generalmente para Clemente en dos elementos principales. Uno, las enseñanzas cristianas, que pertenecen al lado claro y abierto de la religión cristiana. El otro, la llamada tradición no escrita, que corresponde a la parte mística de la religión. Clemente es así el primero de los Padres cristianos primitivos que apela a una tradición secreta oral que tiene su origen en los tiempos apostólicos, pero no se identifica con las Escrituras. Dado que las verdades más elevadas del cristianismo no pueden transmitirse como tales a la gente común, dada la incapacidad de muchos para captar tales verdades, se presentan en la Biblia como misterios escondidos en parábolas y signos, para que los fieles puedan entenderlos tras un tanto de meditación. Para descubrir ese sentido oculto, Clemente siguió la interpretación alegórica de las Escrituras. Aborda los textos de tres maneras: la literal, el recurso superficial del lector corriente, el sentido que el autor se propuso para sus lectores y el

sentido que Clemente trata de extraer mediante su análisis interpretativo. Clemente arguye que lo mejor es que el lector tome en consideración la tradición hermenéutica de la Iglesia. La Biblia debe ser interpretada a través de la Biblia misma. Clemente difiere de escritores eclesiásticos posteriores en que usa indiscriminadamente como fuentes los libros canónicos y los no canónicos.

Clemente presenta los dos lados de Dios, que describe como el filosófico y el religioso. El primero lo pinta como el Ser desconocido e inaccesible. El segundo, como el creador y mantenedor del universo. Dios se revela a sí mismo sólo mediante el Logos, que es sabiduría, conocimiento y verdad, y, como verdad, susceptible de demostración y descripción. Su pensamiento teológico no está centrado en Dios sino en el Logos. El Logos es el creador de todo, el agente revelador de Dios en el AT, en la filosofía griega, la encarnación, el legislador y salvador, el fundador de la nueva vida que comienza con la fe, avanza al conocimiento y, mediante contemplación, culmina en adoración. El Logos está constantemente en el mundo y con el Padre. Es Dios e instrumento de Dios.

Lo mismo que el mundo es la manifestación del poder creativo de Dios, la Iglesia es la manifestación de su gracia salvadora. La verdadera Iglesia es antigua y universal y a ella pertenecen los puros de corazón y los justos. Según Clemente el Logos es uno y universal. También el Espíritu Santo es uno y el mismo en todas partes. La Iglesia, virgen madre, es también una. La Iglesia celeste o divina es también una y la Iglesia terrestre es su imagen. Clemente ensalza mucho más la existencia espiritual y mística de la Iglesia que su organización jerárquica. Los logros de diáconos, presbíteros y episcopos dentro de la Iglesia son imitaciones de la gloria angélica, pero al mismo tiempo dependen mucho de su conducta personal.

Para Clemente son muchas las vías a la sabiduría y la verdad; pero una prominente es mediante la fe, que había sido minimizada por los gnósticos porque la contraponían al conocimiento. Clemente trata de reconciliar los dos conceptos. La fe es la correcta posición del hombre para con Dios. La regla de fe queda definida por el acuerdo de la Ley mosaica, los profetas y el NT, que el Logos cumplió con su aparición. La fe es un conocimiento comprensivo de lo esencial, en tanto que el conocimiento es la demostración fuerte y segura de lo que es recibido por la fe, basada en creencia en las enseñanzas del Señor (*Str* 7.57.3). Es el conocimiento cristiano el que aporta la perfección del hombre y se cumple en estadios que son el respeto para los mandamientos morales y la purificación personal, la lucha espiritual y el ver a Dios que constituye el estadio final de perfección. El recibir a Dios nos conduce al punto más alto de la perfección, en tanto que al recibirle recibimos el amor divino (*Protr* 121.1).

El hombre vive en el mundo que fue creado para el hombre. El hombre es imagen y semejanza de Dios (*Protr* 59, 2), que habita en nosotros. Si Dios es bondad, como afirma Clemente, esto lleva inevitablemente a una cadena de cuestiones. ¿Qué es el mal y por qué se nos hace o lo

hacemos a otros? ¿No pudo un Dios todopoderoso haber creado un mundo en el que no existiese el mal? Cuestiones como éstas se plantean antes del advenimiento del cristianismo y siguen planteándose. Ninguna de las respuestas hasta ahora resulta plenamente satisfactoria. Estrechamente conectadas con el problema del mal y sus orígenes están las cuestiones de la justicia y de la libre voluntad. La teoría del Dios totalmente bueno y poderoso de las religiones reveladas, requiere alguna reconciliación de la existencia de tales cualidades en Dios y la existencia del mal en el mundo. Lo que sigue en este estudio es un esfuerzo por investigar la fuente del mal y su explicación en el contexto de la percepción del mal por Clemente, los argumentos que emplea para ahorrarse a Dios cualquier responsabilidad por el mal y la terminología que usa en su descripción del mal. Se hace un esfuerzo paralelo por explorar el concepto clementino del libre albedrío humano y el papel que juega en la comisión o alejamiento del mal.

Para Clemente el mal lo es por el sufrimiento que produce en el ser que lo siente directa o indirectamente, y por su consecuencia moral: la alienación del hombre de Dios. Aunque también como sufrimiento infligido por Dios puede ser el instrumento para acercar el hombre a Dios. La de Clemente es una aproximación religiosa a la cuestión del mal. Pese a una plétora de teorías, el hecho irreductible es que ninguna de ellas singularmente provee una respuesta completamente satisfactoria a la cuestión vital de los orígenes del mal. Clemente sigue la interpretación bíblica sobre la entrada del mal en el mundo, que adscribe al pecado original: la desobediencia por el primer hombre a los mandamientos de Dios. Frecuentemente subraya que la fuente del pecado era dual: ignorancia y debilidad humana. El hombre desea la realización del bien, pero falla frecuentemente porque equivoca lo que es bueno. El pecado no es una naturaleza mala que se afirma hipotáticamente como el polo opuesto a la existencia divina de vida y amor. Es un fallo a la existencia y la vida. El fallo de una persona en realizar el destino de su ser. Para Clemente no es simplemente una transgresión sino un rechazo activo por parte del hombre en ser lo que estaba hecho para ser: la imagen y semejanza de Dios. El hombre solo es responsable de su caída y del castigo que sigue, que, como el pecado, es doble: ignorancia y el triunfo de la parte irracional sobre la racional, que es la muerte espiritual.

La teoría del mal y del ejercicio del libre albedrío en Clemente demuestran su confianza en la rica historia del tema en la literatura del Próximo Oriente, las fuentes judaicas y el trasfondo neotestamentario. Clemente conecta la libre voluntad con el poder lógico más elevado que reside en el hombre. Esta conexión refleja por un lado la importancia central de la razón en la filosofía griega y por otra la concepción bíblica de la creación del hombre por Dios. Con la ayuda de Platón absuelve a Dios de toda responsabilidad por el mal. Dios es todo bondad y su asociación con el mal es a priori imposible. Sin embargo, el mal y el pecado provienen del abuso de la misma bondad de Dios y de los dones con que había dotado al hombre; pues al dotarle del don de la libre voluntad, le dio plena

libertad para desobedecer sus mandamientos. Fue la decisión fatal del Primer Adán de transgredir la voluntad de Dios la que causó la primera brecha entre Dios y el hombre y condujo a la introducción del mal en el mundo. Por eso la práctica del mal resultó en el fallo del hombre por cumplir su objetivo que es su unión final con Dios. Así Clemente, a diferencia de Agustín, no percibió el pecado simplemente como la ausencia del bien, sino como una actividad deletérea cuya comisión aleja al hombre de Dios. La explicación del mal por Clemente es la elección entre vida real y muerte. Su idea del mal, como antes la de Platón, trata de la esencia existencial y las realidades ontológicas del hombre.

La libertad del hombre queda asociada con el espíritu inspirado en él por Dios al crearle. Su unicidad deriva de su status como «persona libre» y responsable de sus actos. La parte racional del hombre, su alma, está designada a ser su elemento directivo, que rige sobre las necesidades de su cuerpo y sus pasiones irracionales. Clemente es el primero de los escritores eclesiásticos en tratar ampliamente, aunque no siempre sistemáticamente, de la libertad de la voluntad humana. Ésta no constituye un estado pre-existente del alma (Platón) ni una sujeción inevitable a los mandamientos de la *heimarmene* (algunos estoicos) sino que es un elemento proporcionado por Dios al hombre antes de su caída y ejercido por los que viven en Cristo. Antes de la caída del hombre las pasiones humanas existieron sólo como inclinaciones subordinadas y obedientes al servicio de las necesidades del hombre. Después de la caída, se deterioraron como inclinaciones peligrosas capaces de desviarle. Esta teoría de la distorsión de pasiones antes saludables es nueva, inventada por los escritores cristianos para explicarlas en el contexto del cristianismo. No tiene contrapartida en el área de la filosofía griega.

La teoría monística del mundo y su insistencia en la omnipotencia y omnisciencia de Dios le lleva, como ha llevado a otros, a dificultades inevitables, que busca superar reforzando la teoría monística con datos de la filosofía griega, especialmente de Platón. El hombre es libre pero cae de la gracia debido al abuso de su libertad dada por Dios. Pues la libertad implica la capacidad de escoger el mal; pues si no, no habría verdadera libertad, aunque el ejercicio de la verdadera libertad es escoger el bien, que identifica con la voluntad de Dios. Dios ha permitido el mal porque sin su existencia no habría verdadera opción, ni por lo tanto verdadera libertad. En segundo lugar, porque la existencia del mal es atribuida a la caída de los ángeles en desobediencia a los mandatos divinos; lo que ocurrió antes de la caída del hombre. En consecuencia, Dios no es responsable del mal sino sólo los que lo practican. De algún modo la teoría de Clemente pasa a ser una respuesta circular que no responde satisfactoriamente a las cuestiones de no creyentes o agnósticos.

La cuestión del mal lleva al problema del castigo, visto como una medida correctiva de Dios en su interés por el bienestar espiritual del hombre. Llega a ser no más que un medio pedagógico o terapéutico para recordar al hombre sus transgresiones y restaurarle al estado de gracia. Dado que sin el mal no habría existido la necesidad de castigo,

la respuesta de Clemente no satisface tampoco las cuestiones de los escépticos.

El tratamiento que hace Clemente de la deificación es más convincente y de altas miras. Como Platón creía que el último objetivo del hombre es unirse con Dios. Esto se logra sólo cuando el hombre se hace uno con la voluntad divina. El amante busca identificarse con el amado, en la medida en que es humanamente posible. Ser como Dios era el propósito original de la creación divina; pero el hombre lo echó a perder como resultado de su desobediencia. Sin embargo, el hombre fue restaurado a su estado original por la encarnación de Dios. Vivir en Cristo significa alcanzar el supremo bien que es la unión con Dios. Con su teoría mística de la *theosis*, Clemente pone el escenario para los grandes místicos de la Iglesia posterior. Si Clemente es el primero de los Padres cristianos que hace una elaboración sobre la *theosis* del hombre, Gregorio Palamas es el último representante importante que completa este ciclo. Éste último, que vivió sólo pocos años después de Tomás de Aquino, no sólo completó lo que Clemente había iniciado, sino que, al hacerlo, trazó una línea de distinción entre la Iglesia oriental y la Iglesia occidental que iba a persistir después por siglos. Pese a que las doctrinas cristológicas y triadológicas de la primitiva Iglesia han cesado de mantener su garra emotiva, la «deificación del hombre» continúa siendo el ideal del mundo cristiano y el objetivo principal de la existencia de la Iglesia. Esto puede parecer un espejismo en vista de la realidad moderna de la vida de la Iglesia. La verdad es que la secularización de los miembros de la Iglesia, la debilitación del vivo vínculo con las tradiciones eclesíásticas, la imitación irresponsable de tradiciones de dudoso origen y religiosidad, y la consiguiente revaluación racionalística y moralística del cristianismo, a expensas de su carácter sacramental y de su dimensión mística, han cambiado el cristianismo de modo que la frase «deificación del hombre» suene hoy frecuentemente a transmudano y paradójico a los oídos de cristianos; pero es un ideal que ha de ser reconsiderado de nuevo muy seriamente.

Probablemente el autor exagera la importancia histórica e influencia en la posteridad de la obra de Clemente. Sin embargo es curioso que, en lo que hemos leído, parece ignorar su papel en el «crepúsculo de los místicos» occidental del siglo xvii (su influencia sobre Fenelon) o en la renovación teológica occidental a partir del siglo xix (su influencia en Newman). La trayectoria que traza desde Clemente hasta Gregorio Palamas y posteriormente es un tanto unilateral e injusta con las tradiciones místicas occidentales. Con todo, es triste descubrir que su apreciación de la situación eclesial actual, desde la perspectiva de un cristiano griego, abunda en el mismo mal detectable en el sentimiento religioso de tantos cristianos occidentales, que han volcado su vitalidad cristiana en un activismo indiferenciado del de tantas ONG.

R. Trevijano

P. A. Ciner, *Plotino y Orígenes. El Amor y la Unión Mística* (Mendoza: Ediciones del Instituto de Filosofía. UN Cuyo 2001) 224 pp.

La autora publica su tesis de doctorado en filosofía que fue dirigida por el Prof. García Bazán. Adentrándose en la cuestión de la demarcación de las influencias y los límites entre el neoplatonismo y el cristianismo, se centra en el estudio de las concepciones del amor y de la unión mística en los dos grandes místicos del siglo III d.C.: Plotino y Orígenes. Ambos sostienen la posibilidad natural para el hombre de alcanzar la unión mística en razón de su ser imagen de lo divino. La autora se ha propuesto mostrar las tradiciones que nutren y que asumieron creativamente uno y otro: la tradición platónica pitagorizante (Plotino) y la tradición teológica cristiana (Orígenes).

La autora trata de probar que la teoría plotiniana del *ἔρως* debe ser concebida como motor de conversión y participación en términos de *ἀνάβασις*. El *érôs* es el impulso y la fuerza ascendente inscrita en la naturaleza de todas las cosas, para tomar contacto, cada una según sus posibilidades, con el primer principio. Es, por tanto, el único camino posible para lograr la unidad y conectarse con el Uno, a lo que todos los seres aspiran. El *érôs* plotiniano es una fuerza ascendente que permite discernir la huella del Uno en todo lo que existe y depende de él. Si definimos al *érôs* como deseo de unidad, el Uno debe ser él mismo el *érôs* por excelencia. Si bien es *érôs* desde la perspectiva de los seres subordinados a él; pero en sí mismo trasciende toda posible conceptualización. En la obra de Plotino el *érôs* es primariamente camino hacia la unidad y sólo de manera subordinada amor hacia el bien. El *érôs* implica una fuerza ascendente que permite comprender la huella del Uno en todo lo que existe, lo cual no significa indiferencia hacia los seres a él subordinados. El camino de regreso al Uno comienza a través de la práctica de la virtud. Este proceso «para asemejarse a Dios» comprende tres etapas: 1) control de los apetitos y pasiones del compuesto animal por la implantación de las virtudes cívicas; 2) purificación del alma, tanto de la superior como de la inferior, hasta alcanzar un estado de perfecta pureza por su separación afectiva del cuerpo; 3) iluminación por reminiscencia de los inteligibles presentes en el alma, conversión del alma a la Inteligencia y, como culminación, contemplación de las improntas del mundo inteligible, en lo que consiste la virtud superior. El amor es la fuerza que permite al alma trascender lo sensible para ingresar en el mundo de las formas eternas. Sólo el enamorado de la Belleza suprasensible podrá arribar a la región inteligible. El alma sabe que este maravilloso mundo también es imagen del Uno y continuará su ascenso en busca del hacedor de tanta belleza. Plotino sostiene que el alma se une al Uno a través del yo supraintelectivo, el centro del alma. La unión con el Uno exige y propone el regreso del alma hacia ella misma. Su destino consiste en aceptar plenamente su condición de imagen, pero su intrínseca unidad le permite ocasionalmente realizar la experiencia de identidad

total. La unión mística que el alma puede alcanzar provoca identidad plena aunque pasajera con el Uno-Bien; pues el destino del alma tiene que ver con el Alma Universal que rige el Cosmos, no con una residencia definitiva en el Uno. La experiencia mística promueve unión, pero no identificación con el Uno por parte del alma humana. La experiencia de la fusión e identidad completa con el Uno es ocasional. Si bien la unión total con el Uno se produce en raras ocasiones, la vida del sabio no implica frustración por perder ese estado indecible. Ciner distingue dos tipos de unión mística: la contemplativa (en la que el alma conserva su calidad de imagen y puede recordar el momento de la experiencia unitiva total) y la extática (en la que la trasciende, pero sólo momentáneamente). Queda excluida la deificación absoluta del hombre. Contra todo gnosticismo el maestro neoplatónico recuerda que el hombre sabio debe ascender hasta donde la naturaleza humana lo permita. Todo esto se ordena dentro de una mística de la inmanencia (todos los seres están unidos por la impronta del Uno) y una metafísica de la trascendencia, que permite comprender la distancia ontológica que separa el primer principio de todos los seres.

En la segunda parte, la autora reacciona contra una lectura de Orígenes excesivamente plotiniana y subordinacionista. No nos sorprende que un autor de referencia para la interpretación de Orígenes como un teólogo filosófico, que, por influencia de ideas helenísticas, desvirtúa el mensaje esencial del NT, sea E. de Faye (1923); pero sí que la autora pase de éste a H. Küng (Madrid 1995), que no es sino un divulgador muy publicitado, epígono es este punto de algunos destacados patrólogos protestantes, como Koch y Campenhausen. La Dra. Ciner busca explicar a Orígenes, ante todo, por Orígenes. Insiste en la necesidad de encuadrar la doctrina origeniana del amor dentro de la doctrina trinitaria. La unión mística del alma con Dios se dará en el Hijo y a través del Hijo. La mística origeniana es fundamentalmente cristiana y la doctrina del cuerpo etéreo y sus transformaciones desde la preexistencia hasta la resurrección constituyen un factor determinante para su comprensión. Es en la cuestión del amor donde se puede observar que estamos ante un teólogo fundamentalmente cristiano, que usa a veces, sin confundirlos ni mezclarlos, elementos de la filosofía griega. En el prólogo del *ComCant* Orígenes declara que sólo Dios Padre y Dios Hijo pueden ser definidos como *ἀγάπη*. El hombre es imagen de Dios, pero es a través de cada una de sus acciones libres como va consolidando —o no— su semejanza con Dios. El hombre puede corresponder personalmente al amor-don de Dios en términos de vocación que se concreta en la existencia personal de cada uno. Orígenes conoce filosóficamente el *érôs* del pensamiento griego, pero vive y medita la comunión de la *agápê* trinitaria. Para Orígenes, dado que muestra que hay dos tipos de *érôs*, no hay incompatibilidad esencial entre *érôs* y *agápe*, siempre y cuando el primero se refiera al deseo que conduce a lo divino. Orígenes ha querido incluir en la noción de *agápe* a la noción de *érôs* como impulso o deseo hacia Dios. En la noción de *agápê* habría así una vía claramente descendente (la entrega amorosa del Hijo a la humanidad por parte del Padre) y una vía ascendente (la capacidad de amar en el alma humana).

La noción origeniana de amor implica la igualdad e identidad de sustancia (*ousía*) entre el Padre y el Hijo. Con Crouzel y frente a Daniélou y Orbe, sostiene nuestra autora que entre Dios Padre y Dios Hijo sólo hay subordinación de origen, pero no subordinación ontológica. La subordinación del Hijo y del Espíritu están estrechamente ligadas a las «misiones divinas». El Logos concebido como Uno (en su hipóstasis) y Múltiple (en sus denominaciones) es una de las mayores semejanzas con el pensamiento plotiniano; pero en el Logos de Orígenes no existe disminución ontológica como la que se da del Uno plotiniano respecto a la Inteligencia.

Según Orígenes el alma humana está formada por un elemento o tendencia superior (*noûs* o mens, *égemonikón*, *kardía*) y un elemento o tendencia inferior (principio de los instintos y de las pasiones, asimilado a veces a los dos elementos inferiores de la tricotomía platónica). La antropología origeniana no sigue la línea teológica del *lógos-sárx* (Ireneo) sino la filoniana que distingue dos creaciones: el hombre *hecho* a imagen de Dios (Gén 1, 26s.): *ánthropos* intelectual e incorpóreo y el hombre *modelado* a partir del barro (Gén 2, 7): compuesto de cuerpo y alma. Orígenes ve en el primer hombre al hombre interior, al alma en la preexistencia y en el progreso hacia la consecución de la unión divina, y en el segundo al hombre carnal. La caída de las inteligencias espirituales se produjo porque éstas disminuyeron la cantidad y la calidad de su trabajo de amor hacia Dios, produciéndose luego su enfriamiento y su consiguiente distanciamiento de lo divino; pero la caída nunca destruye la imagen que Dios ha impreso en las inteligencias. El ser del hombre sigue siendo el ser imagen de Dios a fin de poder llevar a cabo la gran tarea de asemejarse, en cuanto sea posible, a Dios. El camino de la semejanza a lograr conlleva el tema del «progreso espiritual» y el de sus etapas. Las almas «incipientes» (las «doncellas» del Cantar) están aún en la fase de adhesión al Cristo encarnado, mientras que la esposa ya ha conseguido adherirse a la divinidad del Logos. El primer paso que debe dar el alma que se ha propuesto asemejarse a lo divino y tender a la perfección es conocerse a sí misma. Para llegar a la perfección del amor hace falta una larga travesía por la vía purgativa, guiada siempre por el único precepto del amor. Cuando el alma adelantada ha logrado superar con éxito esa larga travesía, está en condiciones de alcanzar la ansiada meta de la unión mística. La obtención de la «semejanza» coincide con la perfección espiritual, pero no con el estado final de la bienaventuranza. Es también el amor el que ilumina la unión mística del alma con Dios a través de las categorías de la «herida de amor», «los sentidos espirituales» y la «presencia divina». La vida espiritual además de conocimiento es experiencia profunda y comunicable.

La Dra. Ciner concluye señalando que en ambos pensadores existe una actitud sumamente favorable ante las posibilidades naturales de alcanzar la unión mística, ya que el alma es esencialmente imagen de lo divino. Ambos coinciden en afirmar que cuando se produce esta unión no hay enajenamiento ni pérdida de lucidez por parte del que vive la experiencia. Pero según Plotino para captar con el «centro del alma» al Uno no hace falta ninguna gracia sobrenatural. Es un proceso que responde a la presencia permanente de la tres hipóstasis en el alma y, por lo tanto, el

trabajo del sabio consistirá en actualizar esa presencia. La unión mística que el alma inteligible alcance será de identidad y plenamente lograda pero pasajera, debido a que el *érós* como aspiración estable hacia el Uno-Bien siempre estará presente en las hipóstasis segunda y tercera. Esto implica que el destino del alma humana tiene que ver con el Alma Universal, que conduce al Cosmos, y no con la residencia definitiva en el Uno-Bien. La mística plotiniana retoma la tradición platónica pitagorizante y sólo muy indirectamente es posible encontrar algún vestigio cristiano. En cambio la mística origeniana está fundada en la consideración de un Dios considerado como *agápê*. La noción de *agápê* es básicamente cristiana y tiene todas las connotaciones de la *agápê* paulina. El amor verdadero debe ser al mismo tiempo don de Dios y fuerza y deseo ascendente para regresar a él. En la medida en que el alma toma conciencia de su dignidad como imagen puede unirse a lo divino a través de lo que les es común: el amor. La intervención de la gracia está directamente relacionada con el esfuerzo de purificación del alma, para introducirse en la contemplación de los misterios de Dios. En la medida en que el alma encauza hacia Dios la fuerza del amor inscrita en su esencia, recibe de él la misericordia y la gracia. En la unión mística se encuentra al Padre en y a través del Hijo. El Verbo nunca es trascendido, a diferencia de lo que ocurre con la hipóstasis Inteligencia en Plotino. El destino final de las almas será habitar en el Logos, pero éstas siempre estarán subordinadas a él; pues la teoría de la preexistencia implica que han tenido un comienzo y no son coeternas como el Hijo lo es con el Padre. El final bienaventurado no será exactamente igual al principio, sino semejante, debido a que en la etapa final se habrán conjugado la gratuidad de Dios y la colaboración responsable de la criatura. La autora insiste en que en el pensamiento origeniano no hay subordinación ontológica del Hijo con respecto al Padre. Si bien reconoce que en el sistema origeniano el Verbo encarnado sólo tiene un valor propedéutico para los principiantes y que lo ideal es adherirse al Verbo divino a medida que se progresa. Otro rasgo que destaca es que, por ser el Hijo Sabiduría, el papel de la teología negativa no es importante en la mística origeniana. Su mística es «luminosa», pues en la medida en que se produce la unión mística, los misterios divinos son comprendidos más plenamente.

Está claro que la elección del tema ha sido un acierto. Es una cuestión fundamental y que se presta a una consideración básica sobre las ideas comunes a Plotino y Orígenes, las tradiciones de que participan y las que, junto a la impronta creadora de cada uno, marcan la raíz de sus divergencias. También ha sido un acierto el método expositivo, que, sin olvidar el análisis de términos particularmente significativos, mantiene al lector atento a la secuencia de los datos gracias a una exposición realizada con claridad, precisión y sobriedad, donde la autora desgrana sus opciones interpretativas discretas y convincentes. Sabe introducir, presentar y comentar brevemente una selección de textos muy representativos. Quizás se pueda echar en falta un índice de textos y de autores citados; junto con una referencia más nutrida a intérpretes anteriores; pero no hay

que olvidar las limitaciones de las bibliotecas del Cono Sur. Puede preferirse la claridad expositiva a la sobrecarga de notas. Es una obra que se lee con agrado y que puede animar a posteriores estudios sobre las relaciones del pensamiento filosófico antiguo y las primeras elaboraciones de la teología cristiana.

Ramón Trevijano

Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos. Martirio del apóstol San Mateo. Presentación e Introducción general (1.^a parte) por G. Aranda Pérez. Introducción general (2.^a parte), otras introducciones, traducción y notas por C. García Lázaro. Apócrifos cristianos, 4 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2001) 279 pp.

Tras la presentación, siglas, abreviaturas y bibliografía (ediciones y traducciones, estudios) una Introducción general presenta con claridad y solvencia en la primera parte los Hechos apócrifos (motivación, diversidad y comparación con otros tipos de literatura), la difusión y rechazo de estas obras, su antigüedad, autoría y transmisión, el contenido y orientación doctrinal de los Hechos apócrifos más antiguos sobre los apóstoles más famosos y el desarrollo de la literatura de Hechos en torno a esos y otros apóstoles. En la segunda, se trata del apóstol Mateo en la antigüedad cristiana, la literatura apócrifa sobre Mateo y las características de los apócrifos sobre Mateo.

A finales del siglo II y principios del III fueron descritos los Hechos apócrifos de los apóstoles más famosos: Pedro, Pablo, Juan, Andrés, Tomás. Más tarde fueron apareciendo los de otros apóstoles. A partir del siglo VI se escribieron obras en las que se recogía algo de la vida y milagros de cada uno y se narraba sobre todo su martirio. Las composiciones más antiguas se distinguen por su carácter novelesco, el gusto por la grandiosidad de los milagros y, en general, por un menosprecio del matrimonio y de la sexualidad. Las composiciones más recientes se caracterizan por presentar a los apóstoles como ejemplos de vida cristiana. Más que «Hechos apócrifos» se pueden considerar «Vidas de santos».

A pesar de las semejanzas con otros tipos de literatura, los Hechos apócrifos son obras originales cristianas en las que se intenta ganar al lector con un relato entretenido e interesante. Su mayor fuente de inspiración es la Sagrada Escritura. No tienen sólo la preocupación de entretener, sino también la de transmitir un mensaje: la grandeza y el poder de Jesucristo. En todas estas obras predomina el elemento religioso. Son una especie de literatura misionera o de propaganda. Los testimonios más antiguos sobre Hechos apócrifos reflejan su amplia difusión hasta los siglos IV-VI. La mención más antigua a unos Hechos apócrifos (*Acta Pauli*) la encontramos

en Tertuliano hacia el 200. La primera valoración expresa nos la da Eusebio de Cesarea († 345), que sitúa a todos ellos fuera del canon bíblico; pero unos como simplemente no aceptados y otros como absolutamente rechazables por absurdos e impíos. Esta distinción deja de hacerse en escritores posteriores que, casi siempre en polémica con los herejes, los condenan como obras manipuladas o compuestas por aquellos. Filastrio de Brescia (h. 385) dice que deben ser leídos sólo por los perfectos, pues los herejes añadieron o quitaron en ellos lo que les vino en gana. San Agustín († 430) los cita alguna vez para insistir en que no tienen ninguna autoridad. Su principal argumento para desconfiar de todas esas obras es que no están en el canon. Sin embargo el mismo san Agustín se hace también eco de datos transmitidos por los apócrifos sin tacharlos de falsos. Para santo Toribio de Astorga, a mitad del siglo v, es evidente que los apóstoles pudieron obrar los prodigios que se cuentan en los Hechos, pero también lo es que los herejes han insertado en ellos sus doctrinas. La misma actitud de rechazo tuvieron los papas Inocencio I (405) y san León Magno. Con el Decreto Gelasiano, un documento privado de comienzos del siglo vi, se hace patente el rechazo de los Hechos apócrifos en la parte occidental de la Iglesia. En oriente fue sobre todo san Epifanio de Salamina quien es su *Panarion* (entre el 374 y el 377) puso en guardia contra el uso herético de tres Hechos apócrifos. La condena solemne se produjo en el II Concilio de Nicea (787) a propósito de *Hechos de Juan*.

Entre las reelaboraciones realizadas sobre los primitivos *Hechos de Andrés* y que se difundieron en occidente a partir del siglo vi cabe destacar la de san Gregorio de Tours en un libro sobre los *Milagros del beato Andrés*. En oriente circularon diversos martirios de san Andrés de los siglos vii y ix. Por otra parte, se han conservado una serie de obras en las que aparece Andrés unido a otro apóstol. La más notable es *Hechos de Andrés y Mateo* (o Matías) *en el país de los antropófagos*, al parecer del siglo vi y transmitida en griego, pero que se remontaría al siglo iii y habría influido en otros Hechos apócrifos. Del apóstol Mateo se compuso un *Martirio* que depende, sin duda, de la obra anterior. En total la antigüedad cristiana nos ha legado cuatro obras de *Hechos de Mateo*. Las obras conservadas en griego son *Hechos de Andrés y Mateo* (o Matías) *en el país de los antropófagos* (*HechAnMt*) y *Martirio de Mateo* (*MartMt*). Los *Hechos de Mateo en Kahanat* se han conservado en versión árabe y etiópica. Un fragmento copto muestra que la obra circulaba antes en esa lengua. No hay dependencia literaria entre las tres composiciones. En latín se ha transmitido la *Pasión del apóstol Mateo* contenida en una obra de finales del siglo vi, que no tiene nada que ver con los relatos anteriores. Según este relato el campo de acción de Mateo es Etiopía. Todos los *Hechos apócrifos de Mateo* pertenecen a los llamados Hechos secundarios, que son más breves que los primitivos. También faltan los largos discursos que aparecen en éstos. La materia más abundante de los secundarios es la narración de prodigios. Tienen un carácter dramático, ya que prácticamente se reducen a contarnos la lucha de los apóstoles con sus adversarios. Su teología es muy pobre. En los *HechAnMt* y *MartMt* el viaje ocupa la mayor

parte del relato. Jesús interviene como actor del drama. La manifestación del demonio siempre se realiza por intermediarios para impedir la obra de los apóstoles. Los discípulos de Cristo aparecen como poderosos taumaturgos. El apóstol aparece como un organizador de comunidades tanto en lo referente al clero como a la liturgia. Pertenecen a un ciclo de leyendas a-geográficas, pues los nombres de las ciudades no están definidos geográficamente ni los de los reyes son conocidos históricamente.

La traducción de los *HechAnMt* y la del *MartMt* van introducidas a su vez de amplias introducciones: estructura y contenido, tradición manuscrita, relación con otros Hechos apócrifos, composición, características literarias y rasgos teológicos. Sobre el contexto y la fecha de composición, si los *HechAnMt* formaron parte de los *HechAn* (MacDonald) deberían haber sido compuestos en el siglo III. Al margen de esta discusión, Erbetta sitúa los *HechAnMt* en torno al 400. También podemos fijar entre los siglos IV y V la composición del *MartMt*. En la primera de estas dos introducciones se dedican también unas páginas a la localización de la ciudad de los antropófagos. Parece que ha de identificarse con Mirimidona: situada variadamente por autores de los siglos VI al IX en Crimea, Sínope o Escitia. La identificación de los escitas como caníbales corresponde a un antiguo estereotipo. Si bien para MacDonald el significado de Mirmidona no es geográfico sino mitológico, es probable que, por aquella época, por la región del Ponto y Escitia hubiera todavía alguna tribu que realizara rituales de antropofagia.

La traducción es la primera que se hace a nuestra lengua del texto griego de *HechAnMt* en la edición de Bonnet. Introduce en notas las variantes más significativas de los manuscritos griegos, según esa edición, así como las variantes más importantes de la versión árabe (traducción de Pilar González) y del fragmento copto (traducción de G. Aranda). La traductora inserta en notas a la traducción del *MartMt* las variaciones que la versión latina presenta sobre el texto griego de Bonnet, del que tiene en cuenta las dos recensiones. Sorprende un poco que, prácticamente en los principios de una colección con la versión española de Hechos apócrifos, se haya optado por un par de obras tardías y secundarias.

La amplitud de la información, con la que Gonzalo Aranda y Concepción García Lázaro han preparado las introducciones y las notas a la traducción, se puede comprobar en los índices: bíblico, de obras y autores antiguos, autores modernos, nombres y lugares.

Ramón Trevijano