

falsos profetas, avisos de vigilancia, renuncia a un calendario, deber misionero). Nuestro autor se detiene tanto en el presunto «Sitz im Leben» comunitario que deja demasiado desdibujada la tradición histórica de Jesús, a la que sin duda se remiten tanto Mc como su comunidad. Una comunidad que se sabe en el «interim» (Mc 2, 20), un tiempo de tribulación escatológica (Mc 4, 17; 8, 34-38; 10, 30; 13, 7-13), tiempo también de fructificación (Mc 4, 20) y de evangelización universal (Mc 4, 21-32; 5, 20; 6, 30.42; 8, 8; 9, 39-40; 13, 10; 14, 9). Lo más contrapuesto a la seclusión apocalíptica.

R. T.

O. Knoch, *El Espíritu de Dios y el hombre nuevo. (El Espíritu Santo como energía fundamental y norma de vida cristiana en la Iglesia y en el mundo, según el apóstol Pablo, Koinonia 6 (Secretariado Trinitario, Salamanca 1977) 268 pp.*

Obra originalmente publicada en alemán en 1975 donde se recogen los aspectos fundamentales de la actuación del Espíritu según Pablo. En una primera parte estudia la vida de Pablo; en una segunda, más extensa, su visión del Espíritu, principios teológicos, influjo en la iglesia, presencia en el culto; la tercera parte, de tipo conclusivo, se ocupa de la renovación carismática en el momento actual. El centro del trabajo lo constituye la experiencia pneumatológica de Pablo y de sus comunidades, interpretada a partir de Cristo y situada a la luz de las esperanzas del AT; es aquí, en la transmisión de esa experiencia, donde hallamos la verdadera novedad de Pablo; desde aquí puede entenderse su influjo en nuestro tiempo.

El tono general de la obra, moderadamente popular y teológico, la convierte en un punto de partida inmejorable para el conocimiento de la pneumatología paulina. Sobre el tema del Espíritu en san Pablo existen otras obras, más valiosas, más extensas y más críticas como pueden ser las de J. Arnal, A. Schweitzer, J. Mouroux, H. D. Wendland, N. Q. Hamilton, M. A. Chevalier, E. Brandenburger, R. Jewett, J. S. Vos y otras bastantes. Sin embargo, quizá ninguna como ésta puede servir de introducción para el estudio actual de pneumatología paulina en un ambiente cultural y religioso como el nuestro. Por eso nos agrada su edición entre nosotros.

X. Pikaza

2) Patrología

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. Bowden. London & Oxford: Nowbrays 1975. Revised Edition. XXIV, 599 pp.

Esta obra del jesuita alemán, de merecido renombre por sus estudios sobre cristología antigua, en particular en torno al Calcedonense, ha sido publicada primero en versión inglesa y ya ha alcanzado su segunda edición.

El c. 1 de la Parte I («El nacimiento de la cristología») alude a los puntos de partida bíblicos para la cristología patristica. El Jesús de la historia es tomado como presupuesto del Cristo de la fe y se reconoce que ya la comunidad primitiva realizó esta conjunción. Como F. Hahn respecto al

N.T., nuestro autor nota que también en el período patrístico tiene lugar una selección en la tradición sobre Jesús, concentrándose en la cuestión sobre su naturaleza, que en su contexto original era precisamente la cuestión de su función y significado soteriológico. Continúa también el proceso de transformación, que había llevado de la experiencia vivida al evangelio predicado y de éste al dogma, que no es sino un kerygma más reflectivo, clarificado por la teología. Al ser transmitido el kerygma, tuvo lugar necesariamente en cada etapa una nueva interpretación de la tradición previa y del mismo N.T. Nicea y Calcedonia no vieron sus formulaciones como una distorsión del kerygma sino como su defensa y confirmación. La soteriología siguió siendo la fuerza impulsora de la investigación teológica.

Nuestro autor pasa por alto el estado del Jesús terreno y se introduce en esbozos neotestamentarios al describir rápidamente la cristología de la comunidad primitiva, sinópticos, Pablo y Juan. Quienes busquen una síntesis de la cuestión sobre los orígenes de la cristología no quedarán satisfechos. Cuando afirma que la conciencia única de Jesús de su filiación divina y de ser el único camino salvífico al Padre (Mt 11, 25-27) es el punto de partida decisivo no sólo de las confesiones del cristianismo primitivo sino también de la cristología que se desarrolla desde ellas y lleva a Calcedonia, se echa en falta una corroboración más clara y detenida. Hemos de reconocer que dedicarse a esta tarea, en el estado actual de la discusión sobre la cristología neotestamentaria, reclamaría probablemente un libro tan voluminoso como éste, aunque reducido sólo a la cristología del siglo I.

El c. 2 enfoca el primer crecimiento: la cristología del siglo II. Durante el período primitivo hay gran sencillez de fórmulas, que aseguran uniformidad de predicación y marginan la herejía. El primer rasgo de la cristología del s. II es su carácter arcaico, por influencias judeocristianas. Se da también un retrato popular de Cristo. Ortodoxia y herejía a la par muestran su interés por una teología popular de los misterios de la vida de Jesús. La literatura anónima y pseudo-epígrafa popular pareció apuntar a un vuelco de la selección dada por el N.T. Las herejías cristológicas del s. II quedan encabezadas por el ebionismo. Menos aún que sobre los ebionitas sabemos sobre los exponentes de una cristología propiamente adopcionista. En cuanto al gnosticismo cristiano, creció junto al cristianismo como su hermano gemelo. El cristianismo difiere del mito redentor gnóstico sobre la base de la doctrina bíblica de la creación y al ver que la intervención de Dios en la historia culmina en la encarnación del Hijo de Dios. También porque el último resorte de la redención es un acto espiritual y moral de Cristo. El autor presenta luego brevemente el testimonio de pastores y maestros de la Iglesia desde Clemente Romano a Ireneo. Es un siglo en que la creencia en Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, y la creencia en el Cristo uno, prevalece con igual peso en estratos totalmente diferentes de vida de la Iglesia.

El c. 3, desde Hipólito a Orígenes, plantea la fundación de la cristología como teología especulativa y la emergencia del helenismo. Los sistemas reconocidos ofrecían alguna ayuda, pero sólo muy limitada, para aclarar la procesión del Hijo y la del mundo, creación y encarnación. Había que hacer continuamente correcciones a la luz de la tradición eclesiástica. Los dogmas eclesiásticos sobre la Trinidad y la encarnación son un intento de mantener el misterio, mediante un uso limitado de conceptos y lenguaje helenístico. Grillmeier presenta aquí, quebrando la cronología anunciada en el ti-

tulo del capítulo, la doctrina del Logos de los apologistas. Es demasiado somera su exposición. Sobre todo si se tiene en cuenta que, como indica, las luchas arrianas son una consecuencia del error introducido en tiempo de los apologistas. Tras la cristología de Hipólito presenta la de Tertuliano. La contribución particular de éste al problema de la unidad de Cristo es la introducción del concepto de persona en cristología; pero todavía queda lejos de Calcedonia. Clemente Alejandrino representa un avance sobre los apologistas, pues para él el Logos encarnado retiene su trascendencia como Logos, pero sigue sin explicarse la relación entre la generación interna del Logos y la encarnación. Ve a Orígenes ante todo como el teólogo del alma de Cristo: la unidad de Cristo es concluida por la mediación del alma de Cristo entre Logos y *sarx*; pero en su retrato de Cristo la unidad es basada en la operación del *hégemon* divino. La falta de un concepto de «persona» es un hecho claro. Grillmeier concluye esta primera parte recordando [p. 148-49] que el surgir de la reflexión cristológica confuso de la cristología especulativa, pero siempre el fundamento es la tradición de la Iglesia.

La parte II, las primeras interpretaciones teológicas de la persona de Cristo: desde Orígenes a Efeso (431), nos muestra a nuestro autor moviéndose más a sus anchas por campos más desbrozados o que conoce mejor. Mientras que el alma de Cristo tiene un puesto especial en la cristología origeniana, tras Orígenes se llegó a una «inclusión» tácita o aún a una «exclusión» deliberada del alma de Cristo. Con un dominio magistral el autor se adentra en las sinuosidades de la cristología «Logos-*sarx*». Puede verse en la amplitud que toman los desarrollos sobre Eusebio de Cesarea [p. 167-90], Lactancio [p. 190-206], Arrio y el arrianismo [p. 219-48], Atanasio [p. 308-28], Apolinario [p. 329-40]. Y en otra línea, Marcelo de Ancyra [p. 447-64, 467-72, 488, 501-19]. Eusebio construye fundamentalmente sobre la presencia del Logos-Hijo en la *sarx* y coloca en primer plano, aún en el Cristo encarnado, las funciones que son propias del Logos *qua* Logos. Grillmeier se pregunta con acierto si la doctrina de la encarnación de Arrio y el arrianismo no fue, más que un elemento subsidiario, el punto de partida del entero sistema arriano, pues un Logos realmente trascendente no puede llegar a una conjunción «alma-cuerpo» con la *sarx* humana de Cristo. Esto lleva a los arrianos a rastrear las debilidades del Logos a través de las Escrituras y atribuírselas al Logos *qua* Logos. Su argumento se sostiene sólo sobre una unidad física de ser entre Logos y carne kerygma bautismal. La obra del concilio consistió en interpretar el kerygma tradicional en el sentido de una *lectio difficilior*, pues, como Eusebio y Arrio mostraron, la encarnación de un Logos completamente trascendente era más difícil de aceptar que la de un «Hijo» entendido en términos subordinacionistas o aún como creatura. El autor se detiene aquí sobre el problema que plantea, para la cristología y la independencia de las decisiones conciliares, la idea de la Iglesia imperial, contrastando el retrato del emperador ideal esbozado por Eusebio y la praxis constantiniana [p. 250-64]. Luego subraya que los Padres de Nicea tuvieron la valentía de mantener la tradición bíblica y eclesial del «Hijo de Dios», en parte con palabras no bíblicas. Hasta tal punto quisieron mantenerse en el encuadre del kerygma bautismal que no añadieron ninguna explicación del modo en que querían se entendiese el *homousios*. El c. 4 describe el lento caminar desde el Hijo y el Logos nicensino a una doctrina de la encarnación. La soteriología de Marcelo de Ancyra requería un encuadre *Logos-sarx*, mientras que su antiarrianismo le

ha llevado a insinuar un encuadre *Logos-anthropos*. El método de Marcelo, de aplicar dichos escriturísticos sobre la humillación de Cristo no al Logos *qua* Logos sino al elemento humano en Cristo, es presentado en forma más dura por Eustacio de Antioquía; pero éste opositor al encuadre Logos-sarx, con su interpretación exagerada de la unidad, en su intento por distinguir las dos naturalezas de Cristo, acuña fórmulas abiertas al malentendido. El c. 5 llama la atención sobre uno de los hechos más notables en la historia del dogma: que una serie de adversarios de los arrianos son también exponentes de su mismo encuadre cristológico Logos-sarx. Es el caso del homoiusiano Eusebio de Emesa y de los nicenos Atanasio y Apolinario. Si Atanasio hubiera atacado ese encuadre le habría sido fácil una defensa de la inviolabilidad e inmutabilidad del Logos; pero, al no hacerlo, tiende a debilitar el carácter de algunas de las experiencias íntimas de Cristo (angustia fingida, *ignorantia de iure*) o hace a la «carne» de Cristo el sujeto físico de experiencias anímicas. La tendencia básica de su cristología es un subrayado de la unidad de sujeto en Cristo. También el objetivo de Apolinario de Laodicea (c. 6) es entremezclar y conjuntar Dios y hombre esencial e inseparablemente en Cristo. En interés de esta unidad integral, Apolinario sostiene que la naturaleza humana en Cristo es incompleta, sin alma (el *nous*). La cristología Logos-sarx es llevada así hasta sus últimas consecuencias.

En una segunda sección presenta la cristología Logos-Anthropos. El problema a resolver es cómo combinar el encuadre «Logos-hombre» con una concepción honda e íntima de la unidad de Cristo tal como la poesía el lado contrario. Cuando más se presenta la cuestión de la unidad de Dios y hombre, más queda el interés principal en aclarar los niveles en que hay que buscar en Cristo unidad y distinción. La cristología de Diodoro de Tarso ha sido vista demasiado a la luz de su oposición al apolinarismo; sin embargo construye su teología de «distinción», o aún de «división», dentro del encuadre Logos-sarx. Es notable que Alejandría (Dídimo) tenga la fórmula «dos personas» en Cristo tan temprano o antes que Antioquía. También el Nyseno adelante en muchos aspectos la explicación dada por Nestorio, aunque sin poner en peligro la *communicatio idiomatum*. En su debate con el apolinarismo, la cristología occidental consolidó más el encuadre Logos-hombre, que había heredado de su tradición. En cambio a Cirilo de Alejandría se le comprende mejor si volvemos a las figuras clásicas de la cristología Logos-sarx ortodoxa y herética. También Juan Crisóstomo ofrece una cristología que es muy semejante a la de Cirilo joven y Atanasio. Con teodoro de Mopsuestia entra en escena la cristología antioquina clásica. Sacamos la impresión de un aflojamiento de la unidad en Cristo; pero hacer de él un adopcionista sería tan falso como pasar por alto las limitaciones de su interpretación de Cristo.

La parte I, titulada «Kerygma - Teología - Dogma. Efeso y Calcedonia (431-51)», destaca que en realidad Nestorio y Cirilo, calcedonenses y monofisitas, estaban más próximos de lo que ellos sabían. Nestorio subraya la distinción sin querer negar la unidad. Cirilo pone la unidad en primer lugar, sin ser capz de interpretar la distinción. Calcedonia es de hecho la *via media*. Nestorio cometió el error de salir al paso de una evolución kerygmática, cuya antigüedad y valor teológico no apreció plenamente, al atacar la doctrina tradicional de la «*communicatio idiomatum*». En la medida en que ve de hecho la diferencia o distinción en Cristo al nivel de las naturalezas, no se le puede acusar de enseñar una doctrina de dos personas en

sentido estricto. Podemos entender cómo fue condenado si se sacan las consecuencias de su premisas falsas; pero no habría sido preciso condenarle si se hubiera prestado atención a su cuidado por la tradición y al nuevo problema que planteó, pese a su impotencia especulativa para resolverlo. En contraste, el tacto de Agustín en el asunto de Leporio fue uno de los factores para que este caso no derivase en un «scandalum oecumenicum» como el de Nestorio. En Efeso, Nicea provee la fórmula cristológica realmente autoritativa en base a la cual es condenado Nestorio.

Una segunda sección enfoca los desarrollos de Efeso a Calcedonia. La tercera concluye con el concilio de Calcedonia. Efeso había fallado en crear una fórmula dogmática que hiciese posible expresar la unidad y distinción en Cristo en términos claros. Pero el nuevo sínodo del 451 sólo produjo frutos tras un largo período. Calcedonia trató de resolver la cuestión de como la confesión de Cristo *uno* puede reconciliarse con la creencia en el verdadero Dios y verdadero hombre, perfecto en divinidad, perfecto en humanidad. Los términos formales querían expresar la plena realidad de la encarnación. El dogma calcedonense es antigua tradición en fórmula correspondiente a las necesidades de la hora. La unidad calcedonense de persona en la distinción de las naturalezas provee la base dogmática para la preservación de la trascendencia divina pero muestra también la posibilidad de una completa inmanencia de Dios en nuestra historia.

En un epílogo, nuestro autor destaca como la predicación original y simple puede oírse con fuerza no disminuida a través de todos los *philosophoumena* de los Padres, que no son un fin en sí sino que tienen que realizar un servicio para la fe de la Iglesia, cuyas fórmulas representan la «lectio difficilior» del Evangelio, frente a la helenización del cristianismo ofrecida por las «herejías» cristológicas. El autor reconoce que la Iglesia debe de hablar el lenguaje de la edad moderna, pero de tal modo que la sustancia de la tradición quede preservada, aún concediendo que ropaje lingüístico, representación conceptual y contenido del mensaje revelado no son lo mismo.

El que esto escribe recoge de este impresionante panorama de la cristología antigua un oportuno *caveas!* respecto a todos los intentos legítimos pero precipitados de expresar ese contenido de fe a toda costa con el lenguaje y las categorías filosóficas transitorias de nuestros días. Es la lección que aprende de generaciones de Padres que, construyendo básicamente sobre unos mismos presupuestos filosóficos estables, trazan líneas tan zigzagueantes y quebradas en sus intentos especulativos de penetración en el *mysterium Christi*.

Este volumen, que al menos en sus Partes II y III servirá de obra básica de referencia para la cristología antigua durante muchos años, concluye con un apéndice sobre la cuestión de Nestorio [p. 559-68], bibliografía [p. 569-79] y cuatro índices [p. 581-99].

Ramón Trevijano

J.-E. Menard, *L'Évangile selon Thomas*, [Nag Hammadi Studies, VI]. Leiden: E.J. Brill 1975. X, 252 pp.

El autor sostiene en la introducción que hay que plantearse una serie de cuestiones antes de identificar la teología del Evangelio de Tomás con el gnosticismo. El Evangelio, del que dependen en su conjunto las Acta Thomae, podría datar del fin del s. II. Es una colección de dichos seme-

jantes a los de *POxyr.*, que estaban en circulación en la época. Otros *logia* extracanonicos de la colección deben haber sido tomados de evangelios apócrifos. El medio del E.T. no es pues necesariamente monástico o encraticita. Es un medio apócrifo neotestamentario. Ofrece aproximaciones sorprendentes con el medio siríaco. Ello no significa que refleje una tradición independiente de los canónicos. La razón de la semejanza entre el E.T., Macario y los «Libri Graduum» podría ser que hayan tomado los tres de una fuente común: el Diatessaron, en cuyo origen, junto a los cuatro canónicos, puede haber un evangelio apócrifo; pero hacer depender el Diatessaron de un E.T. anterior es una petición de principio. Según Ménard no podemos ir más allá del medio apócrifo neotestamentario. Ve en los naassenos, que citaban e interpretaban armonizando los textos de Mt y Lc, uno de los medios que se acerca más al E.T. llega a la conclusión de que este depende de los canónicos, que le han llegado por intermedio de las versiones siríacas y de que podría ser el testigo más antiguo de una gnosis siríaca naciente [p. 1-27]. Respecto a la teología del documento destaca que Jesús resucitado no es sólo un revalorador; es también un intérprete. El prólogo da un tono esotérico a todo el conjunto de esta colección de textos canónicos y extracanonicos. El Dios desconocido puede ser conocido por el *noûs*, esa parte del alma en que el gnóstico se identifica y hace uno con Cristo. Unidad de Cristo y el perfeto que refleja la del cielo, en que el Hijo y el Padre no son sino uno. Si Jesús debe separar el mundo material y el mundo espiritual, es porque ha venido a buscar en el hombre lo que hay de mejor en él y volverlo a la Unidad. La superioridad del hombre sobre la materia proviene de que es de origen celeste. Si el hombre tiene en sí una chispa de luz, es que posee el Reino del Padre. Conociendo verdaderamente sus orígenes celestes, el hombre tiene una oportunidad de descubrir el término de su salvación. Como los otros escritos gnósticos, este documento expone una doctrina de reconocimiento de sí mismo. Las diferentes partículas de la divinidad, dispersas en la naturaleza, deben reconocerse y reconstruir su unidad primordial. En el E.T. todo está centrado en el reconocimiento de los orígenes [p. 27-51]. Ménard delimita pues netamente sus opciones dentro de la discusión actual sobre el famoso apócrifo descubierto en 1945 en Nag Hammadi. Sitúa su fecha de composición más tardíamente que Gärtner, Köster y Puech. En el entronque con la tradición siríaca coincide fundamentalmente con Köster. Al contrario de Doresse, Freedman, Gärtner, Grant, Puech, Quispel conecta claramente su doctrina con el gnosticismo: como Haenchen, Janssen, Kasser, Leipoldt, Montefiore, Summers y Till. En su reducción de las fuentes a los canónicos y dichos extracanonicos apócrifos se acerca a Gärtner, Grant-Freedman, Kasser, Haenchen y se distancia de Bauer, Doresse, Koester, Leipoldt, McLWilson, Montefiore, Puech, Quecke, Quispel, Robinson.

La traducción [p. 55-74] es agil y precisa sin ser estrictamente literal. En el prólogo «apocryphes» pone unas resonancias que no corresponden a la versión literal de *ethep*: «cachéés», que en cambio tiene gran importancia en el texto (cf. log. 5, 6, 33, 83, 108, 109). Corrige acertadamente la final del log. 7; pero no señala la corrupción evidente del texto. Hay que esperar al comentario de pp. 87-88 en que remite a las conjeturas de Kasser y Marcovich: «et l'homme deviendra lion». En el log. 8 «dans la mer», es literalmente: «au fond de la mer». En el log. 9 traduce el giro repetido *ehrai etpe* una vez por «en haut vers le ciel» y otra vez sólo por «en haut». En el log. 14 traduce por «vous vous attribuez un péche» la expresión: *tet'nacpo*

net'n nnounobe, literalmente: «vous engendrez un péché pour vous mêmes». Traduce *šine* por «chercher» en log. 18, 92 (línea 1) y 107, por «rechercher» en log. 76 y por «demander» en log. 92 (final). En el log. 19 deja de traducir *hatehé* (quizás aquí «déjà») que en el log. 21 traduce por «en face». En la traducción intercala los empréstitos griegos del copto y ocasionalmente remite en nota a términos hebreos, arameos, siríacos o términos coptos. El recurso al presunto trasfondo siríaco le lleva en el log. 56 a traducir «a dominé un cadavre» cuando la versión literal «a trouvé un cadavre» da ya un sentido apropiado. Lo mismo en el log. 80.

El comentario [p. 75-110] sigue a Fitzmyer, Marcovich y Puech en las reconstrucciones parciales del texto griego subyacente al copto en base a los fragmentos de POxyr. Cita así mismo los *agrapha* y otros paralelos de la literatura patristica, gnóstica y maniquea. Confronta también, a medida que entran en cuestión, numerosos estudios de los suscitados en los últimos años por el E.T. Los resultados de estos análisis y cotejos quedan sintetizados en la introducción. El volumen concluye con la bibliografía [p. 211-19], tabla analítica [p. 220-25], de citas bíblicas y de apócrifos [p. 226-33], de literatura judeocristiana [p. 233-34], gnóstica y patristica [p. 234-39], greco-latina [p. 249-50] y el índice de autores modernos [p. 251-52].

Ramón Trevijano

Ph. de Suarez, *L'Evangile selon Thomas*. Traduction, Présentation et Commentaires. Marsanne: Éditions Métanoia 1975, 2^e édition revue. XXIV, 355 pp.

El autor destaca en la introducción que el E.T. contiene 114 logia en una forma literaria que revela de entrada su carácter arcaico, pues, contrariamente a los evangelios tradicionales, nos da las palabras de Jesús sin ningún comentario. Añade que la versión copta de los dichos es más antigua que la versiones correspondientes en griego. Una vez planteada como hipótesis de trabajo la anterioridad del E.T. respecto a los canónicos, afirma que para dar cuenta de las fluctuaciones del griego entre los tres evangelios sinópticos, el copto se revela —como lengua original— de una fecundidad prodigiosa. Prosigue afirmando que un examen atento del E.T. nos revela un pensamiento que atestigua correspondencias sorprendentes con las grandes enseñanzas del Oriente. La «huida a Egipto» pudo llevar muy bien a Jesús a Alejandria, cruce de vías entre Oriente y Occidente. El espíritu humano, desgajado de ciertas coacciones doctrinales, obedece a constantes universales que son propiamente las de la metafísica tradicional. Según Suárez, los logia de Jesús, siempre actuales porque intemporales, corresponden a la «metafísica». En contraste las versiones actuales de los canónicos son el desenlace de redacciones sucesivas, textos de cuarta o quinta mano. Estas elaboraciones sucesivas, hechas sobre todo en medio judío, explican perfectamente la presencia de numerosos semitismos. Al contrario el texto copto no ofrece ninguno. Todo ocurre como si el texto copto fuese la lengua misma del lenguaje original de Jesús.

El lector, que haya leído aseveraciones tan peregrinas, se preguntará quizás por qué dedicamos tiempo y espacio a reseñar esta publicación. Prescindiendo de los presupuestos fantásticos y de las rotundas afirmaciones gratuitas cuando no absurdas, este libro contiene una serie de elementos válidos, que pueden hacer de él un instrumento de trabajo muy útil.

En primer lugar porque presenta el texto copto, con caracteres claros y elegantes, en escritura continua como en el manuscrito, pero distribuido—como la traducción—en versículos separados y numerados. Esta presentación espaciada queda todavía más aireada gracias a una separación neta entre los logia. Al margen de la numeración por logia y versículos, señala también la del número de folio del códice II de Nag Hammadi y la línea del folio correspondiente en que comienza cada logion. La traducción, en páginas que alternan con las del texto copto [p. 2-97] muestra también una presentación tipográfica muy grata. Haciendo un sondeo, hemos notado que en el log. 4 quiebra el paralelismo de la frase: «L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger» (Ménard) con la siguiente, al interpretar: «l'homme âgé ne tardera pas à interroger pendant ses jours». La misma búsqueda de sentido le lleva a modificar la traducción literal: «et ils deviendront un seul» (*oua ouôt*) (Ménard) por: «et ils seront unifiés». En el log. 7 se atiene al texto, evidentemente corrupto, de la final del logion: «et le lion deviendra homme». En el log. 9, donde Ménard traduce literalmente: «emplit sa main, jeta (les semences)», Suarez parafrasea: «Il remplit sa main de graines et les jeta». Busca la viveza sobre la exactitud. La frase literal: «les oiseaux vinrent, les cueillirent» (Ménard) resulta aquí: «les oiseaux vinrent et les picorèrent». En el log. 11 *atet^eneire^e mpsnau* es literalmente: «vous êtes devenus deux» (Ménard). Para Suarez: «vous avez engendré deux». «Engendrer» responde más bien a *cpo*, como es el caso en su traducción de los logia 14, 15, 46, 53, 70 y 101. En el log. 12 hay una modificación más substancial en su traducción de *paei^e n^entatpe m^en phah šôpe etbét^ef*. En lugar de: «pour qui le ciel et la terre ont été faits» (Ménard), vierte: «ce qui ressorti au ciel et à la terre le concerne». En el log. 13 *tai^e anok^e n^entaei^ešit^es*: «que, moi, j'ai fait jaillir» (Ménard), traduce: «que j'ai moi-même mesurée». En el log. 16 traduce *ôche* por «dresser», que corresponde a *tôoun* (log. 104). En el log. 18 en lugar de traducir *šine* por «chercher» lo vierte por «preoccuper»; también en los log. 76 y 107. En cambio alterna «chercher» y «preoccuper» en las dos apariciones de *šine* en el log. 92. Sacamos la impresión de que se ha esforzado más por una versión agil, vívida, asequible, que exacta. Hay que notar sin embargo que en lo que atañe al log. 9 y 12, limitándonos a los discutidos, reseña una versión literalista en las notas de traducción [p. 345-49].

Acaso el elemento más útil de esta obra sea la concordancia [p. 103-55], construida sobre la versión francesa. Ya hemos ponderado que esta no es estrictamente literal, pero la concordancia (que sitúa cada término en su contexto inmediato, con lo que más que un repertorio de términos se logra un inventario de temas) supera esta dificultad al reseñar primero las versiones precisas y luego las globales. Así en el caso de «engendrer» remite en efecto a un original *cpo* en log. 14, 15, 46, 53, 70 y 101; pero al final recoge su traducción de log. 11, que, como hemos visto antes, no corresponde al mismo término copto. En «dresser» presenta primero la frase del log. 103, que corresponde a *tôoun*, pero a continuación los casos en que ha servido para traducir *ôhe* (log. 16, 23, 50).

También es muy aprovechable la sinopsis [p. 161-245], que, tras la traducción de cada logion, presenta cuando los hay los paralelos en los POx^{yr}. (cuyo texto griego constituye según Suarez una etapa intermedia entre el copto original y los canónicos), *agrapha* y evangelios canónicos. Los primeros generalmente en griego y francés; los canónicos en la versión francesa de la «Synopse» de Benoit-Boismard. La presentación tipográfica resulta también muy lograda.

El comentario y notas [p. 249-315] ofrece algunos elementos válidos en lingüística y crítica filológica. La escasísima confrontación con literatura secundaria se queda al nivel de discusión de traducciones. Al parecer nuestro autor ha optado por ignorar sistemáticamente todas las interpretaciones «ideológicas» del E.T. para limitar su comentario a una paráfrasis edificante, desde su peculiar punto de vista. Pocos son los autores (Garitte, Guillaumont, Jeremias), aparte de los traductores, que le merecen una mención. Es llamativa esta prescindencia olímpica de otros estudios. Si el autor (que tanto en la propaganda editorial como en la obra misma explota unas frases del P. Boismard, sacándolas de contexto y desorbitando totalmente su alcance) hubiera conocido los estudios de H. Koester y aún de J. M. Robinson, hubiera podido adobar sus fantasías con algo más de apariencia científica. Como últimos elementos aprovechables presenta un léxico de términos copiosos, nombres propios, términos y seis tablas gramaticales y notas de traducción [p. 321-49]. La bibliografía [p. 351-54] se limita a textos, traducciones, gramáticas y concordancias.

Ramón Trevijano

P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre* [Christianisme Antique, 11. Paris: (Beauchesne 1977), 474 pp.

Si la bibliografía sobre Orígenes es muy copiosa, las obras de conjunto son raras. Nuestro autor señala en su introducción que no trata de repetir lo que otros han dicho ya bien. Interesado por la vida de Orígenes, ha advertido que una biografía serie suponía un examen crítico de las fuentes que nos documentan sobre él y que tal estudio era prácticamente inexistente. Ha comenzado pues analizando primero el texto de nuestra fuente principal: la «Historia Eclesiástica» de Eusebio. Ha buscado después lo que puede saberse de la «Apología de Orígenes» compuesta por Pánfilo y Eusebio. Luego ha examinado lo que queda de la correspondencia de Orígenes, el «Discurso de agradecimiento» de uno de sus alumnos, el testimonio de Porfirio, y las informaciones dadas por Epifanio, Jerónimo y Paladio.

El c. 1 da unas notas preliminares sobre la biografía de Orígenes en la Historia Eclesiástica de Eusebio, quien indica que las fuentes que ha utilizado para ella son de dos clases: las cartas de Orígenes y los testimonios de gente que le había conocido. Se impone la mayor cautela respecto a todo lo que procede de esta tradición oral. Eusebio mismo nos previene cada vez que la utiliza. Se fiaba más de las cartas. En el relato de Eusebio detecta Nautin un bloque coherente, cuya fuente hay que buscar en una carta de Orígenes que contaba su vida hasta su estancia en Atenas: la carta dirigida a Alejandro de Jerusalén en que Orígenes se justificaba contra los ataques de Demetrio. Eusebio reunió una buena documentación; pero no hay que perder de vista lo que corresponde a su interpretación (asimilaciones precipitadas, tendencias apologéticas). En sus encuadres cronológicos hay mucho de mera conjetura. Nautin se esfuerza por ello en desmontar la construcción de Eusebio para reencontrar sus materiales, que son los que nos interesan, en el estado bruto. El c. 3 se centra pues en el análisis de la «Historia Eclesiástica». Sostiene que la fuente del capítulo en que se menciona la mutilación de Orígenes es la carta que Alejandro de Jerusalén y Theoctistos de Cesarea enviaron al papa Ponciano para replicar a la encíclica de Demetrio. El capítulo sobre Orígenes y los estudios profanos tiene varias fuentes (prefacio de ComJn, cartas de Orígenes a Alejandro

de Alejandría y a Gregorio). Por lo tanto para conocer el método de Orígenes en su enseñanza no hay que referirse a este capítulo de Eusebio sino a las fuentes mismas en que se inspira. El análisis cerrado lleva a Nautin a medir la parte de interpretación y de hipótesis que entra en el relato de Eusebio y sobre todo en su cronología. Concluye que hay que hacer tabla rasa con la construcción de Eusebio y comenzar de nuevo a partir de los documentos que utilizó, puesto que su texto queda trasparente.

El c. 3 estudia la «Apología de Orígenes y sus opiniones» por Pánfilo y Eusebio, en base a la adaptación latina de Rufino y las noticias 117 y 118 de Focio. Nos restituye la lista de las acusaciones doctrinales que Pánfilo y Eusebio trataban de refutar. La disposición que observamos en la lista prueba que tenían a la vista un documento en que los enemigos de Orígenes habían enumerado diez proposiciones que juzgaban condenables y ellos insertaron otros cinco artículos suplementarios para ponerse al día de otras críticas. Pánfilo respondía a una carta en que los confesores de Phaeno habían expresado su opinión sobre Orígenes y dado la razón sobre este punto a gente de Cesarea que estaba en desacuerdo con él desde hacía tiempo. En la obra hay que distinguir entre los cinco libros compuestos en vida de Pánfilo y el suplemento añadido más tarde por Eusebio. Ocasión del libro suplementario fue el descubrimiento hecho por éste de las cartas de Orígenes, archivadas en Jerusalén pero sobre todo en Cesarea o Tiro. Eusebio ya obispo tenía acceso a archivos que habían permanecido cerrados a Pánfilo. Gracias a ambos han llegado a nosotros gran número de extractos de obras perdidas.

El c. 4 analiza la correspondencia de Orígenes. Nautin concluye que no podemos retener la identificación de Eusebio entre el Gregorio de la carta y Gregorio el Taumaturgo como un hecho histórico. Conjugando el testimonio de Focio y de la «Carta a los amigos de Alejandría», vemos que cuando Heraclas sucedió a Demetrio se manifestó públicamente la hostilidad entre él y Orígenes. Las otras cartas apologéticas, reproducidas en el tomo VI de la «Apología» se referían probablemente en su mayor parte al mismo conflicto.

El c. 5 pondera otras fuentes biográficas. Primero, el «Discurso de agradecimiento» de Teodoro. La atribución a Gregorio Taumaturgo es simplemente el resultado de dos conjeturas de Eusebio. Luego el testimonio de Porfirio, citado por Eusebio que lo ha adobado con un comentario. En tercer lugar, Epifanio, que habla en dos ocasiones de la vida de Orígenes. Además del primer comentario a los Salmos de Orígenes y del tratado de Metodio, la noticia de Epifanio deja ver la influencia de otras dos fuentes: la Apología de Pánfilo y Eusebio y el Comentario al Génesis de Orígenes. La biografía de éste que nos presenta corresponde a lo que se podía saber en la época de Pánfilo, sea por las obras de Orígenes, sea por la encíclica de Demetrio condenándole, sea por lo que adversarios y apologistas podían imaginar a partir de ahí. En cuanto a Jerónimo, que nos ha conservado en su ep. 33 una lista preciosa de las obras de Orígenes, toma la mayor parte de su noticia biográfica de la Historia Eclesiástica. En cuanto a la noticia de Paladio parece difícil encontrar en ella algo válido.

El c. 6 examina la lista de obras de Orígenes en la «Vida de Pánfilo» por Eusebio. De aquí proviene el catálogo de Jerónimo en la ep. 33. No hay más de cuatro obras que hayan sido ciertamente omitidas en la lista latina por una falta de copia.

El c. 7 reseña los tres comentarios de Orígenes al salterio. El comentario

alejandrino de los salmos 1 a 25, que Eusebio asimiló erróneamente a *excerpta*. El comentario escrito en Cesarea: del 1 al 72, más dos tomos sobre el 118. Los «*Excerpta in Psalterium*», en los que se inspiran los «*Excerpta de Psalterio*» de Jerónimo. El c. 8 trata de los «*Stromata*», que se componían de diez libros y fueron el primer tratado de Orígenes diferente de un comentario a la Escritura.

El c. 9 enfoca detenidamente los «Hexapla»: la obra que ocupó a Orígenes durante más tiempo, absolutamente única en su género en la antigua literatura cristiana y que ocupa un puesto importante en la historia del texto del A.T. Tras examinar críticamente la documentación sobre los Héxapla destaca dos hechos importantes: 1) no se encuentra el hebreo con caracteres hebreos, 2) la versión de los Setenta es puesta en tercer lugar de las versiones. La primera sinopsis de Orígenes —la sinopsis de cuatro versiones, compuesta en Alejandría— tampoco incluía una columna con caracteres hebreos. El puesto de los Setenta y la presencia de una columna con el hebreo transliterado en griego, hacen pensar a Nautin que Orígenes se sirvió de una sinopsis ya existente, judía, que ponía a Aquila antes de Símaco y que Orígenes completó. Suprimió la columna hebrea que no le era útil y resultaba difícil de transcribir para un copista griego. En Alejandría comenzó por añadir a la sinopsis judía los Setenta y Teodoción (Tétraplas) y más tarde en Cesarea añadió la V y VI versión (Héxaplas). Pese a lo que diga apologeticamente en su carta a Julio Africano, no la compuso con miras a la controversia con los judíos. En el ComMt explica que trataba de resolver las variantes entre las copias de los Setenta, sirviéndose de las otras ediciones como criterio. Recurría como buena lección a la variante que fuese más fiel al original hebreo. Más allá de los Setenta y del hebreo de los ejemplares judíos, quería llegar al hebreo primitivo. Su verdadero objetivo era por lo tanto alcanzar el texto original de la Biblia. Los Héxapla son el instrumento que un discípulo de los gramáticos de Alejandría, que ignoraba el hebreo, ha inventado para alcanzar el texto auténtico de la Biblia. Nautin, que pone al desnudo la pedantería de muchas afirmaciones de Jerónimo, adelanta su convicción de que éste no llegó a traducir la Biblia hebrea, sino que buscó a su vez la «hebraica veritas» traduciendo la recensión hexaplar origeniana de los Setenta.

El c. 10 trata de asentar una cronología más completa de la vida y de la obra de Orígenes. Entre otras apreciaciones muy interesantes, nos limitamos a reseñar que Orígenes habría predicado cada día sus homilías sobre el A.T. en una asamblea matutina, dentro de un ciclo trienal que no llegó a completar, durante los años 239-42; y las homilías sobre el N.T. en la asamblea eucarística de domingos, miércoles y viernes del mismo periodo. El c. 11 esboza una biografía de Orígenes.

El método de trabajo de Nautin consiste fundamentalmente en recoger con mano de maestro todos los testimonios antiguos, y, por decirlo así, someter a estos testigos a un interrogatorio con pentotal. Los resultados son sorprendentes, pues hace que se tambaleen seriamente conclusiones que parecían muy asentadas. Pone en cuestión en muchos casos un consensus de los patrólogos, que quizás dependía en última instancia de una lectura ingenua o rápida de la documentación antigua. No todas sus deducciones tienen el mismo poder de convicción, pero no cabe duda de que obliga a replantear toda una serie de presupuestos,

Ramón Trevijano

J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London, Duckworth, 1975) XI, 353 pp.

Según nuestro autor, Jerónimo nació el 331, casi con certeza, pues no ve sólidas razones para descartar el testimonio de Próspero de Aquitania. Vuelve sobre este punto en un apéndice (pp. 337-39). Frente a las objeciones, que han movido a los más destacados especialistas modernos a proponer una fecha en los 340, Kelly juzga decisivos los datos sobre una diferencia de edad casi generacional con san Agustín (nacido el 354), así como la flexibilidad de Jerónimo al usar el término «joven», mientras que ya se considera anciano desde el 396. Devalúa la reminiscencia de éste sobre la muerte de Juliano el Apóstata (a. 363) como recuerdo de sus años de escuela y tampoco tiene en cuenta la objeción de que, de haber nacido Jerónimo el 331, su hermano Pauliniano debería ser treinta y tres años más joven. Estos dos argumentos sin embargo nos parecen decisivos a favor de una fecha más reciente. Además sólo así se aclara algo la oscuridad sobre su vida juvenil, que según nuestro autor se hace total en los 350 (p. 24) y comienza a aclararse en el 367 o 368: cuando —según la fecha temprana— Jerónimo andaría ya cerca de los cuarenta.

Al tratar de la vida de Jerónimo estudiante en Roma, Kelly destaca que además de estudioso y bibliófilo, sus escritos posteriores revelan que encontró una salida para sus fuertes pasiones en una sociedad sin inhibiciones. Pese a lo que haya de exageraciones retóricas y propias de un converso en su carta a Pammachius el 393, hay bastante para convencernos de que en sus años de estudiante tuvo aventuras sexuales. El constatar que en su juventud y temprana madurez era fuertemente sexual puede ayudarnos a entender su carácter y conducta en su edad mediana y tardía.

La propuesta más pausable sobre el objetivo de Bonoso y Jerónimo al cruzar los Alpes es que querían hacer carrera. Pronto sus intereses debieron cambiar de dirección. En Tréveris Jerónimo reconoció su vocación a una forma mucho más dedicada de vida cristiana. No sabemos cuánto tiempo permaneció en Tréveris ni cuánto, a su vuelta, en el noreste de Italia y Dalmacia. Si se vio obligado a dejar su hogar, en parte se debió a una ruptura con su familia. Pero si dejó también Aquileya fue debido a que su reputación quedó cuestionada en el propio círculo de cristianos devotos y entusiastas de la vida religiosa más alta. Podemos considerar que su temperamento apasionado y su falta de tacto le llevó a alguna indiscreción desastrosa. En sus cartas desde el desierto de Chalcis hay tres que intentan derribar el muro de hostilidad que le divide de sus parientes y anteriores amigos del norte de Italia. En la entera colección queda al descubierto el calor de sus afectos, su apasionado deseo de ser querido, su prontitud para sentirse ofendido, su paso rápida del autorreproche amargo a la indignación de justo ofendido, su intenso disgusto por estar solo. Con frecuencia se sentía disgustado consigo mismo por no poder liberarse de los deseos sexuales.

Pasando por alto etapas intermedias en la exposición de Kelly (V, Interludio en Antioquía; VI, El desierto: gozos y tribulaciones; VII, De nuevo Antioquía; VIII, En Constantinopla), vamos a detenernos algo en sus puntos IX a XI. Para Jerónimo los tres años en Roma, salvo los últimos meses, fueron de los más felices de su vida. Se le abrió un campo de actividades enteramente nuevo y satisfactorio, al ser aceptado como guía espiritual y maestro escriturístico por un grupo notable de damas romanas. Muy sexua-

do, pero también muy reprimido, encontraba profunda satisfacción en la compañía femenina cuando podía hacerlo sin violentar sus principios. La asociación de Jerónimo con esas mujeres, que salía al paso a una necesidad hondamente sentida en su maduración, revela el calor de sus simpatías, su instintiva capacidad de adaptación y la influencia firme que pudo asentar sobre varias de ellas. La refutación de Helvidio, como su carta a Eustochium de unos meses después, exhalan una suprema confianza en sí. Pero cada mes crecía el número de sus enemigos. En primer lugar por su campaña en favor de un ascetismo intensificado. Igualmente eficaz para aislarle era su actitud denunciatoria, sarcástica, de la masa de cristianos, clérigos y laicos. Lo que volvía a la gente más furiosa es que Jerónimo mismo no parecía un censor moral muy convincente. Se había ganado la confianza del papa Dámaso, a quien nunca dirigió una palabra de crítica (bien merecida) y se había hecho un lugar en los hogares de damas ricas e influyentes. Sería ingenuo negar que había un elemento sexual en su relación con Paula, aunque no podemos inferir que uno u otra fueran conscientes de ello y menos que le diesen abierta expresión. Era inevitable que se murmurase. El mismo Jerónimo traza el origen de su impopularidad a su intimidad con la casa de Paula. Es extraordinario que Jerónimo estuviese enteramente ciego al hecho de que debería reprenderse sólo a sí mismo por el progresivo deterioro del clima de opinión. Parece que le faltaban casi del todo conocimiento propio y autocrítica.

Respecto a Jerónimo en Belén (XII-XIII), Kelly nota que tenemos un centenar de sus sermones, identificados por Morin, que califica de imprecisiones no corregidas. Punto que hay que replantear a la luz de la reciente identificación, propuesta por Peri, con sermones de Orígenes traducidos por Jerónimo.

Pasamos por alto, por responder a desarrollos más conocidos, la densa exposición sobre la actividad de Jerónimo como traductor y comentarista (XIV) y su paso de los Setenta a la «verdad hebrea» (XV). Notemos sólo que Kelly juzga que el llamado Salterio Romano no es el fruto de su revisión romana del texto latino del salterio, sino probablemente el texto sobre el cual hizo su trabajo (pp. 85-89). Su segunda revisión de la versión latina del salterio, hecha en Belén, designada posteriormente como Salterio Galicano, triunfaría gradualmente sobre su posterior traducción de los salmos a partir del hebreo y llegaría a ser el salterio de la Vulgata y del Breviario Romano (pp. 157-59). La carta 106, entre el 404 y 410, contiene una corrección continuada de su Salterio Galicano y es una de las fuentes más preciosas para el estudio del salterio latino (pp. 285-86). En lo que atañe a la historiografía propagandista de Jerónimo (XVI), Kelly piensa que no hay razón para cuestionar la verdad sustancial del relato en la *Vita Malchi* y, respecto a la *Vita Hilarionis*, que la existencia de Hilarión ha sido cuestionada innecesariamente. El *De viris illustribus* es una obra que confirma su erudición y su falta de originalidad y autocrítica, su orgullo de la Iglesia, su generosidad para con sus amigos y lo mezquino de sus antipatías personales. Lo que hace más impresión es su vanidad.

Temprano en 393 Jerónimo se encontró enlazado en una controversia de extraordinaria acritud que iba a durar más de una década y sacar a luz lo peor de su naturaleza (XVIII a XXII). La chispa fue una disputa esencialmente teológica, sobre la teología de Orígenes, pero en cada una de sus fases avivó las brasas un trágico choque de personalidades (Epifanio y Juan de Jerusalén, Jerónimo y Rufino, Teófilo de Alejandría y Juan Cri-

sóstomo). La reconciliación de Jerónimo con Juan de Jerusalén y Rufino en Pascua del 397 iba a ser corta vida y la controversia sobre Orígenes iba a reabrirse y continuarse en forma intensificada, con Jerónimo y Rufino de protagonistas, más allá de fin de siglo. El choque entre el círculo de Jerónimo y Rufino había sido en gran medida personal; pero en 399 y 400 un cambio de Papa y la conversión de Teófilo de Alejandría al anti-origenismo, hicieron del caso algo de gran interés público.

La correspondencia del 419 (XXVII) nos lo presenta como un hombre viejo y quebrantado, aún vigilante para lo que considera ser la verdadera fe, con pluma aún capaz de sentencia o parágrafo tajante, pero postrado por repetida enfermedad y consciente de la disminución de sus poderes físicos y mentales. Un epílogo (XXVIII) recapitula cómo al Jerónimo tan discutido en vida (cuando murió la suspicacia y hostilidad habían comenzado a declinar), le iba a rodear por los siguientes mil años y más un crescendo de adulación. Toda una serie de tributos póstumos que en grados diferentes distorsionan la realidad. No hay un apodo menos apropiado que el de «solitario de Belén». Aún su descripción como doctor precisa ser calificada; pero mereció el título como portavoz y pugnaz defensor del catolicismo popular y como traductor y expositor de la Escritura. Fue el estudioso cristiano mejor equipado de su tiempo y por centurias venideras. Su instinto estudioso triunfó en su decisión de retrotraerse a la «verdad hebrea». Fue de largo alcance su influencia en el ascetismo latino y la mariología de la Iglesia occidental. Sus logros literarios son notabilísimos. Concluye Kelly entendiendo que como hombre Jerónimo es una personalidad compleja, curiosamente ambivalente. Opina que algunas de sus contradicciones pueden tener su raíz en la mala salud o en la atribulada conciencia de su naturaleza sexual. Sigue en pie el enigma sobre el Jerónimo real (pp. 333-36).

Esta obra es un estudio biográfico brillante, elaborado con un conocimiento amplio y penetrante de las fuentes, redactado con un estilo ágil y claro. Hay finos toques de humor británico. Opinamos que algunas apreciaciones sugestivas son también muy subjetivas. En conjunto es una biografía que logra aproximar al lector al siempre difícil Jerónimo.

Ramón Trevijano

H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the Early Church* (Oxford, Clarendon Press, 1976), XIV, 250 pp.

Esta monografía trata de sobrepujar el agnosticismo que prevalece en la investigación reciente sobre el carácter de las creencias personales de Prisciliano. Examina también las presiones sociales y políticas que produjeron la tragedia de su ejecución. El segundo objetivo lo ha logrado brillantemente. No así el primero. La figura de Prisciliano sigue al final un tanto borrosa y su pensamiento se mantiene bastante desdibujado, como si se perdiese al filtrarse a través de los largos análisis y disgresiones a que da ocasión el examen minucioso de la documentación pertinente.

El c. 1: «El aprendiz de brujo», comienza pasando revista a los datos escasos sobre el cristianismo primitivo en España y la emergencia del priscilianismo. En los años 70 del siglo IV Priscipiano, un laico de alto rango, comenzó a pedir a los cristianos que tomaran más en serio su renuncia bautismal y diesen más tiempo al estudio espiritual. Su llamada era fuertemente ascética: el hombre espiritual ha de ser célibe, abrazar la pobreza voluntaria, seguir el vegetarianismo, para quedar más abierto al

don carismático de profecía. Invitaba a dejar la ciudad y hacer retiros en el campo para recibir instrucción avanzada en exégesis bíblica, con Prisciliano u otro laico como maestro. Los períodos de retiro eran limitados, en relación con las grandes fiestas. No apartaba a sus seguidores de la vida sacramental normal ni les disuadía de recibir Ordenes. Quería una reforma dentro de la Iglesia. El 4 de octubre de 380 doce obispos ansiosos se reunieron en Zaragoza, incluyendo en este escaso número por lo menos dos de Aquitania. Lo probable es que, sin llegar a condenaciones nominales, los priscilianistas quedasen malparados. Las Actas del Concilio de Toledo en el 400 aluden a la prolongada paciencia mantenida con los priscilianistas. Sin embargo, cuando en 381 los obispos priscilianistas Instancio y Salviano fueron a Avila y consiguieron la elección y consagración de Prisciliano, los que objetaron a la validez de esta ordenación apelaban a un canon de Elvira, alegando que Prisciliano laico había sido condenado por el juicio de los obispos. Esto hace suponer que realmente en Zaragoza hubo alguna condenación genérica de «maniqueos». Hidacio de Mérida obtuvo un rescripto del emperador Graciano contra los «seudo-obispos» y maniqueos. Instancio, Salviano y Prisciliano decidieron entonces ir a Roma y Milán para abogar directamente por su causa. El papa Dámaso les rehusó audiencia y tampoco les ayudó Ambrosio, pero consiguieron un rescripto imperial que les restauraba en sus sedes. Su más encarnizado enemigo, el obispo Itacio, huyó a Tréveris. Fue entonces cuando tuvo lugar el cambio brusco en la escena política. El nuevo emperador, Máximo, era un cristiano ortodoxo, ansioso por ganar el apoyo de la Iglesia tras su usurpación y muerte de Graciano. El cambio súbdito hizo revivir las esperanzas de Itacio, quien presentó en la corte de Tréveris graves acusaciones criminales contra los priscilianistas. Máximo decidió remitir el asunto a un sínodo en Burdeos. Aquí Instancio (Salviano había muerto ya) fue depuesto de la sede. Prisciliano decidió apelar al César. Hay otros episodios del tiempo que muestran la naturalidad con que se apelaba de un concilio episcopal a la autoridad secular.

Dejando aquí el curso de los sucesos, Chadwick pasa a analizar el primer tratado de Würzburg. La naturaleza de las herejías desechadas evidencia que los priscilianistas habían sido acusados de patripasianismo, cristología docética, maniqueísmo, estudio de apócrifos heréticos y orgías nocturnas, mágicas o sexuales. Si este tratado hubiese sido dirigido a los obispos reunidos en el sínodo de Burdeos, se encontrarían en el argumentos de los dirigidos en la petición a Dámaso (tratado II); pero no contiene narración de la *gesta rerum*. Se trata de una confesión de fe y rechazo de herejías y acusaciones. Chadwick se inclina a pensar que el tratado I es obra de Prisciliano mismo presentada al concilio de Zaragoza. El tratado II muestra que las acusaciones de practicar la magia y mantener creencias próximas al maniqueísmo habían sido planteadas para el 380 o muy poco después.

El c. 2 se centra en el análisis de la enseñanza de Prisciliano, a partir de los textos que proceden directamente del círculo priscilianista: a) los cánones de Prisciliano a las catorce epístolas paulinas editados por Peregrinus; b) el fragmento de una carta de Prisciliano citado por Orosio; c) los once tratados anónimos del código de Würzburg; d) un tratado anónimo sobre la Trinidad, editado por Morin; e) los prólogos monarquianos a los cuatro evangelios, en numerosos manuscritos de la Vulgata. Otros documentos que recomiendan el celibato y citan apócrifos no son necesariamente priscilianistas. De estos cinco grupos sólo los tratados de Würzburg

proveen un criterio seguro sobre las doctrinas del movimiento. Chadwick ve probable que Prisciliano sea su autor principal, excluyendo acaso el tratado V.

El c. 3 expone el fin de Prisciliano y sus consecuencias. El usurpador Máximo precisaba ganarse el apoyo de los obispos occidentales. En la tensa situación política y religiosa de los años 384-388 no era de esperar un acto de generosidad de Máximo para con un obispo español mirado como hereje en Roma y Milán. Itacio supo ver que las cuestiones eclesiásticas habían llegado a ser secundarias. El emperador no se preocupaba por disputas sobre el advenio, rogativas con pies descalzos o aún el celibato eclesiástico, pero el acusador podía aducir cargos (artes mágicas, maniqueísmo) criminales y capitales bajo la legislación imperial. En casos de acusación de magia negra se usaba normalmente la tortura. Prisciliano confesó así su interés por estudios mágicos, reuniones nocturnas con mujeres y el haber rezado desnudo. Prisciliano fue ejecutado por brujería más que por herejía, pero fue el tinte de herejía maniquea lo que hizo fácil de creer el cargo más grave. Murieron con él dos clérigos, una rica protectora y un poeta cristiano. Martín de Tours fue el primero en retirarse de la comunión de los obispos que aceptaban a Itacio e Hidacio como hermanos, por el papel de estos obispos como acusadores en un proceso capital. La inesperada caída de Máximo en verano del 388 implicó un cambio de política. Itacio fue depuesto, canónicamente de su sede. Hidacio, que se adelantó a dimitir, fue también excomulgado y exilado. En partes de España, especialmente en Galicia, Prisciliano fue celebrado jubilosamente como mártir. La opinión general de los de fuera era que Prisciliano y sus amigos habían sido víctimas de un asesinato judicial. Gradualmente se enfrentaron dos facciones acerbadas. Los obispos gallegos, capitaneados por Simposio de Astorga, recusaron acudir a un sínodo en Toledo, hacia 396, convocado para acordar que se dejase de conmemorar a los priscilianistas como mártires. Las iglesias españolas, fuera de Galicia, llegaron a ser de nuevo abiertamente contrarias a la causa de Prisciliano, tras la rehabilitación temporal que había seguido a la caída de Máximo.

El c. 4, «El honor del mártir de Tréveris», comienza tratando del concilio de Toledo, reunido el 400 con el fin de presionar a los obispos gallegos para que abandonasen sus simpatías por el priscilianismo. Tras aludir a las consecuencias de la invasión germánica, presenta la postura antipriscilianista de Orosio, el retrato de Prisciliano por Agustín y el liderazgo antipriscilianista de Toribio de Astorga, a partir de mediados del siglo V. Concluye con una reseña sobre el priscilianismo bajo suevos y visigodos. Hacia 530 y en 538 aún se denuncian influencias priscilianistas. El primer concilio de Braga (561) hizo un serio esfuerzo por llegar a una solución final del problema. Para los escritores hispanos del siglo VII el priscilianismo ya no es una fuerza viva.

Chadwick menciona también la posibilidad especulativa de que haya una relación entre el origen enigmático del santuario de Compostela y la tumba de Prisciliano. Reconoce que, sin documentos e inscripciones, es imposible decir en la proximidad de qué santos buscan enterramiento los sepultados en la necrópolis de los siglos IV y V que las excavaciones han puesto al descubierto (1946-59) bajo la nave de la gran catedral.

Nuestro autor es un maestro consumado en el manejo de las fuentes. Sorprende en un escritor tan bien informado su omisión de algunos estudios españoles sobre el tema: p. e., R. López Caneda, *Prisciliano. Su pensa-*

miento y su problema histórico (Santiago de Compostela 1966). Remitimos a nuestra recensión de esta monografía en *Burgense* 11 (1970) p. 444.

R. T.

G. L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, trad. de S. Castro; Koinonia 5 (Secretariado Trinitario, Salamanca 1978) 316 pp.

Queremos encabezar nuestra nota con algunos textos de la presentación española que ha escrito A. Hammann: G. L. Prestige (1889-1955) ha sido pastor e investigador de la iglesia anglicana, dedicándose fundamentalmente al campo de los estudios patristicos, en los que se sitúa nuestra obra. Más que teólogo, es un lexicógrafo que estudia con precisión los términos fundamentales de la reflexión trinitaria de la iglesia antigua: *prosoption, persona, hypostasis, ousia, homoousia*, etc. En realidad, el título de nuestra obra se presta a error. No trata de Dios en general sino que se ciñe casi exclusivamente al estudio de la Trinidad (p. 10). De Dios en sentido amplio sólo tratan los tres primeros capítulos: Teísmo, transcendencia divina y providencia; todos los restantes, que son once, se ocupan de términos o expresiones trinitarias: triada, monarquismo, subordinacionismo, unidad en la Trinidad, circuminsesión, etc.

Como notas distintivas del trabajo de Prestige podemos aludir a su esfuerzo por comprender la visión radical de los padres y a su defensa del cristianismo helenista. Prácticamente no trata de los autores latinos, centrados en una visión que se halla dominada por el Verbo; le interesan más los griegos, con su intento por salvaguardar la diversidad de las personas. En cuanto a su defensa del cristianismo helenista la podemos comprender como una reacción contra la tesis de Harnack en la que se alude a una pérdida de la esencia cristiana por asimilación e influjo del helenismo. Prestige piensa que es todo lo contrario; el cristianismo no se ha dejado dominar por la religiosidad helénica sino que la ha cambiado, utilizándola en la exposición del misterio de Cristo; además, la teología debe ser una expresión racional de la revelación de tal forma que el uso de la razón no contradice la independencia del dato cristiano.

Tales son las notas principales de esta obra que, traducida ya al francés e italiano, se ha convertido en punto de referencia obligado para el estudio del tema de Dios y de su articulación trinitaria en el pensamiento de los Padres Griegos. De ahora en adelante la teología de lengua castellana cuenta con un instrumental nuevo de trabajo que esperamos sea de utilidad para maestros y estudiantes.

X. Pikaza

3) Dogmática

S. Vergés, *Imagen del Espíritu de Jesús. Persona y comunidad de amor*. Colección *Agape* 1 (Secretariado Trinitario, Salamanca 1977) 416 pp.

Nos complacemos en presentar esta obra por dos razones: por el hecho de abrir una nueva colección teológica elaborada exclusivamente por autores españoles y por su mismo valor intrínseco.