F. Stegmüller, N. Reinhardt, *Repertorium Biblicum Medii Aevii*, t. VIII: *Supplementum*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez 1976) 410 pp.

Resulta muy grato para el estudioso presentar al público la coronación de una obra de consulta básica para la historia de la exégesis, como lo ha sido y será por mucho tiempo *Repertorium Biblicum Medii Aevii*, de Stegmüller. Los siete volúmenes anteriores aparecieron hace ya una veintena de años en el CSIC, instituto Francisco Suárez, dirigido a la sazón por Joaquín Blázquez, gran estudioso del Tostado y de la historia de la teología española. Stegmüller continuó su paciente y callado trabajo, reunió numerosas fichas de manuscritos y comenzó la larga y fatigosa preparación de un Suplemento que ahora cristaliza en dos volúmenes. Una grave enfermedad le impidió perfilar la obra en sus últimas fases y preparar la edición. De este trabajo fue encargado el profesor Nicolás Reinhardt, a quien tánto tienen que agradecer las letras españolas, gracias a su exhaustiva publicación sobre los autores bíblicos españoles hasta el Concilio de Trento, Salamanca, 1976, Instituto de Historia de la teología Española, Subsidia n.° 7 y otras obras. Reinhardt completó la obra de su maestro y se responsabilizó de la edición.

El presente volúmen, primero de los dos del suplemento, contiene muchas y nuevas referencias complementarias de manuscritos y de bibliografía sobre apócrifos y comentarios bíblicos. Conserva la misma disposición de los volúmenes anteriores, y solamente resulta inteligible y manejable con utilidad teniéndolos delante. El material presentado de manuscritos y otras muchas referencias bibliográficas resulta riquísimo y muy preciso. No existe catálogo de biblioteca que los autores ignoren e incluso hayan visitado en la mayoría de los casos. Este primer volúmen dedica 229 páginas a los Apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento y el resto a Comentarios a la Sagrada Escritura, ordenados por orden alfabético de autores, desde la A hasta la E (Eustathius Afer).

Mi enhorabuena a Reinhardt, que ha sabido campletar y coronar la obra de su maestro, y a todos los que han hecho posible la edición de esta obra en España. De ella vivirá la historia de la exégesis medieval durante muchos años.

Melquiades Andrés

2) PATROLOGIA

E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse*, ALGHJ 9 (Leiden: E. J. Brill 1977) XII, 140 pp.

El autor comienza trazando la historia de la tradición textual del corpus filoniano. Sostiene que los manuscritos medievales de Filón (el más antiguo del s. X) provienen todos de un mismo arquetipo: los papiros de la biblioteca fundada por Orígenes en Cesarea. Tanto los papiros de Orígenes como los de Coptos, reciprocamente independientes, pero de una forma textual próxima, proceden de la didascalía de Alejandría. En cambio Ambrosio es el único testigo de otra rama de la tradición textual de Filón, más antigua y más integra que la que pasa por Cesarea.

Universidad Pontificia de Salamanca

Trata luego del método exegético de Ambrosio en su empleo de Filón. Considera que Ambrosio es, como regla general, fiel a su fuente y sigue sustancialmente todos los desarrollos y todas las disgresiones, a menudo hasta en los menores detalles. Cuando tiene a la vista un tratado de Filón, acostumbra recorrerlo sistemáticamente, de una punta a otra, omitiendo esporádicamente alguna parte. Muchas veces trata de aportar complementos o mejorar una interpretación. Pasando a la crítica textual y literaria de Filón a partir de Ambrosio, nuestro autor cree que éste leía *Cher.* y *Sacrif.* ininterrumpidamente, como formando parte de una misma obra. Gracias al comentario de Ambrosio tenemos acceso indirecto a las *Quaest.* sobre Gén. 12, 1-15, 16, que no nos han llegado en la versión parcial del armenio. En base a su observación, de que nunca se entremezclan o superponen en un mismo comentario de Ambrosio dos o varios tratados de Filón, Lucchesi delimita otra categoría de comentarios: en que al parecer Ambrosio ya no se contenta con seguir a Filón de modo sistemático, sino que toma de diferentes tratados a la vez y de modo discontinuo y fragmentario. Deduce que hay veces en que el filonismo pasa clandestinamente a Ambrosio a través de un predecesor, que ha utilizado también al judío alejandrino, pero con criterios distintos. Se trataría en primer lugar de una fuente cristiana, pues abundan las referencial al N.T. integradas en el comentario. Se trataría también de una fuente griega. Entre las fuentes griegas cristianas posibles, sólo Hipólito y Orígenes han comentado de seguido el Gén. Hay indicios serios a favor de la influencia ejercida por la obra de Orígenes. El uso que éste hace de Filón responde a lo advertido en algunos comentarios ambrosianos: inorgánico, heteróclito y judicioso. nuestro autor destaca que la influencia de Orígenes en la obra exegética de Ambrosio es aún superior a la de Filón. Concluye que Ambrosio ha conocido de Filón y en griego, *Sacrif.* y *Quaest.* I a III, utilizando el primero en *Cain* y los segundos en *Noe* y *Abrah.* II. El uso continuo de estas dos obras permite considerar a Ambrosio como uno de los testigos autorizados de la tradición manuscrita de Filón. Se sitúa en el interior de la historia textual filoniana en una etapa anterior a la fundación de la biblioteca origeniana de Cesarea: la circulación occidental de la obra de Filón. Las vinculaciones literarias con éste fuera de esos tres comentarios, que no responden a las leyes y principios adquiridos de la exégesis de Ambrosio y de su método, se explican mejor por una fuente intermedia, que, por eliminación e indicios manifiestos, resultan ser los grandes comentarios y sobre todos las homilías místicas sobre el Gén. de Orígenes.

En apéndice el autor propone una nueva clasificación de las obras de Filón, basándose en la extraña correspondencia entre los diferentes escritos exegéticos de Orígenes y de Filón. Piensa que el «Comentario Alegórico» de Filón no llegaba más allá de Gén. 4 (donde también se paraba el *Com. Gen.* de Orígenes. A partir de *Gig.* y *Det.* (Gén 6) se entra en una categoría nueva de tratados, que pertenecían al género homilético. Bajo la influencia de esta serie de pequeños tratados, es muy verosímil que en un período antiguo el «Comentario Alegórico», demasiado voluminoso, haya sido dividido en seis secciones, cada una con su título (*Opif., Leg., Cher., Sacrif., Deter., Poster.*), como lo conocemos actualmente.

La tesis de Lucchesi parece basada en observaciones pertinentes; aunque puede discutirse si fundamenta de modo suficiente su teoría de las fuentes intermedias. Savon, cuya obra reseñamos a continuación, le reprocha (Notas, pp. 11-14, n. 44) el creer con Schenkl que Ambrosio seguía sus

Universidad Pontificia de Salamanca

fuentes servilmente. En todo caso queda por discutir otra posibilidad: Ambrosio, que en un primer tiempo seguía sistemáticamente la obra de Filón, llega a independizarse más de ella al estar más familiarizado; entonces la maneja de un modo más fragmentario y heteróclito, a la par que se han incrementado sus aportaciones específicamente cristianas. Sin embargo la tesis de Lucchesi podría quedar confirmada por estudios más detallados sobre la influencia de Filón en Orígenes: si se comprueba la influencia directa del cristiano alejandrino en los comentarios ambrosianos que muestran el segundo modo de utilización de la obra filoniana.

R. Trevijano

H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Tome I: Texte, Tome II: Notes (Paris: Études Augustiniennes 1977) 392 pp. + 221 pp.

El autor recuerda que, desde hace dos siglos y todavía hace treinta años, se veía en Ambrosio un gran hombre de acción, pero un escritor prolijo y aburrido y un pensador mediocre. El testimonio de Agustín sobre la exégesis ambrosiana contrasta con este juicio de la mayoría de los modernos. Habría que sorprender a Ambrosio trabajando para resolver el dilema. Esto es posible porque Filón es uno de los autores a los que Ambrosio más debe. El presente estudio, fundado en su mayor parte sobre los empréstitos de Filón ya señalados, trata de interpretarlos. Tiene por objeto lo que hace la diferencia entre el original filoniano y la adaptación ambrosiana. Ambrosio corrige y rectifica a veces muy profundamente los enunciados que a primera vista parecía limitarse a traducir. Hay textos de Ambrosio en que los empréstitos de Filón son meramente ocasionales. Otros en que el texto de apoyo es filoniano, pero la imitación es relativamente poco extensa. Un tercer grupo, los «tratados filonianos», cinco opúsculos en que Filón provee el entramado.

La mención expresa de Filón en el *De Paradiso*, que pertenece a los primeros años de episcopado, podría traslucir un encuentro reciente. Ambrosio introduce el alegorismo filoniano para descartar lo que en el texto bíblico podría parecer escandaloso. La utilización de fuentes sin reelaborar explicaría la importancia que Ambrosio acuerda a un adversario que debería de estar ya muy pasado de moda, el marcionita Apeles. Harnack opina que Ambrosio sigue aquí a Hipólito o más bien a Orígenes. Lucchesi se decide por este último. Savon, que recuerda la hipótesis de Harnack y ha conocido sólo a última hora la obra de Lucchesi, no se detiene apenas en ponderar el alcance de la posibilidad de que Ambrosio esté aquí siguiendo de lleno a Orígenes, y de que la influencia filoniana le llegue en buena parte a través de aquél. En todo caso todo el largo capítulo sobre las objecciones de Apeles hace el efecto de una disgresión respecto al tema filoniano. Savon nota al final que la alegoría filoniana interviene en el momento en que la argumentación fundada sobre el sentido literal llega a los límites de su eficacia. Podría tratarse más bien de la alegoría origeniana. Nuestro autor reconoce que cuando Ambrosio comienza a utilizar a Filón, dispone ya de una respecia de rejilla a través de la cual descifra la obra del judío alejandrino: la clave es precisamente la oposición entre «spiritalia» y «moralia». El sentido espiritual es aquel al que nos ha dado acceso Cristo. La enseñanza moral por otra parte debe de ser a menudo entresacada por la técnica de la alegoría, pero no es raro que coincida

Universidad Pontificia de Salamanca

con la letra. Savon estima fallido el intento de De Lubac de ligar los esquemas ambrosiano a una u otra de las clasificaciones del sentido de la Escritura que propone reconocer en Orígenes. Ambrosio da un contenido enteramente nuevo a la distribución tradicional de la triple sabiduría: natural, moral, racional. Cuando habla de «naturalia», «moralia» y «mystica» piensa en una distinción de dominios y no en una jerarquía de «sentidos». La secuencia más familiar a Ambrosio parece ser: moral, física, doctrina racional o mística; pero ofrece muchas variaciones e inversiones de orden. Filón, y tras él los exegetas cristianos, retienen del esquema una «física», que es de hecho una teología a la que se añade una doctrina de la creación, y una ética omnipresente.

Tras la primera parte (p. 23-81) centrada, como hemos visto con abundante disgresión, sobre el encuentro de Ambrosio con Filón, la segunda (p. 85-195) presenta a aquel como censor del alejandrino, mediante supresiones puras y simples y reprobaciones motivadas. Contra Schenkl (y la crítica vale para Lucchesi) sostiene que la imitación lejos de ser servil se caracteriza por una crítica vigilante. Las modificaciones, con las reservas y las críticas que implican, miran a través de Filón a tres «sectas»: los filósofos, los judíos y los arrianos. La simpatía abierta de Filón para con las especulaciones helénicas no se reencuentra en Ambrosio, que denuncia a los filósofos por su fatalismo o recoge el tema de las contradicciones de las opiniones filosóficas. Filón le permite polemizar por persona interpuesta con la comunidad judía de Milán. Los restos del alegorismo moral quedan enteramente subordinados a la tipología cristiana. La preocupación antiarriana del obispo de Milán es siempre afirmar, implícitamente contra Filón, la igualdad rigurosa de Dios y del Verbo. La doctrina de las potencias, a la que Filón daba tanta importancia, no existe ya en la adaptación de Ambrosio más que en el estado de supervivencias verbales. Entra también en juego la crítica a la religión cósmica. El platonismo orientado por las preocupaciones morales y religiosas de pitagoreismo es el que caracteriza una parte importante de la obra filoniana, aquella en que se reencuentra la idea de la armonía cósmica o del parentesco entre el cielo, parte superior del universo, y la razón, parte superior del hombre. Ambrosio, con mucha consecuencia y tenacidad, expresa en cambio su aversión por las especulaciones cosmológicas. El conjunto de sus correcciones tiene en mira una «religión cósmica» cuyo principio esencial es el parentesco entre el alma humana y los astros, formados del mismo elemento: esa quinta substancia, simple e indestructible, que les da tener en sí mismos el principio de su perennidad. Lo que recusa Ambrosio es ante todo la idea de que cualquier creatura pueda encontrar en sí misma la causa de su consistencia y de su duración.

La tercera parte (p. 202-325) analiza cómo Ambrosio cristianiza a Filón, a propósito de temas como el del «transitus» y sus variaciones o la condición del pasar más allá. Lo que tienen en común las dos interpretaciones de Filón y de Ambrosio sobre los cuatro ríos del paraíso es esencialmente la equivalencia simbólica con las cuatro virtudes principales. También las técnicas alegóricas son comunes. Pero, mediante la introducción del Sal 35, 30 y Jn 7, 38, toda la alegoría filoniana del jardín de Edén se encuentra trastocada, permitiendo a Ambrosio mostrar la identidad de la fuente-río y del Verbo. Trata luego de ligar los análisis morales, heredados del Liceo y del Pórtico, a los temas cristológicos y trinitarios nutridos de meditación joánica. Donde Filón evoca la virtud genérica y la ley universal, Ambrosio

Universidad Pontificia de Salamanca

introduce a Cristo. En el debate entre la voluptuosidad y la virtud, casi cada término de Filón es susceptible de hacer resonar en Ambrosio todo un sistema de versículos de la Escritura. El cazador que tiende redes y lazos no es ya la voluptuosidad sino el diablo. Entre la pasión, el pecado y el diablo. Ambrosio introduce el mismo vínculo estrecho que veían Orígenes o los padres de Scetis. En cambio la doctrina de Filón no dejaba apenas puesto a una demonología. El dualismo filoniano se queda al nivel de la abstracción sicológica y moral. Desgajados de encuadres, transiciones y glosas, los cuatro desarrollos principales de la «retractatio» ambrosiana (el joven tentado, el banquete de voluptuosidad, Cristo tentado, el banquete de la Iglesia) forman un conjunto solidamente organizado, mediante un juego sutil de correspondencias y antítesis. Ambrosio añade a la interpretación de Filón, enteramente sicológica y moral, un segundo nivel exegético que pone en juego el misterio de Cristo. Se pasa así de Filón al N.T., de la alegoría moral al realismo sacramental.

La cuarta parte (p. 329-376) comenta, a propósito del «De fuga saeculi», la asimilación de temas filonianos. Comparado con el «De fuga et inventione» el tratado ambrosiano, consagrado a un tema espiritual muy general, aparece como más original, más libre respecto a su modelo; ya que no está ligado por una secuencia bíblica. Hay dos bloques filonianos y una imitación mucho más difusa y ocasional. Ambrosio recubre el sustrato filoniano con fórmulas evangélicas. La salvación que procura el Logos no se realiza ya sobre el plano cósmico, sino en la perspectiva de la Encarnación y del sacrificio redentor. Dobla los enunciados filonianos o platonizantes mediante textos del N.T. Ambrosio ha encontrado en el tratado del alejandrino el medio de sacar a luz una concepción propiamente cristiana de la «fuga saeculi». En la conclusión (p. 377-85) Savon nota que si el alejandrino concuerda facilmente con los grandes temas de una filosofía ecléctica, el cristianismo de Ambrosio es muy diferente. Este ha completado y enriquecido el sistema alegórico de Filón centrándolo en torno a la persona y misterio de Jesús.

Se trata de una obra elaborada con la amplitud, precisión y riqueza de análisis a que nos tiene acostumbrados la colección «Études Augustiniennes». Sin embargo sus perspectivas básicas deberían confrontarse con las indicadas por la obra de Lucchesi sobre la parte que hay que atribuir a Orígenes en la «retractatio ambrosiana». Dadas las pérdidas de textos origenianos, estudiar esto parece a primera vista más difícil que el planteamiento de las relaciones entre Ambrosio y Filón; pero pensamos que la solución satisfactoria del segundo problema depende de la aclaración del primero.

R. Trevijano

Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church. In the Age of Jerome and Cassian*, Oxford Historical Monographs (Oxford: Oxford University Press 1978) 277 pp.

Pasando desde el desierto a Hilario y Jerónimo, de Jerónimo a Sulpicio y de éste a Casiano, el autor habla de carreras episcopales, ascetismo, vida monástica, literatura ascética y, en particular, del triunfo del movimiento cenobítico y su efecto creciente dentro de la Iglesia, inclusive en el episcopado. Trata del desarrollo entre los ascetas de un cierto concepto de autoridad espiritual y de la atracción que ejerció sobre una audiencia más

Universidad Pontificia de Salamanca

amplia. Ve una conexión real entre autoridad ascética en el desierto y autoridad episcopal en Galia.

Enfoca primero el desierto. Las características principales y (a los ojos de algunos) los peligros de la vida ascética residían en una obediencia basada en fe y una influencia apoyada sobre reputación. Fue dentro de las comunidades del desierto donde se probaron y expresaron primero las plenas implicaciones de la autoridad espiritual. Tras ponderar el distinto valor de la profusión de fuentes primarias (Apophthegmata, Vida de Antonio, Regla de Pacomio, Historia Lausíaca, etc.), destaca que, aunque había variedad en el ascetismo egipcio, había una actitud común para con la autoridad espiritual. La determinación de los padres de mantenerse en contacto con el pasado (Biblia y primitiva Iglesia) nos lleva a otra base de la confianza que inspiraban, su propia experiencia. La pureza de corazón capacita al asceta para hablar con autoridad, para adquirir la percepción espiritual. La presunta inspiración por Dios era la base esencial de confianza en la enseñanza de los padres. Todas estas cualidades de liderazgo —tradición, experiencia, penetración e inspiración— fueron rapidamente adaptadas a la vida cenobítica. La creencia en visiones o en inspiración pudo crear o mantener entre esos hombres un creciente sentimiento de dependencia social y responsabilidad corporativa; y las instituciones cenobíticas resultantes pudieron absorber y adaptar la sabiduría y penetración carismática de maestros más solitarios. Hay señales de que el carisma de la palabra fue declinando y de que el ejemplo de los mayores adquirió creciente importancia en estadios posteriores del movimiento ascético. Este subrayado del ejemplo, creciente estabilidad, aislamiento interior del cenobita, tuvieron influencia en la interpretación y ejercicio de la autoridad ascética. Los grupos de maestro y discípulos adquirieron un encuadre más rígido, en que cada individuo tenía su puesto. En esta atmósfera de formalismo, la autoridad llegó a ser más institucional. Había un vínculo entre obediencia y admiración confiada. Humildad y amor continuaron por mucho tiempo en lugar de reglas, pero un ascetismo más estable en una instalación relativamente numerosa reclamaba mayor autocontrol y sumisión a otros. El poder de los hombres santos de trasformar a sus más próximos asociados tomó en parte la forma de un deseo de convertir hombres y participar en el ministerio sacerdotal de la Iglesia. Pronto surgió controversia respecto a la estrecha asociación de los ascetas con las ambiciones pastorales de la Iglesia como un todo. El compromiso con los asuntos de la Iglesia fue alentado precisamente por los mismos factores que facilitaron el crecimiento del movimiento cenobítico. A la larga, funciones reservadas tradicionalmente para los líderes espirituales, dotados de poder carismático, fueron asumidas gradualmente por hombres cuya cualificación era casi enteramente clarical.

Al tanto de los desarrollos ascéticos en oriente, los cristianos occidentales del siglo IV desarrollaron un estilo particular de entusiasmo religioso y una mayor disponibilidad a vincular una vida de dedicación más o menos monástica a las necesidades y preocupaciones de la Iglesia como un todo. Los monjes de oriente habían rechazado el mundo y fueron reabsorbidos sólo gradualmente. Muchos de los occidentales por su parte abrazaron el ascetismo a mitad de carrera. El ascetismo occidental estaba más vinculado con los asuntos públicos. La iglesia occidental del s. IV estaba afectada por controversias públicas, liderazgos enérgicos y nuevo fervor ascético, que buscó o creó textos con que alimentar su curiosidad y devoción.

Universidad Pontificia de Salamanca

Sulpicio y Casiano cosecharán los frutos, pero el período intermedio está dominado por Jerónimo. Este intentó abandonar país, amigos y aún la cultura, pero se encontró cargado con la memoria y hábitos de una juventud educada y una mente vívida y se vió arrastrado, como sus amigos, dentro de los asuntos públicos de la Iglesia. Belén iba a ser un compromiso desilusionante entre la dedicación real y completa de Chalcis y las doradas oportunidades perdidas de la casa papal. Jerónimo llegó a considerar que el mayor número posible de clérigos deben ser vírgenes consagrados. En esta alianza de las dos disciplinas ve una mejora del nivel de la Iglesia más que una claudicación de los ascetas. Pero es como hagiógrafo como Jerónimo representa una tradición que pasa de Atanasio a Sulpicio. Este quiso dar a conocer por medio de un texto un cierto ideal de virtud y poder. Desde el comienzo de su carrera eclesiástica Martín ha mostrado (según Sulpicio) su habilidad para combinar la vida ascética y la pastoral. Una de las claves más importantes de la personalidad de Martín queda en la autoridad espiritual que sentía poseer, que era la misma en sus actividades pastoral y ascética. En la vida de Martín hay un movimiento interior representado por la formación e instrucción de un grupo íntimo de seguidores y discípulos. El movimiento hacia afuera complementario queda representado por una conciencia del santo de que un público más vasto tenía necesidad de sus dones. El énfasis mayor queda sobre el éxito pastoral de Martín; y así el poder ascético es trasferido al contexto del episcopado.

Hilario y Martín habían animado un movimiento monástico organizado en ciertas partes de Galia. Sulpicio intentó dar a conocer sus logros e inspirar con ideales monásticos la vida pastoral de la Iglesia. Quedaba para Casiano dar una guía más detallada para la conducta diaria del ascetismo y asegurar la adhesión en Galia a los conceptos de autoridad que mantendrían un desarrollo ordenado dentro del monaquismo, dejando aún objetivo a los ascetas en la vida pastoral. Casiano no sólo abrazó la causa del movimiento cenobítico. Desarrolló una interpretación de la autoridad espiritual que respondía a las necesidades de una sociedad cenobítica. El énfasis en principios, en técnicas, muestran que la disciplina de la vida espiritual ha llegado a depender menos de la penetración y autoridad de santos y más de un sentido de tradición corporativa, costumbre y experiencia. Los valores ascéticos son analizados y recomendados por él de modo que deja muy clara su posible aplicación a un mundo más allá del monasterio, con necesidades y aspiraciones que difieren sólo en grado de las de los monjes.

Rousseau reconoce que quedan muchos temas abiertos bajo su visión de conjunto. Escribe con un estilo sobrio y ágil. Muestra un sólido conocimiento de las fuentes y de la literatura secundaria. Sin embargo su visión panorámica del tema enunciado en el título resulta demasiado intermitente. Da la impresión de que el tema delineado con brillantez al principio, el problema de la autoridad espiritual en el movimiento monástico y en la Iglesia en su conjunto, es como un río que desaparece entre arenas o piedras y vuelve a asomar, curso abajo, a intervales. Los desarrollos sobre Jerónimo, Sulpicio y Martín, y Casiano, parecen estudios monográficos independientes. Podría haber estudiado con la misma perspectiva a Agustín o Paulino. O bien integrarlos en una visión más rápida y completa. El mismo carácter diversificado y disperso muestran los cuatro breves apéndices que preceden la bibliografía y el índice.

R. Trevijano

Universidad Pontificia de Salamanca

C. Basevi, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento* (Pamplona, Edic. Univ. de Navarra 1977) 382 pp.

En cierto sentido este libro quiere salir en defensa de una censura que algunos críticos han lanzado a san Agustín como si su exégesis no fuera científica, porque carecía de una preparación histórica, filológica y crítica adecuada para una interpretación exacta y adecuada de la palabra de Dios. Con todo, en general todavía se sigue admitiendo el acierto y la agudeza del obispo de Hipona en sus comentarios a los salmos, a los evangelios, a algunas epístolas, al Pentateuco. Y es que, aunque no se puedan despreciar en modo alguno, para penetrar en el fondo y en corazón mismo de la palabra de Dios no basta la filología, ni la historia, ni la arqueología, ni la cronología, ni la geografía ni otras ciencias particulares. Al lado de esos instrumentos valiosos hace falta cierto sentido interior, cierta agudeza espiritual, cierta sensibilidad y como simpatía entre el autor sagrado y el comentarista humano.

El libro lleva por subtítulo: «Criterios exegéticos propuestos por san Agustín en el *De doctrina christiana*, en el *Contra Faustum* y en el *De consensu evangelistarum*». Tras una introducción en que expone los prolegómenos, la finalidad del trabajo y la evolución de la influencia agustiniana, Basevi expone la exégesis de san Agustín alrededor del 400, pp. 49-138. A continuación analiza los criterios exegéticos generales de san Agustín acerca de la sagrada escritura, pp. 141-228, para ocuparse, finalmente de los criterios seguidos por san Agustín en la interpretación del Nuevo Testamento, pp. 231-82. Basevi ha logrado resumir lo esencial de la exégesis agustiniana tal como se contiene en sus obras clásicas: *De doctrina christiana, De consensu evangelistarum* y en la polémica contra Fausto. Logra adentrarse en la historia de la exégesis agustiniana, siguiendo de cerca a Agustín en sus polémicas con los maniqueos, los paganos, sin descuidar el influjo neoplatónico, ni las exigencias pastorales de su cargo.

Cierra el libro una amplísima bibliografía, pp. 303-41, a la que siguen unos índices: de lugares de la sagrada Escritura, de autores citados y de las obras de san Agustín a que hace referencia. Se ve que se trata de una tesis doctoral. Creemos que la Bibliografía es excesiva, ya que no hacía falta acumular tantos autores, ni, dentro del tema expuesto, era preciso el juicio que, a veces, sigue a la ficha bibliográfica: véase Cayré, Alfaric, Brown —por cierto P. = *Peter*, no *padre* como cree Basevi— Boyer, Marrou, etc. No era preciso esa abundancia de detalles y además *non erat hic locus*. Pese a estos reparos también algunas erratas: Augustine = Augustin, p. 322, 1.6; rétherur = rhéteur, p. 322, 1.8; probleme = problème; Agustin = Augustin; San Agostino = Sant'Agostino; proteptique = protreptique; en la misma página 323 etc. creemos que el libro del Prof. Basevi ayuda a comprender mejor el papel de san Agustín en la historia de la exégesis bíblica.

José Oroz

Cl. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes* (Paris: Études Augustiniennes 1977) 475 pp.

Gregorio Magno atestigua el valor autónomo de una cultura cristiana, que es inseparable de la vida espiritual, de la experiencia cristiana, y que tiene su finalidad y su lógica propias. Ha abierto una nueva vía al pen-

Universidad Pontificia de Salamanca

samiento y a la cultura cristiana, la de un análisis teológico de la experiencia espiritual. Dagens sigue un método riguroso en su análisis de esta línea directriz del pensamiento de S. Gregorio. La constancia de un mismo término (p.e. *conversio*) o de una misma antítesis (*intus-foris*) le permite identificar unas como estructuras verbales, que son el reflejo de un «estructura» aplicada al análisis de la experiencia espiritual.

En la primera parte (p. 34-126) el autor plantea la finalidad de la cultura cristiana. Para comprender el pensamiento de Gregorio, hay que partir de esta doble perspectiva: toda forma de conocimiento tiene a Dios por término, pero hay una jerarquía de conocimientos. Lo que Gregorio condena en la *sapientia huius mundi* es su carácter superficial y como exterior. Lo que domina la *sapientia iustorum*, la *vera doctrina* es su interioridad, porque la ciencia espiritual no podrá ser enseñada sino desde dentro. La paradoja de la *sapiens stultitia* o de la *docta ignorantia* expresa el fondo de su pensamiento respecto a toda forma de conocimiento, al insistir sobre el primado absoluto de la sabiduría según Dios. Por la comprensión espiritual de la Escritura, el hombre no sólo pasa de las realidades visibles a las invisibles, sino que anticipa su vida de resucitado. Gregorio debe ser estudiado ante todo como un autor espiritual que busca unir la sabiduría a la vida, la teología a la práctica y que encuentra en la Biblia con que aclarar y guiar la experiencia de los cristianos. La manera original que tiene de dejar trasparentar su experiencia personal a través de sus escritos exegéticos, o de meditar sobre la experiencia cristiana en general, se asemeja a la vez a las «Confesiones», a los «Essais» de Montaigne y a las «Pensées» de Pascal. Ha exaltado la vida mixta, en que se unirían armoniosamente los goces místicos y las tareas apostólicas, pero no se ha beneficiado él mismo de esta armonía. Sea cual fuere su punto de partida, vuelve muy a menudo a lo que llama *conversatio hominum*, e. d. la existencia concreta de los hombres, su comportamiento, sobre el que medita para orientarlo hacia Dios. Para analizar y guiar correctamente la experiencia cristiana recomienda sin cesar la *discretio*, que designa el sentido de la medida, la prudencia, el equilibrio de juicio, que deben regular toda la conducta humana.

La segunda parte (p. 133-428) examina las estructuras de la experiencia cristiana. Las nociones de interioridad y de exterioridad y las parejas de términos antitéticos (*intus-foris, interius-exterius*), que sirven para expresarlas, aparecen muy a menudo cuando Gregorio trata de la vida contemplativa y de la vida activa. Su espiritualidad es la de un monje que coloca por encima de todo la búsqueda de Dios, con la soledad y el silencio que exige: la noción de exterioridad se aplica pues por él a los cargos y a las actividades pastorales, que turban inevitablemente esta soledad y este silencio y que en consecuencia comprometen la búsqueda de Dios. Su pensamiento sobre estos problemas es complejo, pues si su ideal propio es la sola contemplación, su ideal absoluto es la unión de la acción y de la contemplación. Tanto que ha elaborado a lo largo de los años una doctrina de la vida mixta, que es propiamente la vida pastoral. Corresponde a los pastores al reconducir a la vida interior a las almas demasiado inclinadas hacia lo exterior y, a la inversa, incitar a la caridad a las que tenderían a replegarse egoísticamente sobre sí mismas. Haciéndose hombre, Cristo desciende, por decirlo así, en el universo de la exterioridad, para permitir a los hombres reencontrar el camino de la interioridad. Si el autor de las *Moralia* está preocupado de moral práctica, de recordar a los que lo olvi-

Universidad Pontificia de Salamanca

dan las virtudes de la contemplación o la necesidad de volver a sí mismo, es porque está convencido de que el objeto principal del conocimiento humano queda constituido por un conjunto de realidades interiores, e. d. invisibles. Gregorio se muestra discípulo de Agustín cuando identifica la etapa principal de la ascensión mística con el movimiento por el que el alma, que se ha apartado de lo sensible, entra de nuevo en sí misma para conocerse. Trata de mostrar a todos los fieles que les es posible llegar a Dios por un itinerario que va precisamente de lo visible a lo invisible, de lo exterior a lo interior. Los santos constituyen realidades visibles, a través de las cuales el espíritu puede entrever al Dios invisible. Pasar de un sentido exterior a otro interior constituye también un principio de exégesis. La búsqueda de la interioridad supone una conversión permanente. En la ascensión hacia Dios, que es idéntica al encaminamiento hacia la santidad, la purificación moral y la experiencia contemplativa son dos etapas distintas, pero no separables. Por ello la conversión constituye una estructura fundamental de la experiencia cristiana. La graduación de la vida del alma en marcha hacia la perfección es un tema tradicional desde Ireneo. La literatura monástica se ha complacido en detallar cada una de las tres fases y, como de costumbre, Gregorio hace aquí un papel de vulgarizador. Aborda como director de almas, sicólogo o moralista, las cuestiones que Agustín había tratado como filósofo y teólogo. La doctrina gregoriana de la conversión, y los relatos que la ilustran, deben ser puestas en relación con la experiencia personal de Gregorio. Es el mismo hombre el que medita sobre el misterio de la conversión y quien emprende el organizarla a escala de pueblos. Una expresión de la que parece ser el creador y se encuentra constantemente en sus escritos es la de *ordo praedicatorum* o de *ordo doctorum*. La expansión del cristianismo en el mundo coincide con el progreso de la predicación y Gregorio llega hasta a evocar una especie de liturgia celeste, que celebra este misterio de la fe, trasmitida por la palabra de los apóstoles, después de los pastores, hasta el fin de los tiempos. El ministerio de la conversión es un imperativo categórico para toda la Iglesia y en consecuencia para los religiosos tanto como para el clero secular. El tiempo de la Iglesia es el tiempo de la conversión, porque es también el tiempo de la predicación y porque esta prepara a los hombres al retorno de Cristo. La perspectiva escatológica no está nunca ausente del pensamiento de Gregorio: el fin de los tiempos es como el horizonte sobre el que se despliega tanto la vida interior de los cristianos como la actividad misionera de la Iglesia. Está intimamente persuadido de que su época representa el último período de la historia de salvación. No deja de hacer la vinculación entre las perspectivas escatológicas, tales como proceden de la Biblia, y los acontecimientos de su tiempo. Obsesionado por la acumulación de desastres, que golpeaban sin cesar al mundo bajo sus ojos, ha pensado que el retorno próximo de Cristo era la única salida de la historia. Tal es la paradoja que se encuentra en el corazón de la escatología de Gregorio: creía el mundo llegado a su término y ha contribuido, por esta creencia misma, al nacimiento de un mundo nuevo, el del Occidente medieval. La actitud de desasimiento, que puede llegar a la huida del mundo, tiene por motivo esencial el deseo de Dios, la obediencia a los mandamientos de Cristo: es la práctica de la *vita evangélica*, puesta al alcance de todos los fieles, profundamente interiorizada, hecha accesible a cada uno en función de sus condiciones de existencia y del grado de su generosidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

La conclusión (p. 431-41) enfoca a Gregorio en su tiempo y más allá de su tiempo. El lenguaje gregoriano de la experiencia espiritual, aún condicionado por la historia de una personalidad y de una época, coincide en amplia medida con el lenguaje permanente de la fe cristiana, que lleva consigo una norma escriturística, una dimensión de compromiso y una referencia escatológica. Gregorio se ha desatado de la cultura antigua, anuncia una cultura cristiana de inspiración agustiniana, que tiene su raigambre en la espiritualidad monástica. Cultura que se prestaba a llegar a ser una cultura popular. Durante todo el alto medievo, Gregorio se ha impuesto como el principal maestro de pensamiento en Occidente, en materia de exégesis y sobre todo de moral.

Nuestro resumen no puede hacer justicia a la variedad y penetración de los análisis y a la enjundia de esta obra; voluminosa, pero que se lee con gusto. Dagens bucea de lleno en la estructura interna del pensamiento espiritual de Gregorio, tocando una complejidad de aspectos que a veces hemos tenido que pasar por alto. Es lógico que esté entusiasmado con su autor y a veces se le escape un tono ligeramente apologético. No vamos a reprocharle que no se detenga a contrastar la escala de valores cristianos de Gregorio con su condicionamiento personal o temporal (tema que esboza en ocasiones) o a confrontarlos con los que parecen primar hoy día. Esto último equivaldría a quebrar la dinámica de su estudio para incurrir fácilmente en anacronismos tópicos. El volumen concluye con valiosos índices: gregoriano (p. 447-54), bíblico (p. 455-56), de autores antiguos (p. 457-60), analítico (p. 461-63) y bibliográfico (p. 464-70).

R. Trevijano

3) HISTORIA ECLESIASTICA

Varios, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, 6: Siglos I-XVI Instituto de Historia de la Teología Española, (Salamanca: Universidad Pontificia 1977) 533 pp.

Se abre el vol. 6 con un trabajo de Derek V. Lomax, titulado *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media* (pp. 9-109).

Después de una introducción general sobre las Ordenes Militares, estudia las de San Juan, Santa María de los Teutones, Santiago, Calatrava, Montesa, Avis, Cristo y otras Ordenes Hispánicas. Trata de los archivos, en los que ha encontrado datos para la Historia de citadas Ordenes, da relación de Fuentes impresas, Historia de cada Orden, su Regla etc. El Apéndice I tiene gran importancia, pues en él se detallan las 918 notas, diseminadas por el texto, en las que se especifican los autores y fuentes empleadas por el autor. Es un excelente instrumento de trabajo para el estudio de las Ordenes Militares españolas.

Andrés Melquiades, *Humanismo Español y ciencias eclesiásticas* (pp. 11-142).

Divide su trabajo en 3 partes: 1ª Encuadramiento del tema, en el que explica el valor de la palabra «humanismo». En la 2ª trata del Humanismo renacentista español y teología, con varias subdivisiones: temática teológica en los poetas, la mitología en los teólogos, poetas y pedagogos, poesía humanística latina etc. En la 3ª se ocupa del Humanismo y otras ciencias

Universidad Pontificia de Salamanca