

nales, en diálogo con los destinatarios, también juzgamos cierto que, no obstante ese carácter coloquial de las cartas, las ideas y convicciones doctrinales de Pablo ahí expresadas no eran en su mente un montón informe, sino un todo orgánico y coherente, con una idea madre o punto de arranque, que va desembocando en múltiples derivaciones según lo pedían las circunstancias. ¿Por qué no tratar de buscar ese todo orgánico y coherente? Naturalmente que ello exigirá sistematización, pero no necesariamente sistematización indebida y que traspase los límites de la interpretación de los textos.

Lorenzo Turrado

2) PATROLOGIA

F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 12 (Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1977) 226 p.

El autor considera que no ha llegado todavía la hora de las grandes síntesis sobre el judeocristianismo, sino que hay que proseguir el análisis de los documentos en cuatro direcciones distintas: tradiciones prepaulinas en Pablo y en los evangelios, fuentes judías con textos polémicos contra los *Minim* (herejes), apócrifos neotestamentarios de medios próximos al judaísmo y tradiciones de los Padres sobre las sectas judeocristianas. Este conjunto de estudios se mueve en las tres primeras. Respecto a la cuarta dirección, no consta que el autor conozca la obra de A. F. J. Klijn - G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian sects* (Leiden 1973).

La primera parte ofrece cuatro estudios escriturísticos. *Un himno judeo-cristiano: Flp 2, 6-11* (pp. 11-42) propone una estructura ternaria del himno, cada estrofa construida en forma quiástica, modo de expresión típicamente semítico. Manns señala que los pasajes más antiguos del N.T. emplean el mismo esquema literario de «abatimiento-exaltación» (Act 2, 22-24; 3, 15), que es recogido por toda la literatura judeocristiana (evangelios de Bernabé y de Nicodemo, Testamento de José 1, 3). Al tomar como punto de arranque Act, nuestro autor no tiene en cuenta la discusión en curso sobre el carácter tradicional o lucano de los discursos de Hechos. Se mueve más en terreno propio cuando aduce textos apócrifos, rabinicos y siríacos sobre el tema adamológico, en el que ve un índice suplementario del origen palestino del trozo. También cuando alega, con una serie de datos, que hay que buscar en la teología judeocristiana el origen del título *Kyrios*. En conclusión propone buscar el origen de Flp 2, 6-11 en la comunidad palestinese de expresión aramea. *Una fórmula de fe judeocristiana: Rom 1, 3-4* (pp. 43-51): Está construida sobre un paralelismo, en cuyo interior hay dos pequeños quiasmos. Lo que habla a favor de un origen semita. Muchas expresiones no son paulinas. El tema muy antiguo «hijo de David» gobierna la cristología de la comunidad palestina. La fórmula de Rom 1, 3-4 se refiere a dos momentos de la carrera mesiánica de Jesús. Es una idea próxima al judaísmo tradicional, tal como se ha expresado en los Targumim y los textos rabínicos. *Una homilía yehammenedou: Mc 10, 17-31* (pp. 52-60): La perícopa consta de tres grandes escenas, construidas sobre estructura quiástica. Una inclusión delimita la unidad del conjunto, también con estructura quiástica. Esquema como el utilizado por los predicadores para ayudar su memoria. El autor pasa revista a una serie de explicaciones de exegetas renombrados, denun-

ciando que el exceso de análisis hace perder la vista de conjunto. Afirma que se trata de una homilía midrash del tipo «yelammedou» («enseñanos»). El evangelio ha sido escrito por judíos que han continuado expresándose con las categorías judías. El último estudio de esta parte presenta *Reflexiones a propósito de Apoc 12* (pp. 61-68). Empieza señalando que Bagatti cree haber encontrado huellas de la interpretación mariológica de Apoc 12 en la «Historia de José el Carpintero», que parece de origen judeocristiano. Sostiene que si Jesús está presente en el Apoc con rasgos del Mesías de José, se comprende que los judeocristianos hayan dado una interpretación mariana a la mujer madre de este Mesías.

La segunda parte contiene tres estudios sobre los apócrifos cristianos. *La haggadah judía y los apócrifos cristianos* (pp. 71-93) se limita al Protoevangelio de Santiago, Historia de José el Carpintero y Dormición de María. Hace una buena presentación de la Haggadah y destaca las numerosas semejanzas entre la haggadah judía y los apócrifos; pero con una diferencia fundamental: en tanto que la haggadah judía explica la Escritura por la Escritura, los apócrifos cristianos ven en ella un testimonio que habla del Mesías. La actitud de los hagadistas respecto al A.T. se reencuentra bajo otra forma en los autores de los apócrifos respecto al N.T. *El retrato de José en la Historia de José el Carpintero* (pp. 94-105) destaca en su contenido muchas ideas corrientes en los medios judeocristianos. *Una antigua tradición sobre la juventud de María* (pp. 106-114) alega que la tradición sobre la Virgen niña en el Templo corresponde a otros datos que confirman la presencia de vírgenes tejedoras en el Templo (Apoc Baruc 10, 19, tradiciones tannaitas, Tosephta y Midrashim más tardíos).

La tercera parte ofrece tres estudios patrísticos. *Una colección de halakot judeocristianas: la Didakhé* (pp. 117-29) conecta, frente a Audet (1958), con C. Taylor (1886), quien sostenía que la Didakhé tenía muchos puntos comunes con el judaísmo rabínico. El autor del documento tenía conocimiento de la exégesis judía, de los grandes temas de la admonición y de la organización de los grupos diversos. Manns arguye que se trata de una colección de halakot judeocristianas. Describe lo que constituye la halakah, que ha pasado por diversas etapas antes de quedar fijada en la Mishna. Como la judía, la judeocristiana es fruto de la discusión entre diferentes escuelas. La Didakhé nos ofrece un estadio muy antiguo de la halakah, que no es presentada todavía independientemente de la Escritura, deja lugar a la costumbre y se basa sobre el razonamiento. *La exégesis de Justino en el Diálogo con Trifón, testigo de la exégesis judía antigua* (pp. 130-52). La exégesis de Justino está determinada por la fe en Jesús el Mesías venido a cumplir las Escrituras; pero es sorprendente cómo conoce las tradiciones judías antiguas. La exégesis judía posterior a Justino, que conoce los principales temas de su polémica contra ella, abandonará más de una vez un tipo de interpretación admitido antes, por razón de la interpretación cristiana. La exégesis de Justino constituye así un gozne entre la interpretación judía tradicional y un nuevo tipo de interpretación. El autor recoge una serie de temas (creación, circuncisión y sábado, las figuras de Henoc y de Melquisedeq, la teofanía de Mambré y los textos mesiánicos) en los que puede observarse tal giro. *La Cena Pura* (pp. 153-61) parte del punto de vista general de que se trataba de una comida de pescado, tomada por los judíos al comienzo del sábado y cristianizada después. No se encuentra mención explícita de este uso sino en autores cristianos (Tertuliano, Ireneo, Agustín, códices bíblicos). Concluye que la Iglesia ha recogido de los judeocristianos el pez como símbolo mesiánico.

La cuarta parte, estudios sobre las fuentes judías, presenta *Un centro judeocristiano importante: Sepphoris* (pp. 165-93). Pone en relación los textos sobre Sepphoris con las excavaciones arqueológicas. Pero no resultan convincentes bastantes de los textos que reúne sobre «los Minim en Sepphoris». Se trata en general de discusiones con judíos sobre la Escritura, pero sin que sea posible localizarlas. Nuestro autor sintetiza a modo de conclusión *El diálogo judeocristiano en sus orígenes* (pp. 197-206). Al decir que Cristo vino a dar la plenitud de sentido al A.T. la comunidad judeocristiana da sus categorías hermenéuticas.

La obra concluye con buenos apéndices (pp. 209-26): cuadro cronológico, las escuelas de Hillel y de Shammai, pequeño léxico e índices. Es un conjunto de estudios que nos parece muy interesante en lo que atañe a los procedimientos hermenéuticos del judaísmo, que traslucen una serie de documentos judeocristianos. Nos parece más discutible la delimitación de algunos temas judeocristianos rastreados en redacciones tardías. En unos casos porque los indicios alegados resultan mínimos. En otros porque se trata de recensiones tardías que han podido recibir la influencia de ideas corrientes en la gran Iglesia. Como opinión personal, valoramos positivamente los estudios 1, 2, 3, 5, 8, 9 y 10 y mantenemos mayores reservas sobre los estudios 4, 6, 7 y 11.

Ramón Trevijano

A. de Santos Otero, *Die Handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, *Patristische Texte und Studien*, 20 (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978) Band I, XL-227 p.

Tras el índice (pp. VII-VIII) y la presentación de fuentes y abreviaciones (pp. X-XL) A. de Santos habla en primer lugar de los trabajos previos al suyo. No hay uno sólo que abarque en su plena amplitud el material apócrifo del A. y N.T. en los antiguos manuscritos eslavos. El intento último y más importante en esta dirección fue el de A. I. Jacimirskij (Petrogrado 1921), que se refería sólo a los apócrifos del A.T. Obra casi desconocida en Occidente, a pesar de que los numerosos textos eslavos pueden ayudar a resolver problemas importantes de la transmisión textual griega. Ya N. Bonwetsch, desde su contribución en 1893, había aclarado de una vez por todas la importancia de los antiguos textos eslavos para la investigación de la patrística griega. Pero, mientras que otras literaturas orientales, que dependen también de la greco-bizantina, han encontrado en Occidente destacados investigadores, la antigua eslava (que las supera en riqueza y amplitud de textos conservados) ha quedado como terreno infranqueable. El material que indica nuestro autor en su trabajo sobrepasa en un 85% al ofrecido por Bonwetsch y esto aparte de las mejoras cualitativas (identificación en base al original griego, datos más concretos sobre cada manuscrito, progreso de la filología eslavística en paleografía y codicología). En segundo lugar nuestro autor trata de la confrontación con la transmisión textual de versiones antiguo eslavas. En este volumen ha reunido cerca de 800 testigos textuales, de los que hasta ahora sólo eran conocidos alrededor del 10%, pese a la ola de publicaciones recientes; porque regularmente cada edición de un texto se apoya en un solo manuscrito. Son raras las nuevas ediciones precedidas de una investigación sobre el material manuscrito existente. Esto a pesar de que la literatura eslavística misma ha sido consciente del problema de la transmisión textual desde sus orígenes en el s. IX. En los manuscritos se refleja la preocupación por la reproducción exacta de los textos antiguos.

La obra de reforma del patriarca Evtimij en Bulgaria (s. XIV) arranca de un descontento general de la transmisión, llena de faltas, de los textos antiguos eslavos. La reforma trató de uniformar la lengua eslava y adherirse incondicionalmente al modelo griego. En Rusia se advierte primero una toma de posición crítica frente a la transmisión textual de los «libros eclesiásticos» con el gran asceta Nil Sorskij (1433-1508). La reforma tuvo lugar en el s. XVII con el patriarca moscovita Nikon, quien hizo revisar enérgicamente los libros eclesiásticos, buscando en primer lugar una igualación de los textos eslavos con los libros griegos. Era demasiado para los que miraban a la Iglesia griega como sospechosa de herejía por sus pasados tratos de unión con Roma. La confrontación subsiguiente entre reformistas y viejos creyentes tuvo gran importancia para la transmisión textual de las versiones antiguo eslavas. Los viejos creyentes lograron reunir en sus propios centros culturales una considerable cantidad de manuscritos antiguos. La colección de los que les fueron confiscados en las persecuciones de los siglos XVIII y XIX consta de cerca de 2.000 códices. Nuestro autor describe en tercer lugar la transmisión de los apócrifos antiguo eslavos. Son en general una parte firme de los «libros eclesiásticos», ya que comúnmente se transmitieron en asociación con libros litúrgicos. Esta existencia parasitaria explica su inmensa difusión, pese a las prohibiciones. A este modo de transmisión se debe, tanto que a veces sólo se hallen fragmentariamente, como que se encuentren desde los manuscritos más antiguos hasta las últimas copias de los siglos XVIII y XIX. Entre los canales de transmisión hay que citar los leccionarios hagiográficos, los libros de carácter homilético y otros de tipo florilegio. Hay también numerosos apócrifos del A.T. en los «Paleja» (que, en polémica con los judíos, tratan de explicar los sucesos del A.T. a la luz del N.T.). También hay apócrifos en Crónicas y en algunos tratados escatológicos y aún en códices del N.T. Al presentar, en cuarto lugar, los manuscritos antiguo eslavos, destaca que la literatura apócrifa puede encontrarse en cualquier códice. El catálogo de catálogos de manuscritos, publicado en 1963 por la Academia de Ciencias soviética hace un elenco de 2.842 catálogos impresos.

El trabajo presente es el primer volumen de una obra que prevee un segundo dedicado a los evangelios apócrifos y un tercero a los apócrifos del A.T. El material queda distribuido conforme al título principal de cada apócrifo. Sigue una corta noticia sobre la transmisión griega, cuando se cuenta con ella. Luego se esboza la transmisión eslava de cada apócrifo con una bibliografía especial. Las publicaciones previas tocan a lo más un 10% del material manuscrito aquí presentado. Trata de reunir diferentes características para dejar clara la identificación de cada texto y la localización del manuscrito. Cuestión complicada muchas veces, dada la política de concentración de manuscritos en las grandes bibliotecas de la URSS, con cambios de localidad o de la denominación de la biblioteca donde hoy se encuentran los manuscritos catalogados hace tiempo.

Sigue la presentación de 21 apócrifos (Hechos, Pasiones, Epístolas, Pseudo-Clementinos, Apocalipsis) (pp. 43-213). Indica la transmisión griega (ediciones, bibliografía), la transmisión eslava, literatura sobre la transmisión eslava y los manuscritos (biblioteca, colección, Incipit y Cod. descripsit: si se da el caso). Entre las obras más atestiguadas notamos: Acta Andreae (et Matthiae) con 68 números, Acta Thomae con 64, Acta Ioannis con 146, Epistula de die dominica con 65, Apocalypsis Pauli con 96. Las menos: Epistula Pauli ad Laodicenses y Somnus Deiparae. Este volumen concluye con un registro de nombres y cosas (pp. 214-21) y otro de colecciones de manuscritos (pp. 221-27).

El que aquí escribe se tiene que limitar a dar noticia de la publicación de este impresionante instrumento de trabajo, que agradecerán quienes de ahora en adelante desbrocen un terreno tan fértil como poco cultivado, y expresar su más cordial enhorabuena al autor.

Ramón Trevijano

J. Pascual Torro, *Antropología de Aurelio Prudencio*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías núm. 23 (Roma, Iglesia Nacional Española 1976) 152 p.

J. Pascual ha elaborado su tesis mediante un análisis fino y preciso de la obra poética de Prudencio. Se ha centrado en el estudio de su antropología, sugerida por los títulos mismos de los principales poemas prudencianos. La describe gradualmente siguiendo un temario que arranca con la cuestión previa de la creación única. A veces da la impresión de que es demasiado denso o rápido, o que confía demasiado en la ciencia del lector. Así en la p. 13 alude a la tradición filoniana de la doble creación sin haberla explicado antes. En Prudencio las dos narraciones sobre la creación del hombre (Gén 1, 26-27 y 2, 7) aparecen entrelazadas, formando una sola acción de Dios. Este apartado, que muestra cómo el poeta cristiano se coloca entre los propugnadores de la creación única, habría ganado en claridad con una presentación un poco más amplia de las opciones exegéticas y antropológicas que se contraponen en la antigüedad cristiana. Las que se expresan en la «pneumatología» característica de los gnósticos, la «psicología» de Orígenes y su línea de influencia, y la «sarkología» de Ireneo y otros eclesiásticos.

La procedencia terrena del hombre, referida en Gén, constituye el punto de partida de la antropología prudenciana. En los versos de Prudencio hay múltiples alusiones a una antigua tradición teológica, que identifica las dos manos de Dios con el Hijo y el Espíritu Santo. Según nuestro poeta, acorde con Ireneo y Tertuliano, el designio de la Encarnación —presente ya en la mente de Dios durante la configuración del hombre— explica la singularidad de la «plasis» humana. Con la infusión del alma, el hombre terreno se convierte en un ser viviente y racional. El alma es plasmada, no por medio de las manos de Dios, sino por medio de su boca (p. 40). El alma no procede de Dios por generación, ni como el Espíritu Santo. No es una parte de Dios; es una creatura. El cuerpo humano es imagen de Dios en sentido horizontal: imagen del Dios que ha de venir, del Verbo que se ha de encarnar (p. 55). La doctrina de la imagen de Dios se presenta en Prudencio íntimamente relacionada con la encarnación. Hablando propiamente, la imagen de Dios es Cristo sólo. Los datos que el poeta ofrece sobre la imagen de Dios concuerdan con la explicación de Ireneo: la imagen divina reside en el cuerpo. El cuerpo (y a través del cuerpo el alma) es imagen del Hijo. El alma (y a través de ella el cuerpo) lo es del Espíritu Santo (pp. 72-77).

Los capítulos siguientes: sobre la libertad, el paraíso, las consecuencias del pecado de Adán, la muerte, muestran lo acertado de la conclusión general, que destaca dos puntos de la teología de Prudencio: su inspiración en la Escritura y su fidelidad a una tradición exegética determinada. La teología de Ireneo le llega a través de Tertuliano y tiene notables paralelismos con Novaciano, Cipriano y Zenón de Verona. Sin embargo este lector se permite poner en duda que la precisión teológica de Prudencio se explique solamente en un genio (p. 11). Opinamos que la teología de Prudencio no muestra nin-

guna originalidad destacable. Nos parece un simple remanso de la tradición latina anterior. Prudencio es un conservador casi arcaico. No se hace eco de la controversia pelagiana (p. 112). Su campo de visión ha quedado atascado en la reacción contra el sabelinismo y el marcionismo. No sale de este contexto arcaico ni cuando se le ofrece ocasión de enfrentar al arrianismo (cf. p. 16). No vemos pues que Prudencio sea un teólogo genial. Nos basamos en que nuestro autor ha logrado presentar un cuadro concreto y muy completo de la antropología teológica del poeta y ésta aparece como remanso de una tradición ya arcaica.

Ramón Trevijano

J. M. Lera, «...Y se hizo hombre». *La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Teología-Deusto, 9 (Bilbao, Universidad de Deusto/Mensajero, 1977) 310 p.

Tras la introducción (pp. 27-45), el autor expone en una I parte las estructuras básicas de la realidad en la visión cristiana de Teodoro. La vida del hombre se encuentra sometida a la tensión de dos estados o *katástasis*. La antigua, en la que vive y se encuentra actualmente, y la nueva, en la que Dios ha determinado establecerlo mediante la economía de N. S. Jesucristo. Las dos categorías básicas, el mundo de los sentidos y el de la realidad verdadera, son algo muy griego. El N.T. no es completamente ajeno a la estructura mental, más o menos platonizante, de las dos *katástasis* (cf. 2 Cor. 4, 17-5, 1), más la superación de este dualismo griego por la fe cristiana es evidente en Teodoro. Cristo es el punto absoluto de referencia, por encima de toda filosofía. Las dos *katástasis* son como dos estadios de un tiempo lineal. La resurrección nos muestra la interferencia, ya en esta vida de las dos *katástasis*. Para T. los rasgos característicos de la segunda *katástasis* o vida futura, inmortalidad e inmutabilidad, son en sí algo divino. La vida de Cristo en la tierra fue una búsqueda constante de esa plenitud divina que Teodoro ha denominado inmutabilidad y que será fruto del Espíritu. La vida cristiana supone un anticipo de la *katástasis* venidera. La concepción de las dos *katástasis* supone que el primer hombre fue creado mutable y mortal, y, por consiguiente, con propensión necesaria al pecado personal. Nuestra situación actual no es distinta de la que tuvo Adán desde el comienzo. A Teodoro no le interesa tanto el estado originario como el actual y sus posibilidades. El problema base que le preocupa es el de la relación entre este mundo visible y actual y la realidad verdadera.

La II parte presenta una ontología sobre la relación Jesús de Nazaret-Cristo resucitado. La relación entre creación y salvación es un articulado esencial para entender la cristología de T. Dios es Padre y Creador, sin que el concepto de Padre lleve consigo el de Creador y viceversa. La denominación de Cristo «Hijo unigénito» es consecuencia de la paternidad divina. La de «Primogénito de toda creatura», consecuencia del poder creador de Dios. El segundo título se dice sin duda del hombre Cristo Jesús. La cristología de T. podría apoyarse en Rom. 1, 3-4. La Encarnación se va realizando a lo largo de toda la vida de Jesús. Jesús no es la plenitud de Dios, sino que se va haciendo Dios a lo largo de toda su vida humana, cuya plenitud es precisamente la muerte-resurrección. Este hacerse Dios, este identificarse de las dos naturalezas hasta la conjunción exacta, total y plena, mediante la muerte-resurrección (Soteriología) es lo que constituye la auténtica Cristología antioquena en su más genuino representante. La humanidad se diviniza (Cristología) al mismo tiempo que se libera de esta *katástasis* (Sote-

riología). La humanidad, el hombre, es siempre un «homo assumptus». Si Teodoro, contra el arrianismo, profesa la plena divinidad de N. S. Jesucristo, admite también, en contra de los brotes de apolinarismo, su plena humanidad. Para aclarar y preparar el camino a la inteligencia de la «conjunción» (*synapheia*) de las naturalezas distintas, T. se ha servido de dos analogías o metáforas: «vestirse del hombre» y «habitar en el hombre». Si la fórmula de inhabitación tiene por fin recalcar el duofisitismo, la de revestimiento indica más bien la unión y participación de la naturaleza humana en la divina. Por Encarnación, T. no entiende la concepción en el seno de María o el nacimiento virginal, sino la vida terrena íntegra de Jesús. Encarnarse o hacerse hombre es aceptar una vida humana en toda su amplitud, que incluye la muerte como momento decisivo. Los problemas: «Theologia crucis» o «Theologica incarnationis (gloriae)» se encuentran ya intuidos o puestos en vía de solución en las concepciones cristológicas de T. Este comparte con muchos Padres la concepción cristológica de la *teleiosis*, basada remotamente en la cristología sinóptica, pero que encuentra su formulación en Heb 2, 10. El primer paso lo ha dado al considerar la Encarnación como la asunción de toda la «historia humana» de Cristo. Cristo es nuestro *typos* en todo; más sobre todo en bautismo y muerte. Cristo bautizado es *typos* de nuestra vida cristiana iniciada por el bautismo, la cual es *typos* a su vez de la vida inmortal de la segunda y definitiva *katástasis*. El otro acto decisivo de Cristo, su muerte, donde el *typos* del bautismo se convierte en realidad, debe hacerse también presente a nosotros mediante los Misterios. El Cristo terreno, el «homo assumptus», participa de la divinidad de distinta manera que el Señor resucitado. No son Calcedonia ni Cirilo el horizonte desde donde hay que juzgar a T., sino la fe de Nicea, vista desde Ireneo y la tradición antioquena. Jesús sólo ha llegado a ser inmortal e incorruptible tras la resurrección. Conjunción había ya desde el principio en el «homo assumptus», mas no completa. Pero, a pesar de que la conjunción no sea exacta durante su vida mortal, este hombre asumido posee una acción con Dios el Verbo radicalmente distinta de la nuestra. En Cristo, hombre como nosotros, la naturaleza divina se manifiesta desde el comienzo; no obstante no darse esa conjunción perfecta y trasparente. Dentro de las dificultades del lenguaje, T. evita expresamente lo que se entiende por nestorianismo. Intuye el misterio, más las palabras solas no bastan para probar ni la ortodoxia ni la desviación herética. Lera juzga que la intuición de Teodoro sobre los dos modos de divinización (habitación-revestimiento y conjunción exacta) que se dan entre Jesús y el Kyrios es totalmente válida y no ha sido valorada suficientemente por la crítica. El exegeta antioqueno salva la unidad, no mediante categorías ontológicas, sino con categorías históricas. La unidad plena se realiza sólo como consecuencia de un progreso o *teleiosis* en el Resucitado. Los problemas actuales respecto al Jesús terreno, el desarrollo y evolución de su conciencia, fueron ya intuidos por T., quien al final de su explicación recalca más la unidad que la distinción. La cristología duofisita de T. encuentra su fundamento último en el dualismo visto en la realidad de Dios Padre y Creador, origen de la dinámica de toda la economía, y alcanza su plenitud en la regresión a la unidad, en la acción del Espíritu. La resurrección va asociada siempre con el Espíritu, tanto en Cristo como en nosotros. Resucitamos en figura a la vida nueva por la acción del Espíritu. La recibiremos en plenitud también por obra del Espíritu. El Espíritu va indisolublemente unido a la economía de Cristo. Ese mismo Espíritu nos da la participación en la vida inmortal e inmutable, al iniciarnos en los Misterios e introducirnos en la realidad sacramental. T. presenta

una cristología pneumática, cuya preocupación de fondo está en la soteriología y no en encontrar o explicar el modo de unión entre lo divino y lo humano.

Lamentamos que nuestra síntesis no haga justicia a la riqueza de análisis, esclarecedores y sugestivos, de este estudio. Tras elogiarlo sin reservas, queremos expresar sólo dos «desiderata». Que su autor tenga ocasión de completar su penetración en la teología de las Catequesis confrontándola a fondo con las restantes obras de T. y que pueda discutir de primera mano las cuestiones que plantea el que las Catequesis nos hayan llegado en versión siríaca. Una advertencia de detalle: en la bibliografía (pp. 17-24) A. d'Ales aparece citado sin paginación y Baumstark sin ciudad y año de edición.

Ramón Trevijano

Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzio, Gregorio di Nissa e altri, *Su Cristo: Il grande dibattito nel quarto secolo*. Testi originali, introduzione, note e traduzione a cura di Enzo Bellini, Di Fronte e Attraverso, 35 (Milano, Jaca Book, 1978) 567 p.

E. Bellini nos proporciona una colección de textos en torno a la controversia apolinarista. Como indica en la introducción, Apolinar fue el primero que puso a punto los términos de la controversia cristológica. Que fue resuelta, al menos sustancialmente, en el s. V, sobre todo con el concilio de Calcedonia. Aunque un equilibrio relativamente perfecto se alcanzó sólo con Máximo el Confesor en el s. VII.

En el s. IV la cuestión fundamental sigue siendo quién es Jesucristo. Desde ahí se descubre tanto a Dios como a la vocación del hombre. En el ámbito de la «teología» había que explicar cómo Dios puede ser uno si siempre junto al Padre está el Hijo. En el de la «economía», qué significa decir que el Verbo se ha hecho carne. Apolinar fue el primero en plantear, explícita y rigurosamente, la pregunta. Su respuesta errada obligó a los maestros de la fe a buscar soluciones coherentes con el conjunto del misterio cristiano. Apolinar se presenta a primera vista como el que considera celeste la carne de Cristo y niega en Cristo la presencia de un alma (sea simplemente, sea negando un entendimiento humano). Su primer presupuesto es la plena divinidad del Verbo, que había defendido contra el arrianismo. Adopta además un presupuesto cultural, que es concebir la encarnación como una unión del Verbo con la carne (o el cuerpo humano) según el esquema cristológico *Logos-sarx*. Sobre el trasfondo de la fidelidad a Nicea y de la polémica contra una cristología de tipo antioqueno, sus dos preocupaciones principales son la unidad y la santidad de Cristo. Afronta el problema de la unidad de Cristo sobre la falsilla de la unidad del hombre. Cristo es para él verdadero hombre porque está compuesto de un principio vivificador y de una sustancia vivificada. Cristo es uno porque el Verbo y la carne están unidos formando un único ser. Gregorio Nazianceno afronta someramente los problemas planteados por Apolinar, sin darles una respuesta adecuada. Gregorio Niseno abusa de la retórica, pero marca un progreso en la reflexión. Ha aclarado que la unidad de Cristo está en la persona del Verbo, pero no ha logrado explicar cómo el Unigénito puede ser uno en dos naturalezas.

Pasando a Apolinar, nuestro autor reasume en una introducción los datos biográficos esenciales, sobre los que los estudiosos concuerdan generalmente, sin citar ni discutir las fuentes a cada paso. Presenta también a los disci-

culos de Apolinar, entre quienes hubo líneas diversas sobre el modo de concebir el origen y naturaleza de la carne de Cristo. Hace también referencia a la transmisión de las obras. Lo poco que nos ha llegado se conservó bajo atribuciones a personajes ortodoxos. También en citas o en cadenas exegéticas y florilegios. En cuanto al texto, Bellini reproduce los recogidos por H. Lietzmann (1904) en griego, latín y versión alemana (cuando nos han llegado en siríaco).

Tras emplear el mismo procedimiento con los discípulos de Apolinar, pasa al testimonio de Epifanio de Salamina. Este escribe cuando el apolinarismo no ha sido todavía condenado definitiva y solemnemente, pero se siente con el deber de rechazar esa doctrina y lo hace al amparo de escritos de Atanasio y Paulino de Antioquía. El texto de Bellini reproduce el de Holl-Lietzmann en GCS, Leipzig 1933. Sigue la presentación de Gregorio de Naziancio. Este conecta con la tradición cristiana, que remonta a Ireneo, al insistir en que, debiendo ser regenerado todo el hombre, el Hijo de Dios debía llegar a ser hombre completo. En cambio sus reflexiones resultan poco satisfactorias en la explicación de la unidad de Cristo y de la relación entre el Hijo de Dios y el entendimiento humano. El texto editado es el de Gallay (SCh 208), Paris 1974. Viene luego el otro Gregorio, el Niseno, cuya polémica contra los apolinaristas tiene un carácter marginal. En lo que toca a la visión de conjunto, capta exactamente el punto débil de Apolinar. En cambio al refutar las tesis particulares se deja llevar del gusto por la polémica. Bellini reproduce el texto de Müller, Leiden 1958.

Las traducciones nos han parecido ágiles y claras, como respondiendo decididamente a una finalidad pedagógica. Va así el sentido del párrafo que a la versión precisa de los términos. Ocasionalmente tiende algo a la paráfrasis. Es el caso, p. e., de la versión de *προλήψει τῷ βίῳ ἐφύη* (p. 198, l. 1-2) por «si precipitó sul genere umano, in seguito ad un preconetto», o de *τοιαύτη καὶ οὕτως ἔχουσα* (p. 306, l. 2) por «è così concepita e si esprime in questi termini», o de *τοσαῦτα καὶ τηλικαῦτα ὄντα* (p. 314, l. 5) por «eppure sono così grandi e durano da così tanto tempo». Traducciones algo plerofóricas, pero que contribuyen a dejar claro el sentido.

Como Apéndice presenta a Atanasio de Alejandría y el «Tomo a los Antioquenos». Echamos de menos que el autor no destaque más las insuficiencias de la cristología de Atanasio, que está también ligado al esquema *Logos-sarx*. Como ha señalado Grillmeier, para Atanasio el alma de Cristo puede ser un factor físico, pero no llega a ser todavía factor teológico. Para entender mejor la posición de Apolinar hubiera venido bien recordar que hay una teología ortodoxa bajo la influencia de la idea *Logos-sarx*, que delinea su cristología de tal modo que el alma de Cristo no aparece. Es el caso de Atanasio y también de Diodoro de Tarso y en alguna medida de Juan Crisóstomo y el Cirilo de Alejandría más joven.

El Comentario (pp. 517-49), en lo que atañe a Apolinar, describe la tradición textual de sus escritos y hace una exposición sobre el contenido. En cuanto a los discípulos de Apolinar, recoge los datos biográficos sobre Vital, la doctrina de Polemón y cómo son introducidos los fragmentos. Respecto a Epifanio y el Nazianceno, comenta algunas de sus expresiones. De Gregorio de Nisa comenta algunas expresiones, temas y razonamiento. Sobre Basilio da una serie de notas breves. El volumen concluye con índices de pasajes bíblicos, autores (incluyendo referencias bibliográficas) y nombres (pp. 551-67). Es una obra muy bien editada, que, con su recopilación de textos (sin aparato crítico textual) y traducciones, prestará un gran servicio

a estudiosos de la cristología y de la patrología, más allá del ámbito lingüístico italiano.

Ramón Trevijano

3) DOGMATICA

F. Gogarten, *¿Qué es cristianismo?* (Barcelona, Editorial Herder, 1977) 171 p.

La presente obra del gran teólogo protestante no es erudita ni tiene pretensiones de un estudio científico al uso, con abundancia de referencias o con la preocupación de respaldar cada afirmación con los resultados más recientes de la investigación; es, más bien, la respuesta o confesión que da un creyente desde el interior de su fe y de sus convicciones más profundas, de cara al hombre actual, sobre la naturaleza y razón de ser del cristianismo. Obra, por tanto, sobria científicamente pero apasionada y vibrante, cargada de fuerza y poder de interpelación para todo el que quiera ponerse a la escucha de la revelación. Con toda naturalidad el lector se adentra en la marcha del pensamiento del autor porque se plantean problemas que directa y existencialmente le afectan.

Gogarten renuncia a dar una respuesta a la cuestión: ¿qué es cristianismo? presentando una explicación sintética de los artículos de la fe; su objetivo es más bien abordar la respuesta a partir de una plataforma englobante del hecho cristiano, que para él consiste en tomar al cristianismo como una magnitud histórica, viva y operante en la actualidad, íntimamente relacionada con el mismo ser del hombre y con repercusiones inmediatas en el mismo. Es una plataforma compartida por las diversas formas históricas o Iglesias cristianas. «He intentado mostrar cuál es el horizonte dentro del cual vive la fe cristiana» (p. 168). Se trata de buscar la «esencia» histórica del cristianismo: «He tratado sólo de interpretar este acontecimiento en un sentido verdaderamente histórico, porque la fe cristiana, que necesariamente es fe en ese acontecimiento, afecta directamente a nuestra propia realidad, a nuestro mundo y a nuestra historia actual» (p. 157). Resueltamente descarta cualquier planteamiento o comprensión meramente sobrenatural, suprahistórico o predominantemente escatológico, para dar una respuesta a partir de la comprensión histórica de la acción de Dios, de la presencia de Jesús, de la significación de su obra y de las consecuencias que se derivan para cuantos se denominan sus seguidores.

No resulta difícil sintetizar la respuesta que da Gogarten a la pregunta que campea en el título de su libro. El cristianismo es una persona, Jesús de Nazaret, hombre con todo el realismo y concreción que esa palabra encierra (constantemente llama la atención el autor del peligro de docetismo), pero hombre con la singularidad única que sólo concurre en él en cuanto Hijo de Dios. Si alguna nota se resalta con énfasis en esa existencia singular es su condición histórica; el cristianismo gravita sobre el acontecer histórico de la vida y acción de Jesús (caps. IV, V y VI).

A partir de esta base, continúa desplegando las implicaciones que encierra para todo hombre. De esta forma, el cristianismo es visto como el proyecto para ser hombre en plenitud, para que el hombre sea sí mismo: «se trata, y esto es lo decisivo, del «sí mismo» del hombre que necesita de