

## RECENSIONES

### 1) PATROLOGIA

S. Folgado Flórez, *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas* (Real Monasterio de El Escorial: Biblioteca «La Ciudad de Dios», 1979) XI-141 pp

Este libro reúne estudios publicados en CD 191 (1978) 3-38; 217-46; 365-91.

Su autor destaca que la soteriología constituye el elemento primario para acercarnos al pensamiento de Hermas. Orienta pues su estudio desde la soteriología expresada en términos de vivencia. Entiende que la eclesiología de Hermas tiene en este sentido valor comprobatorio. El Pastor marca un hito destacado en la evolución doctrinal de la eclesiología, pues acentúa el misterio y la funcionalidad salvífica de la Iglesia. Por ello estos estudios pretenden profundizar las líneas en torno a las cuales Hermas configura su concepción eclesiológica. En primer lugar *el sentido eclesial de la penitencia*. La «metánoia» se realiza efectivamente dentro de la Iglesia y a instancias de la Iglesia. Por lo que atañe al perdón de los pecados, la obra no pretende determinar la competencia más o menos institucionalizada de la Iglesia. El hombre que se arrepiente, Dios que perdona y la Iglesia, que sirve de contexto activo y como garantía de perdón, están en la base de la teoría penitencial de Hermas. Luego presenta lo que llama teoría teórico-descriptiva sobre la Iglesia. Comparando los distintos momentos redaccionales, el de las Visiones y el de las Parábolas, advierte el paso de una concepción de carácter espiritual y escatológico a una perspectiva histórica, en el ámbito de la temporalidad de la «Ecclesia permixta» necesitada de mejoramiento y de reforma. La Iglesia preexistente de las primeras visiones adquiere así contornos temporalistas, conjugando misteriosamente el modo terreno de ser la «societas sanctorum» con el celeste y metatemporal de la misma. Por un lado subraya la dimensión espiritualizante de la «societas sanctorum», la Iglesia ideal de las visiones, y por otro traduce a teología el contorno de historia y de progreso, temporal, de la «Ecclesia permixta» de las parábolas. Sólo a la luz de la escatología es posible valorar el justo alcance eclesiológico que ocultan las afirmaciones y referencias de contorno apocalíptico. La Iglesia una, torre de signo perfectivo, que se construye, y escatológica, es la casa y el reino de Dios, condición salvífica ineludible. En tercer lugar trata de *la Iglesia anterior a los siglos*. La anciana de las primeras visiones y la torre mística en construcción son figuraciones reversibles de la misma realidad terrena, sometida a la dialéctica sobrenatural de reforma y rejuvenecimiento. Los motivos ambientales de la especulación de Hermas y de la «II Clementis» sobre la Iglesia anterior a los siglos remiten a la apocalíptica judeocristiana de entonces. Este modo de concebir el misterio de la

Iglesia expresa de hecho, con un profundo sentido teológico, la trascendencia y primacía de la Iglesia. La idea de preexistencia tipo Hermas es de inspiración bíblica y remite a tradiciones anteriores: Israel creado por Dios y origen precreacional de la Sabiduría. Para la salvación urge la pertenencia a la Iglesia ideal, punto valorativo hacia donde converge la práctica virtuosa de la vida. Lo que aparece de inmediato es el aspecto normativo de una doctrina que especula con la metahistoria de los principios teológicos, a fin de autorizar unas conclusiones que sean medida existencializada, real, del cristiano. Llegar a la salvación significa reproducir en sí mismo la realidad típica preexistente, binomio Cristo-Iglesia que se encarna. Por último, sobre *el binomio Cristo-Iglesia, principio único de salvación*. La «metánoia» adquiere sentido evangélico a la luz de una teología bautismal y de la conversión en la Iglesia. Lo que implica una teoría de la mediación de Cristo, el Hijo de Dios, a través de la Iglesia y dentro de la Iglesia. Cristo, objeto del kerygma y virtud vivificadora; y la Iglesia, necesidad y urgencia de conversión y permanencia en el compromiso. En la parábola IX desaparece del todo la primacía creacional de la Iglesia a favor de la personalidad del Hijo de Dios, dotado de atributos propios e intransferibles. Con ello la eclesiología del Pastor gana en intensidad y adquiere concreción al amparo de la cristología. Cristo es principio y fundamento de la Iglesia, porque siendo Hijo de Dios, origina y ejemplariza a la Iglesia. El Hijo de Dios presente en su Iglesia, con presencia fundamental y activa, explica en todas sus dimensiones la dinámica constructiva de la Iglesia-torre como organismo vivo de la salvación.

El autor se esfuerza en conectar los conceptos y símbolos de Hermas con una mentalidad teológica moderna. Su tono es apologetico y su estilo más bien meditativo, con frecuente recurso a conceptos abstractos y una tendencia sintética. Quizás no acabe de satisfacer a los familiarizados, en la presentación de temas patrísticos, con un estilo sobrio descriptivo, en un contexto de análisis crítico de los textos y sus trasfondos.

Ramón Trevijano

O. Guéraud - P. Nautin, *Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Tura, Christianisme Antique 2* (Paris, Beauchesne, 1979) 272 pp.

O. Guéraud cuenta el descubrimiento de Tura y las peripecias de la recuperación de los papiros. En el verano de 1941 los británicos instalaron en Egipto depósitos de municiones en galerías de las canteras faraónicas de Tura, a una decena de kilómetros del Cairo. Al realizar las tareas de limpieza previas, un grupo de obreros se encontró con un gran lote de papiros. La policía sólo se hizo cargo de ello cuando la mayor parte había sido ya dispersada. Gracias a la intervención del rey Faruk y otros intermediarios menos llamativos, el Servicio de Antigüedades del Estado fue doblando su parte inicial en el descubrimiento. Un buen número de papiros ha quedado deteriorado por las manipulaciones de los traficantes. Otros están dañados por los insectos o el peso de la roca desmenuzada que los cubría. El que los manuscritos se encuentren des encuadrados indica que no se trata de una biblioteca cristiana escondida bajo un sultán hostil, sino, al tratarse de textos de Dídimo y Orígenes (condenados por el Concilio de Constantinopla del 553) de libros expurgados de una biblioteca monástica y abandonados en una gruta oscura como el fondo de un pozo.

Tras reseñar el estado de conservación del texto, P. Nautin prosigue con la descripción paleográfica. La escritura debe de ser del s. VII. El texto contiene numerosas correcciones. La mayoría son de un «diorthotos». El mismo que ha corregido (entre los otros documentos de Tura) el *Dialektos* de Orígenes y, por lo menos, el Comentario al Génesis de Didimo. Unas correcciones resultan adecuadas, sin que sea preciso suponer que el diorthotos sigue un modelo. Otras son inadecuadas y aún quedan faltas sin corregir. El descubrimiento de Tura ha permitido constatar que la obra de Orígenes *Sobre la Pascua* se encuentra citada por las cadenas exegéticas, por Procopio de Gaza y por Víctor de Capua; lo que ayuda considerablemente para corregir el papiro y colmar muchas lagunas. Las cadenas griegas sobre el Octateuco, que contienen extractos del *Peri Paskha*, se clasifican en dos grupos. Por un lado la cadena de Basilea (B) y por otro las cadenas que componen el «tipo III» en la nomenclatura de Karo-Lietzmann. B y tipo III nos han conservado en total cinco citas de nuestra obra, de las que cuatro les son comunes. El estado del texto en el tipo III se encuentra más evolucionado que en el de B. Procopio de Gaza compuso hacia 530 un comentario al Octateuco y Reyes, que nos ha llegado por dos manuscritos principales. Consiste en pasajes sacados de los Padres y vinculados entre sí con suturas redaccionales, sin indicar su proveniencia. Procopio comprime a veces el texto en el interior de los fragmentos o añade, raras veces, algunas anotaciones personales. Como esta parte del comentario de Procopio está aún inédita, Nautin da según los dos manuscritos (M. Munich; K. Athos) el texto de los doce pasajes tomados de Orígenes. La cadena latina de Juan Diácono, conservada en un manuscrito de París, cita varios pasajes de una obra en la que el obispo Víctor de Capua daba extractos de autores más antiguos. Entre estos hay un fragmento traducido del primer libro de Orígenes sobre la Pascua. Las cadenas, Procopio y Víctor ayudan así a reconstituir las líneas mutiladas del papiro y conocer el contenido de las partes que no han sido reencontradas. Nautin utiliza prudentemente estos testigos indirectos del texto. Cuando son sus únicos representantes los reproduce marginalmente respecto a las partes conservadas en el papiro.

Pasando a la historia del texto, pondera cómo Procopio había preparado primero una cadena amplísima, de la que su comentario no era sino un resumen. También las otras cadenas exegéticas griegas derivan de esa cadena: que reproducía el texto de manera muy fiel y era mucho más amplia. Hay pues dos condensados diferentes de la cadena de Procopio: por un lado el resumen en forma de comentario, hecho por él mismo, y por otro la cadena abreviada que está en el origen de las cadenas actuales. Entre la cadena de Procopio y las cadenas actuales ha debido de haber dos intermediarios. Remontándose a la época que ha precedido a Procopio, Nautin supone con fundamento que el papiro de Tura, la cadena de Procopio y Víctor de Capua tienen como antepasado común un manuscrito de la biblioteca de Cesarea, del s. IV, copia a su vez del arquetipo del s. III.

Tras esclarecer la historia del texto, entra en su contenido. El *Peri Paskha* de Orígenes había sido precedido por otras obras de autores cristianos sobre el mismo tema. La controversia cuartodecimana fue ocasión del primer tratado cristiano sobre la Pascua. El de Melitón de Sardes, que iba a provocar varias refutaciones de los defensores de su celebración en domingo y que nos ha llegado en una reelaboración posterior en forma de homilía. Melitón pretendía demostrar que la primera eucaristía había sido la primera pascua cristiana, el mismo día que la judía, y que el nombre mismo de Pascua (de

*paskhein* «sufrir») evocaba la pasión de Jesús. Refutando a Melitón, Apolinar de Hierápolis optaba por la cronología de Jn y hacia de la Pascua judía la figura de la inmolación de Cristo y no de la eucaristía. En la misma línea de Apolinar, en cuanto a la cronología, se situaba el tratado de Clemente Alejandrino, quien en cambio derivaba el término Pascua de «paso». Igualmente tenemos noticia del tratado de Hipólito, quien seguía a Apolinar y Clemente en la cronología joánica y a Melitón/Apolinar en la relación Pascua/Pasión. La elaboración del tratado de Hipólito en una homilía posterior nos permite percibir que se distribuía en dos partes, correspondientes a la Pascua y a la Pasión. La obra de Orígenes no es una homilía, sino un tratado, también en dos partes. Es posterior al libro X de su *Comentario de Juan* y anterior al *Comentario de Mateo*, por tanto entre 235 y 248, hacia 245. La difusión del tratado de Hipólito debió de ser lo que dió ocasión a Orígenes para explicar que Pascua significa «paso» y no «pasión»; y mostrar que la Pascua no es figura de la pasión de Cristo sino del mismo Cristo. También dividió su obra en dos libros. Primero comenta Ex 12, 1-11 para indicar su sentido espiritual, aplicándolo a Cristo y los cristianos. El segundo libro, que se propone dar el sentido espiritual de la Pascua, no hace sino repetir mucho de lo dicho en el primero. Orígenes ha omitido lo que Hipólito decía de la Pasión, pero ha conservado el final sobre el retorno de Cristo al cielo con las almas de los justos. Los que preconizaban la etimología Pascua/Pasión se quedaban en una concepción apologética de argumento profético. La concepción de Orígenes es más mística. Cuando un episodio del A.T. se refiere a Cristo no figura las circunstancias materiales de su vida corporal, sino su acción espiritual. Lo que en la ley de Pascua se dice del cordero comido al salir de Egipto va a ilustrar el papel de Cristo como alimento de las almas, para hacerlas «pasar» del mundo de las tinieblas, figurado por Egipto, a la Tierra santa, reino de Dios. Con esta perspectiva aborda Orígenes la exégesis de Ex 12. Insiste en que la Pascua no prefiguraba la Pasión. La muerte de Cristo no aprovecha a los hombres sino en la medida en que realizan la crucifixión en sí mismos por su desasimiento del mundo. En la segunda parte habla de que la Pascua judía figuraba la salvación obrada por Cristo y que consiste en llegar a ser en él hijos adoptivos de Dios.

El texto del papiro ha sido reconstituido básicamente por O. Guéraud. Queda presentado en páginas alternas con la traducción, de p. 154 a 253. Los pasajes tomados a las cadenas o de Procopio son reproducidos dejando un margen mayor, con la sigla que indica su proveniencia. A pie de página del texto va el aparato textual y la identificación de citas o alusiones. Al pie de la traducción va otro aparato de notas y paralelos. El volumen concluye con índices de Escritura y términos griegos. Es una obra con todo el mérito de una «editio princeps» de un tratado origeniano, realizada con pleno rigor científico. Muestra de un modo atractivo todo el recorrido que va desde el descubrimiento de una obra perdida en la antigüedad hasta su publicación científica con los análisis minuciosos y enriquecedores de su texto y trasfondo doctrinal.

Ramón Trevijano

P. J. Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Studies and Texts 45 (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979) XVIII-225 pp.

Tras pasar revista somera a los estudios recientes sobre la eclesiología de Basilio, nuestro autor (que prefiere hablar de «conciencia eclesial», por

ser menos sistemático) nota que hay acuerdo en constatar la importancia atribuida por Basilio al papel del Espíritu Santo en la edificación y crecimiento de la Iglesia. Pero señala que esos estudios no prestan suficiente atención al aspecto carismático de la eclesiología del gran Capadocio. Por ello trata de situar la conciencia eclesial de Basilio dentro de la totalidad de su vida como asceta y hombre de Iglesia. En los escritos del obispo de Cesarea cada comunidad local es la manifestación de una realidad universal. Experimentó primero a la Iglesia en el seno de su familia. Debíó percibir una continuidad entre el tipo de religión familiar practicado en su hogar y la religión de los ascetas que vivían en comunidades cerca de las iglesias urbanas. Descubrió pronto que la sociedad que reclamaba origen apostólico y mártires en sus filas se revelaba también como una comunidad de pecadores, cuyos miembros estorbaban su expansión más que contribuían a su crecimiento. Su pleno apoyo y ulterior elaboración del tipo comunal de ascetismo apuntaba a curar las heridas de la Iglesia, causadas por divisiones internas. En los párrafos iniciales de su primera apología contra Eunomio aparece su conciencia de una Iglesia fundada sobre la «simplicidad» del testimonio evangélico y las tradiciones apostólicas. Así como del puesto central de la persona de Cristo en la economía de salvación. El deseo de fortalecer la organización interna, el carácter distintivo y la autosuficiencia de la Iglesia como una sociedad de por sí marca las actividades de Basilio entre 365 y 378. Ya desde 362 Basilio se había hecho un abogado del tipo eclesial de ascetismo, pues la reforma del paganismo por Juliano planteaba un reto amenazador para la Iglesia. Si esta tenía que sobrevivir, necesitaba una clase diferente de estructura; y arreglos que hiciesen su bienestar menos dependiente del Estado. En su intención original, el ascetismo debía desarrollarse no en las franjas de las iglesias locales, sino como una secuela del bautismo. La perfección cristiana no puede ser individual, sino que debe de florecer en una vida de comunión con Dios y con los prójimos. Sus *Asceticón* ofrecen una comprensión de la Iglesia como una comunidad de bautizados, que tratan de vivir la perfección no sólo en seclusión monástica sino en medio del mundo. Un apartamiento de la gente y retiro de la comunidad política son recomendados, como medida temporal, al comienzo de la conversión de uno a la «filosofía»: la vida conforme al Evangelio. Sin embargo no hay que retirarse de la compañía de los que tienen la misma mentalidad, de los que participan en criterios firmes sobre los mandamientos y el Evangelio. Aplica el término «fraternidad» tanto a la comunidad ascética como a la iglesia local. Sus cenobios estaban estructurados conforme al modelo de la primera comunidad de Jerusalén y debían servir a su vez de modelos para las iglesias locales contemporáneas. Veía en ambos casos unidades orgánicas, cuya vida y funcionamiento dependía directamente de la operación carismática del Espíritu Santo. Basilio coloca bajo la rúbrica de carismas todos los bienes naturales y servicios. Subraya el principio no igualitario y el carácter unitario de la acción del Espíritu. Unidad en la diversidad, y viceversa, porque el Espíritu Santo actúa como un todo en partes. El bautismo es el medio por el que cada miembro es introducido en la vida en el Espíritu Santo. El *logos* del amor no sólo debe vincular internamente las comunidades cristianas, sino impulsar a cada una a buscar trato y comunión con las otras. No era sólo la incertidumbre de la situación bajo un gobierno hostil lo que compelia a Basilio a buscar establecer y reforzar la fraternidad entre las comunidades cristianas, sino también el principio de que ningún cristiano o comunidad individual puede cuidar de sí ignorando el interés de los otros.

La analogía paulina de la Iglesia como un cuerpo carismático lleva a Basilio a mirar la comunidad eclesiástica como una estructura orgánica, jerárquica. Discierne en la constitución de la Iglesia, semejante a un cuerpo, la función de ojos y labios ejercida por el *proestós* eclesiástico. También llega al concepto de una comunidad eclesiástica estructurada jerárquicamente a partir de la noción estoica de *polis*: una Iglesia no sólo basada en reglas del evangelio y sobre la dispensación carismática, sino también sujeta a regulaciones humanas. El *proestós* puede significar o el obispo o un colegio de presbíteros actuando en su nombre o las cabezas de las comunidades monásticas. Es el centro de la comunión cristiana y eclesiástica mediante oraciones y la eucaristía, y también por cartas y visitas. Ha de discernir los acontecimientos, planificarlos y vigilar su desarrollo. Ha de confrontar a la comunidad con las enseñanzas sobre los mandamientos de Dios. La responsabilidad de defender y apoyar a la comunidad creyente aparece crecientemente concentrada en las manos de los líderes locales. Los escritos de Basilio son un testimonio de su contribución personal a la causa de la ortodoxia en un momento de tensión e inseguridad. Respecto a los «débiles en la fe» adoptó desde el comienzo una postura de buena voluntad y comprensión. Los herejes eran los que constituían el problema pastoral más serio para la Iglesia en el s. IV. El mismo Basilio, sospechado o acusado de herejía, apela a tres criterios de ortodoxia: las Escrituras inspiradas, el Concilio de Nicea y la «multitud de obispos a través del *oikoumene*» con los que estaba en comunión. Un cuarto criterio, y compendio de los otros tres, era el concepto de la Iglesia como la tradición viva. Hereje es el individuo cuya fe carece de uno de esos componentes. La mejor arma para combatir errores era poner el ejemplo de una vida verdaderamente cristiana. Esto valía primero para el líder de la palabra, pero también para la comunidad en su conjunto. En su actividad como líder es posible distinguir dos empresas principales: el restablecimiento de unidad, paz y orden en la iglesia de Cesarea y la iniciativa de restaurar unidad, paz y comunión entre las iglesias. La Iglesia no es sólo internamente variada y múltiple, según los diversos carismas y varios grados de participación en el conocimiento de Dios, sino que es también una comunidad multinacional, multicultural y ecuménica. Precisamente por haber constatado la brecha entre lo precario de la situación contemporánea y el espíritu original del cristianismo fue por lo que Basilio decidió llegar a ser asceta y reformador de la Iglesia.

Un primer apéndice ofrece una revisión provisional de la cronología de la vida y obras de Basilio (pp. 133-55). Otro contrasta los tipos de ascetismo pacomiano y eustaciano (pp. 156-60). Otros apéndices (pp. 161-73) ponderan el trasfondo de los ascetas basilianos, las condiciones para una proclamación exitosa y duradera, la predicación y el sistema epistolar. Concluye el libro con una bibliografía selecta (pp. 174-202) e índices: general, términos griegos, pasajes bíblicos y de obras de San Basilio (pp. 203-23).

Un lector puede sacar la impresión, tras los detenidos análisis de textos basilianos sobre su trasfondo temporal político-religioso, de que, a través de una cierta dispersión (como la plasmada llamativamente en los apéndices), se obtiene en efecto una visión de las actitudes y conciencia eclesial del gran obispo de Cesárea; pero ha quedado bastante difuminado lo destacado al comienzo: el fundamento pneumatológico y los aspectos carismáticos de su eclesiología.

Ramón Trevijano

L. F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa* (Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1978) 459 pp.

Este amplio volumen es una recopilación de estudios parciales, que se acercan desde diversas perspectivas a la cristología del Niseno. *Kénosis y exaltación de Cristo en la exégesis a Filipenses 2, 5-11* va siguiendo los versículos del texto, recogiendo sus referencias en la obra de San Gregorio. La mayor parte de las veces se trata del misterio de la encarnación; sólo algunas del modelo de humildad. La exaltación de Cristo, al igual que la kénosis, encuentra su núcleo esencial en la unión hipostática. La kénosis se destaca como el hecho de la encarnación, no como el haberse manifestado en apariencia de esclavo. En el hecho de que la divinidad se haya dignado asumir una naturaleza creada. Pero el Niseno toma también la kénosis en toda su realidad concreta. El misterio que supone la unión de naturalezas entraña también el misterio de la muerte del Señor. Ahora bien, si la unión con la forma de siervo es kénosis vista desde la divinidad, es al mismo tiempo exaltación si se mira desde la humanidad. *La persona y la obra de Cristo en la «Oratio Catechetica Magna»*. La exposición del Niceno en esta obra es lineal y las razones aducidas son las que estima más importantes. Ha puesto de relieve que el Señor es Logos y vida por propia naturaleza, que se ha hecho verdaderamente hombre y que se ha convertido en salvación nuestra. Dios en efecto tiene un Logos subsistente con los mismos atributos que el Padre y esto en razón de la simplicidad de la naturaleza divina. Se trata de un solo Dios, una sola naturaleza que es tres hipóstasis. Si bien la unión hipostática no comporta cambio en la naturaleza divina, es la persona del Verbo la que responde de las acciones de la naturaleza humana. la sabiduría divina escoge el camino de la encarnación para, así como la muerte tiene su origen en el hombre, así también le llegue la vida por medio de un nuevo Adán. El Señor nos ha rescatado por medio de sus sufrimientos. La redención, en la que se incluye la liberación del demonio, debe entenderse antes que nada como destrucción del pecado, como aniquilamiento de la desobediencia. El tema de los derechos del demonio no pasa de ser un tema secundario en la comprensión nisena de la redención. La teoría del pago de sus derechos al diablo había sido recogida por Ireneo, Orígenes y Basilio. El Nacianceno había reaccionado contra ella. Esa teoría encuentra en el Niseno su formulación más extensa y, quizás por eso mismo, muestra sus puntos más vulnerables. *Adán y Cristo*. Nuestro autor se detiene en la exégesis del Niseno a Rom 5, 12.19, los capítulos 6 y 8 de la «Oratio Catechetica Magna» y las relaciones entre muerte y pecado original. La doctrina sobre el pecado original se encuentra claramente esbozada. La universalidad causal de la desobediencia de Adán es mirada desde la universalidad del influjo redentor de la muerte de Cristo. Esta causa la liberación del hombre, porque, al morir, Cristo triunfa de la muerte resucitando. *El concepto de salvación*. El Niseno entiende la salvación traída por Cristo al género humano como liberación del pecado y en consecuencia de la corrupción y de la muerte. La salvación corresponde a Dios, que es quien puede rehacer al hombre nuevo. Pero, a diferencia del acto creativo, los actos salvadores son fruto de la existencia temporal del Verbo encarnado. Esta salvación se aplica de forma eficaz por hechos tangibles y concretos: por el bautismo y la eucaristía, a los que debe acompañar un cambio en nuestras obras, que han de imitar la vida de Cristo. *El sacerdocio de Cristo*. Ha sido Dios quien en su iniciativa salvífica ha elegido y constituido sacerdote a Jesús. El Niseno subraya como manifestación del sacerdocio la acción de aplacar a la Divinidad.

Jesucristo ha ofrecido sacrificialmente su propio cuerpo por el pecado del mundo. Este sacerdocio corresponde a la humanidad de Cristo. El sacrificio redentor es la fuente de donde brota la gracia que santifica a los hombres. La concepción de toda la Iglesia como un templo está en la base de la concepción nisena del sacerdocio común. Jesucristo llama a todos a la intimidad con Dios ofreciéndoles la gracia común del sacerdocio. El Niseno resalta la importancia de la interiorización y espiritualización de las realidades sacerdotales. Todo cristiano es como Cristo sacerdote y víctima. La santificación del creyente consiste en la oblación de sí mismo. Respecto al sacerdocio ministerial, la bendición que consagra al sacerdote lo segrega del pueblo y lo constituye investido de poderes sacerdotales. Pasa a ser «*praecceptor, praeses, doctor pietatis, mysteriorum latentium praesul*». Junto al poder de gobierno y dirección espiritual, aparece el poder de santificar. *La resurrección del Señor*. Cristo entrega con total dominio su vida y fue resucitado por la fuerza del Verbo. La divinidad no se separó del cuerpo de Cristo en el sepulcro. La resurrección equivale a salir del sepulcro el mismo cuerpo de Cristo que entró en él. Cristo se anonadó hasta la muerte de cruz y, al mismo tiempo, no estaba despojado de su auténtico poder. Dada la irreversibilidad de la unión hipostática, la resurrección alumbrada las justas proporciones de la cruz. Dios quería salvar los cuerpos de los hombres a través del cuerpo de Cristo. La resurrección fundamenta la presencia real del cuerpo de Cristo en la eucaristía y su efecto resucitador. *La Madre del Señor*. El Verbo al encarnarse, al hacerse nuevo Adán, renueva al género humano, cura con una nueva *plasis* la antigua *plasis* destrozada por el diablo. María es presentada como inmaculada tierra virgen, totalmente dócil en las manos de Dios, que forma en su seno la *plasis* del nuevo Adán. La creación del hombre fue obra de la Trinidad; también lo es la formación del cuerpo de Cristo, que es una nueva *plasis*. Cristo es el nuevo Adán; María es la nueva Eva. Por eso la llama el Niseno *madre de la vida*, por contraposición a Eva, que se sobreentiende madre de la corrupción y de la muerte. La unión hipostática tuvo lugar en el seno de María en el mismo momento de la concepción. Al Niseno le basta aplicar la comunicación de idiomas para ver la necesidad de aplicar a la Virgen el término *theotokos*. La Virgen, verdadera Madre de Cristo, es por ello Madre de Dios. Aunque lejos de todo docetismo, el Niseno reencuentra múltiples razones de conveniencia para afirmar que la virginidad era el camino más adecuado para la maternidad divina.

La obra concluye con índice de autores citados (no hay en cambio páginas de bibliografía), de textos de la Escritura y de textos citados del Niseno. Es un libro con las ventajas e inconvenientes de una reunión de artículos. Aunque sobre un mismo autor y temas muy conexos, la aproximación es parcial, hay repeticiones y falta el vigor de una síntesis de fondo. Es de esperar que acaben siendo jalones previos que llevarán a ella. Por otra parte el autor se ha concentrado, quizás excesivamente, en los extractos del Niseno, que va citando eslabonados entre comentarios o paráfrasis. Esto no ayuda ni a contactar con la trabazón honda de sus líneas de pensamiento ni a verlo en su conexión concreta con las corrientes doctrinales de su tiempo y los trasfondos de esbozos o elaboraciones anteriores. El autor presenta demasiado en solitario al gran escritor que estudia, con tanta admiración y entusiasmo que llega a calificar de exposiciones sencillas y precisas párrafos que a otro pueden parecer una evidente caída en la retórica más farragosa del siglo IV.

Desde las controversias de la Reforma predominaban dos líneas en los



estudios patristicos. Una de subrayado de la continuidad entre la doctrina de los Padres y la teología católica del intérprete. Otra de discontinuidad, tratando de denunciar el bache entre el pensamiento patristico y la teología católica moderna o, sobre todo desde el protestantismo liberal, entre la enseñanza de los Padres y el «auténtico» Evangelio original. Nuestro autor se sitúa sin duda en la primera línea. Pensamos que hoy día está ya muy asentada una tercera aproximación: la que sabe ver en los Padres, dentro de una continuidad en una misma fe y una misma Iglesia, los aspectos de discontinuidad que han de darse necesariamente en las elaboraciones teológicas y el progreso dogmático. La teología no es sino el intento siempre logrado y siempre frustrado —valga la paradoja— de cada generación cristiana, condicionada por su herencia específica y su contexto cultural, por aproximarse a los misterios de Dios: conociéndolos siempre como entre enigmas y a través de un espejo. Compenetrarse con el pensamiento de un Padre no reclama una admiración a toda costa, sino percibir y acertar a describir lo que hoy nos parece no del todo logrado e insuficiente. Contando siempre con que la generación siguiente puede decir otra cosa.

Ramón Trevijano

L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant' Ambrosio*, Studia Patristica Mediolanensia 9 (Milano, Vita e Pensiero, 1978) XXI-359 pp.

El autor no pretende captar y delinear la praxis exegética de Ambrosio, sino esbozar su doctrina exegética, tanto por sus indicaciones teórico-metodológicas como por ciertas constantes interpretativas. El entero curso de la Escritura le revela los aspectos multiformes de la única y diuturna presencia de Dios. Este concepto de la presencia de Dios encuentra plena definición cuando la llama cuerpo del Hijo, como lo es la Iglesia. La Escritura, como la eucaristía, es un típico bien de comunión. En la concepción ambrosiana emerge por un lado la visión de la unidad del texto sacro y por otro de su variedad. La unidad deriva sobre todo de la unicidad de origen. Esta es para él la de la palabra encarnada. En ambos Testamentos está presente Cristo. Ambrosio tiende a distinguir nitidamente la precedencia histórica veterotestamentaria del primado axiológico neotestamentario. El orden cronológico de lectura le permite constatar la superación y corresponde para él a un orden soteriológico. La validez existente y real del A.T. parece ser más bien la de imagen y participación en el valor inmediato y pleno del N.T. El Hijo está escondido en la ley, velado en los profetas, realizado cumplidamente en el anuncio evangélico. Parece casi que la inspiración se manifiesta específicamente en la introducción de zonas crísticas en el interior de la Escritura, particularmente la de tipo profético. La ley manifiesta su valor crístico sólo después de Cristo. El primado de la profecía sobre la ley se explica en la preparación por anuncio y no sólo en la prefiguración. Ambrosio recomendaba la lectura profética, no tanto en virtud de una claridad expresiva como de una graduación moral-soteriológica. Aceptaba la invitación origeniana a reecontrar las formas de sabiduría en el interior de los hechos escriturísticos. Las formas de sabiduría son presentadas según la serie *naturalis, moralis, rationalis* o, más frecuentemente, *naturalis, mystica, moralis*. La *naturalis* mira las cosas de la creación y también la divinidad. En la *rationalis* está presente un aspecto ascético, moral, en un contexto de prope-deútica a la visión. La *mystica* comprende genéricamente en su ámbito las realidades divinas y las celestes. A diferencia de las formas de sabiduría,

que caracterizan singularmente ciertas zonas escriturísticas, los sentidos exegéticos están simultáneamente concentrados siempre en el dictado de la Escritura. Ambrosio desarrolla normalmente su exégesis a lo largo de tres niveles interpretativos (letra/historia —moral— mística). Lo característico principal de la *littera* en cuanto tal es tener significado unívoco. La historia, para tener un sentido en sí, precisa de una superación para ser universalizada y actualizada, espiritualizada. Superación que es primero de carácter moral, que puede estar implícito en la historia misma. Cuando la historia no es portadora de moral, hay que recuperarla con la alegorización. La interpretación moral es normalmente el segundo escalón exegético. Es buena, pero no podrá ser el vértice de la exégesis cristiana (lo podrá ser de la judaica). La interpretación moral queda subordinada a la mística; pero no se puede alcanzar el nivel místico sin pasar por el moral. La «mística» es lo que sostiene todos los otros tipos de lectura del texto escriturístico. Es lectura del aspecto teo-cristocéntrico de la Escritura. Se trata de una lectura total de la acción divina. Es la interpretación por excelencia, capaz de captar la armonía de los Testamentos. No coincide exactamente ni con la interpretación tipológica ni con la escatológica, en cuanto que las engloba y supera. Ambrosio está convencido de que la exégesis es para el cristiano la actividad principal, en cuanto reguladora de la vida moral y de la fe. Para un obispo es una necesidad constitutiva de su función. El presupuesto indispensable para alcanzar el culmen de la exégesis es la *fides*, que establece la unidad en el interior de los niveles escriturísticos y hermenéuticos. La misma técnica concordista verbal debe someterse a esa concordancia que el *sensus fidei* establece entre los pasajes escriturísticos. La visión ambrosiana de la Escritura es la que dicta la metodología exegética, hermenéutica y homilética. La última fase hermenéutica, la mística, es el fundamento de todas las precedentes. La *diligentia* (reglas y procedimientos) es fecundada por la fe.

En los diversos capítulos Pizzolato ha analizado las perspectivas ambrosianas con un meticoloso análisis de su uso de imágenes y términos. A veces tiende a dar un contenido preciso a un vocabulario que conserva una fluidez que no acaba de encajar en la sistematización que nos ofrece. Sin embargo, aunque con algunos pies forzados, construye convincentemente su presentación de una doctrina exegética enjundiosa y coherente. El detenerse en imágenes y vocablos acarrea algunas repeticiones. Abusa de los subrayados en cursiva, lo que a la larga, en vez de concentrar la atención, la dispersa. Hay estudios de la exégesis ambrosiana, sobre lo poco original de sus elementos constitutivos. Este llama la atención sobre lo muy personal que es su doctrina exegética en conjunto. La monografía, tras un sumario en inglés, concluye con varios índices (ambrosiano, autores antiguos y modernos, analítico).

Ramón Trevijano

F. v. Lilienfeld (Hg.), *Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang*, Heft A, Griechisch-Deutsch; Heft B, Russisch-Kirchenslawisch-Deutsch; Heft C, Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienst (Göttliche Liturgie), Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Band 2, Heft A, B, C (Erlangen 1979) 274 pp., 283 pp. y 76 pp.

Bajo la dirección de la Prof. Fairy von Lilienfel estos tres volúmenes ofrecen el texto actual de la liturgia de San Juan Crisóstomo de forma completa

y las oraciones propias del sacerdote de la liturgia de S. Basilio (lo principal del texto que se ofrece es la anáfora) junto con un estudio de Fairy von Lilienfeld de introducción a la liturgia oriental. El texto litúrgico se edita según la edición oficial de la Iglesia griega (Atenas 1962) y de la Iglesia rusa (Moscú 1952). El texto va acompañado de una traducción al alemán. Con el fin de que se pueda comparar el texto griego y el texto ruso la edición presenta con numeración especial siempre idéntica en una columna el texto griego (en el volumen A) o el texto ruso (en el volumen B) y en la otra la traducción alemana. La edición está muy cuidada, y al final de cada volumen hay toda una serie de notas aclaratorias.

Una observación nos parece fundamental para entender la forma como de hecho se realiza la liturgia. En cuanto a la anáfora el texto dice que el sacerdote dice «en voz baja» lo que sigue al Sanctus, que es cantado por el coro. Con ello ocurre que el pueblo no tiene conocimiento de lo que se está diciendo por parte del sacerdote en muchos momentos de la anáfora. Prueba de ello es el hecho de que en la edición para el pueblo de la liturgia de San Juan Crisóstomo de la Iglesia rumana (*The divine Liturgy of St. John Chrysostom*, edited by The Romanian Orthodox Patriarchate, Bucarest 1977) tras el canto del *Sanctus* por el coro se ponga directamente el texto del sacerdote de las palabras de la Institución (p. 78.9). Este detalle nos parece importante al menos para nuestra mentalidad occidental. La edición no indica nada al respecto.

El texto va acompañado de numerosas notas, pero creo que faltan una serie de notas pertinentes en cuanto al proceso creativo y configurativo de la liturgia oriental. Esta laguna nos parece de importancia.

El tercer volumen ofrece una introducción a cargo de F. von Lilienfeld. Son muchas las cosas que se dicen en esta introducción, sobre todo con miras a la mentalidad protestante. En ella se nos advierte del método que se ha usado en la edición- traducción en orden a facilitar una lectura comparativa entre el texto griego y el texto ruso (VII). Se nos informa bien de la estructura de la Iglesia en Oriente, de todo lo concerniente al altar, del iconostasio, etc. Aquí también opinamos que una mayor precisión histórica hubiera sido necesaria. No hubiera estado de más una reflexión teológica sobre lo que significa la diferencia entre Oriente y Occidente en lo que respecta al iconostasio, dato ausente en Occidente.

A subrayar en esta introducción las dimensiones que destaca la autora sobre la naturaleza de la liturgia oriental-bizantina: humana, vertical, horizontal, escatológica, cósmica, dogmática, de sobornost, etc. En cuanto a la dimensión de sobornost la autora se contenta con hacer referencia a unos textos litúrgicos, sin subrayar el desarrollo que de estas pautas se hace en la teología moderna rusa. No basta con indicar que también este aspecto ha sido recibido en la teología griega sin aportar ninguna referencia bibliográfica al respecto (p. 56, n. 5).

Insatisfechos nos hemos quedado al leer lo que la autora escribe de las dimensiones horizontal y vertical (dimensión de rememoración de la historia de 'salvación' como dimensión horizontal, pp. 31-3 y «la dimensión 'vertical' celeste-terrena de la liturgia», pp. 33-4). Hubiera sido necesario el estudiar el carácter 'rememorativo' de la celebración de la Cena por parte de la Iglesia y el estudiar el significado de los términos oblativos presentes en la anamnesis y en la epiclesis, problema este de gran actualidad ecuménica y donde la Ortodoxia y el Catolicismo por un lado y el Protestantismo por otro tienen

un planteamiento bastante diferente. El mismo aspecto de la epiclesis esta muy dejado de lado en los análisis.

Si hemos hecho estas indicaciones es porque creemos que el acercamiento al desarrollo histórico de las liturgias, que en terminología católica deberá ser entendido como 'desarrollo dogmático', es algo clave para salir de muchos *impasses* de la actual situación ecuménica. En el mismo documento de la Comisión internacional luterano-católica se nota la ausencia de la referencia a las anáforas orientales, que para la Iglesia católica son parte de su tradición (Cfr. *Diálogo Ecuménico* (1980) 152-3). En resumidas cuentas que la presente edición con todas sus aportaciones nos deja insatsifechos por no subrayar todo el proceso histórico que hay en los textos litúrgicos. Una comparativa con las liturgias alejandrina y antioquena se hecha también en falta.

Miguel M.<sup>a</sup> Garijo Guembe

## 2) DOGMATICA

J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*. Ensayo de teología narrativa (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979) 226 pp.

El presente volumen debe su origen a una serie de charlas sobre tema cristológico destinadas a un público heterogéneo y no especializado, y es intención del autor mantener el estilo vivo y directo, en manera alguna académica y técnico. De ahí el subtítulo: *Ensayo de teología narrativa*. Podemos decir que sustancialmente se logra el objetivo. Se retoman, con el nuevo estilo y orientación, un sustancioso haz de temas ya tratados académica y científicamente en su anterior obra *La humanidad nueva*.

Nos hallamos ante un teólogo que deja manar de su pluma una teología asequible al gran público, teólogo genuino, ahora con claros ribetes pastorales, pero que no por ello renuncia a la profundidad y al fundamento serio de los temas abordados. Porque esta obra no sólo informa sino que provoca la reflexión en profundidad del lector. He aquí un primer mérito relevante del libro, el intento de un lenguaje que en su sencillez y en el recurso a la lengua y a las experiencias del pueblo llano es vehículo de una temática teológica genuina. Bien es verdad que a veces se encuentra un estilo un tanto cifrado, así como alusiones y resonancias de hechos y problemas teológicos que sólo pueden captar los iniciados.

El autor se propone hacer una lectura teológica de hechos o, mejor, de misterios de la vida de Jesús a la altura de nuestro tiempo, es decir, con los subsidios metodológicos y científicos de la cristología más actual. Pero es siempre la vida y la praxis de Jesús lo que centra su atención. En este sentido su opción y preferencia se vence de parte del talante de la teología sudamericana de la liberación más que de parte de la teología centroeuropea, con la que a veces hace camino pero a la que también con frecuencia fustiga.

Tres notas creemos poder señalar como más destacadas y que recorren todas las páginas de la obra. En primer lugar, la incidencia irrenunciable de la cristología en la concepción del hombre y en la explicación del interrogante humano. En segundo lugar, el autor gusta de hacer referencia, con no disimulada carga crítica, a la conducta histórica de la Iglesia, que no siempre ha aceptado las consecuencias que se derivan del evangelio que