

RECENSIONES

1) PATROLOGIA

B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. Volume II: *Sethian Gnosticism*, StHR 41/2 (Leiden: E. J. Brill 1981) XVI, 445-882 pp.

Al recensionar el primer volumen de las actas del congreso de Yale sobre el gnosticismo, dedicado a la escuela de Valentino (*Salmanticensis* 29 [1982] 136-139), reseñábamos algo del contenido de cada uno de los estudios, siguiendo las páginas de la publicación. Aquí vamos a seguir otro método. Nos centraremos en los estudios y discusiones que tratan más directamente la cuestión fundamental: ¿Existe o no un gnosticismo sethiano?

El editor [p. ix-xii] parte de la respuesta afirmativa: Los datos de Nag Hammadi sugieren que el gnosticismo apareció en dos especies radicalmente diferentes. La primera, una parodia o «inversión» de elementos del judaísmo, de carácter esencialmente no cristiano. La otra, un tropo alegórico sobre el catolicismo. Las dos, Sethianismo y Valentinianismo, pueden haberse encontrado en Valentino, influido por la primera y fundador de la segunda. H.-M. Schenke, 'El fenómeno y significado del sethianismo gnóstico' [p. 588-616] propone designar como sethianos a 11 documentos de Nag Hammadi, al tratado sin título del Codex Brucianus y a sendos textos de Ireneo y Epifanio. Le parece esencial y básica la ocurrencia de la figura y nombre de Seth o sus equivalentes. Ese grupo de textos da la impresión de ser el producto genuino de la misma comunidad humana, de dimensiones no pequeñas y en proceso de desarrollo y movimiento. Los sethianos, al menos algunos, tenían dos sacramentos, dos misterios: el del bautismo y el de la ascensión cultural. Original y esencialmente el sethianismo gnóstico es no-cristiano y aún pre-cristiano, al menos en substancia. No hubo una genuina combinación con el cristianismo. En el dominio del sethianismo no se da una gnosis cristiana digna de ese nombre. Hubo un esfuerzo de conciliación o aún afiliación con la filosofía. Los gnósticos contra quienes Plotino escribió *Ennead.* 2, 9 (= 33) eran una rama de los sethianos. Pero en su encuentro y coexistencia con la filosofía, el sethianismo no se confunde con ella. B. A. Pearson, 'La figura de Seth en la literatura gnóstica' [p. 472-504] trata de mostrar en qué medida la especulación gnóstica sobre Seth se basa en interpretación escriturística y tradiciones exegéticas judías. Seth, como progenitor de la raza gnóstica, es el punto fijo de lo que puede llamarse gnosticismo sethiano. Una especie de «historia de salvación» es un rasgo regular de los materiales gnósticos presumiblemente sethianos. Otro rasgo distintivo, la noción de

Seth como redentor celeste, que se manifiesta en una variedad de encarnaciones terrenas: tales como Zostrianos, Zoroastro, Melquisedeq, Jesucristo, etc. Este último componente cristiano, la identificación de Seth con Jesucristo, es obviamente secundario. En las discusiones subsiguientes, Pearson opina (p. 582-83) que los sethianos se dieron ellos mismos ese nombre («La generación de Seth» etc.) y que, como hace Schenke, podemos buscar semejanzas en ciertos theologoumena de la literatura para delinear el perfil del grupo. Colpe y McRae (p. 676-77) se muestran de acuerdo con la descripción de Schenke de lo que podría llamarse «sethiano» a partir de un análisis de los documentos. Robinson (p. 677-78) imagina un proceso de desarrollo, comenzando por «proto-sethianos», que se consideraban la semilla de Seth. Dentro de este contexto pudo desarrollarse el sistema cosmogónico y mitológico, que resulta en la periodización de los eones y la estratificación de la jerarquía celeste. C. Colpe, 'Las edades sethiana y zoroastriana del mundo' [p. 540-52] elabora hipótesis avanzadas por Schenke y Böhlig sobre los cuatro grandes eones y los tres iluminadores. J. M. Robinson, 'Los sethianos y el pensamiento joánico. La «Trimorphica Protennoia» y el prólogo del evangelio de Juan' [p. 643-62] trata de hacer inteligibles las huellas de periodización en el prólogo de Juan como el modo en que una tradición no cristiana fue adaptada a Cristo, de una manera que parece algo «artificial» en comparación con el himno de Pronoia, que narra tres descensos del Redentor en TriProt. Robinson no toma posición final en el debate sobre «descristianización» o «cristianización secundaria»; pero piensa que acaso la triada de TriProt provee el eslabón que falta para explicar el desarrollo desde la Sophia femenina de la literatura sapiencial judía al Logos masculino del prólogo joánico (p. 662-63). A. Böhlig, 'Triada y Trinidad en los escritos de Nag Hammadi' [p. 617-34] pondera obras que ofrecen claras transiciones del modelo triádico pagano al trinitario cristiano. N. A. Dahl, 'El Arconte arrogante y la Sophia indecente: Tradiciones judías en la revuelta gnóstica' [p. 689-712] objeta a H. Jonas que la mira de la revuelta gnóstica es el Creador del mundo, más que el mundo mismo. Coincide con Segal en afirmar que, al menos una rama principal del gnosticismo radical, se originó en algún grupo judío sincretista marginal. El carácter de la interpretación gnóstica de los primeros capítulos del Gen indica que originalmente sus oponentes eran judíos y no cristianos. No hay prueba de influencia cristiana en los elementos principales de la interpretación esotérica del Gen. En la p. 701 n. 27 sitúa el periodo de la controversia y revuelta del gnosticismo radical entre el 70 y el 130. Nota que no todas las ramas del movimiento gnóstico eran igualmente revolucionarias. Originalmente la revuelta gnóstica iba dirigida contra el Dios celoso del monoteísmo judío exclusivista. El mito gnóstico de Sophia provee una etiología para el origen del Arconte arrogante y su vanidad. Este mito, como el del Creador ignorante, es un ejemplo de tradiciones judías en revuelta gnóstica. Pero la Sophia indecente queda en conjunto mejor en los textos que su hijo el Creador. La revuelta es contra éste. G. G. Stroumsa, 'Aḥer: un gnóstico' [p. 808-18] considera que el apodo dado a Elisha ben Abuya, un famoso tanna palestino de comienzos del siglo II, indica que este hereje judío era un gnóstico.

En cambio I. Gruenwald, 'Aspectos de la controversia judeognóstica' [p. 713-23] arguye que (pese a Grätz, Friedländer y Quispel) la teoría de la existencia de una gnosis judía se hizo posible por una lectura hacia atrás del gnosticismo al judaísmo. Leyendo los textos judíos mismos, no hay indicaciones de tal clase heterodoxa de gnosis judía. Le parece razonable que

los escritos gnósticos, que contienen material judío, fueran escritos para judíos o ex-judíos (como los cristianos). La idea gnóstica del Salvador debe más al cristianismo que al mesianismo judío. Queda por investigar en qué medida se necesitaba el cristianismo para el desarrollo de la herejía gnóstica. F. Wisse, 'Acechando a esos elusivos sethianos' [p. 563-76] trata de comprobar si es históricamente legítimo hablar de una secta y de doctrina sethiana. De hecho los nombres tradicionales de las sectas gnósticas quedan conspicuamente ausentes de los tratados de Nag Hammadi. Ni de la reseña de Hipólito ni del Syntagma (Ps. Tertuliano), base de Epifanio y Filastro, puede inferirse la existencia de una secta sethiana. Si los temas aislados por Schenke se retrotraen a un sistema, hay que preguntarse el por qué de la diversidad presente entre los tratados «sethianos» de Nag Hammadi. Le parece que Schenke incurrió en el mismo falso supuesto que los heresiólogos. Los tratados en cuestión pueden explicarse como obras puramente individuales, que recurren a theologoumena y mythologoumena flotantes. Obras poco estructuradas de meditación privada, destinadas a individuos de la misma mentalidad. En la discusión Wisse (p. 580) juzga que el «setting» social más probable de las opiniones gnósticas fue un monaquismo en el que se toleraba la especulación, al menos en los estadios primitivos. Para H. Chadwick (p. 586) la circulación de documentos apócrifos gnósticos no implica la existencia de grupos coherentes independientes. K. Rudolph, 'La gnosis «sethiana» ¿una ficción heresiológica?' [p. 577-78] sostiene a su vez que las fuentes originales no dan indicio claro de la existencia de una comunidad gnóstica cerrada, que se denominase «sethiana» y poseyese su propio sistema. Sólo queda que en muchas tradiciones gnósticas (también para mandeos y maniqueos) Seth era una figura destacada del tiempo más primitivo, al que se creían vinculados los gnósticos. Pero el más radical en la consideración negativa es M. Smith, 'La historia del término gnostikós' [p. 796-807] quien acusa a U. Bianchi de encerrarse en un mundo académico, ignorando la realidad del antiguo. El término gnóstico pertenece a la tradición filosófica platónico-pitagórica. Compara la visión de Ireneo con la de una historiografía comunista vencedora de dentro de quinientos años, que considerase nazi-fascistas a todos los políticos actuales no comunistas. Reconoce la existencia de pequeños círculos caracterizados por una proliferación salvaje de mitología platónica. Pero nuestra falta de información sobre el verdadero, antiguo, gnosticismo ha pasado a ser una gran ventaja para los fabricantes del sustituto sintético moderno: una marca muy comerciable.

En las discusiones Robinson (p. 579-80) busca una posición media entre el positivismo (Wisse) y el sistema dogmático (Schenke). Böhlig (p. 580) concuerda en que la diferenciación entre los grupos gnósticos era principalmente obra de los de fuera; pero alega que el término «sethiano» es útil para agrupar una serie de elementos comunes que se encuentran en escritos diferentes. Colpe (p. 585) compara los gnósticos no con una comunidad eclesial sino con los bultmannianos de hoy. Luego (p. 683) prefiere hablar de «sethianismo» y esquivar «escuela», «secta» etc. Kraft (p. 683) prefiere hablar de «temas sethianos», usados por gente que gustaba hablar de Seth.

El lector de esta reseña podrá quedar desconcertado ante posiciones tan contrapuestas, pese a los matices mediadores. Quien esto escribe se inclina más por el primer grupo que por el segundo. Hay en el volumen otros estudios interesantes; pero ya tenemos que limitarnos a una simple mención: R. Kraft, 'Filón sobre Seth. ¿Estaba Filón al tanto de tradiciones

que exaltaban a Seth y a su progenie?' [p. 457-58]. M. E. Stone, 'Reseña sobre tradiciones de Seth en los libros de Adam armenios' [p. 459-71]. G. W. E. Nickelsburg, 'Algunas tradiciones relacionadas con el Apocalipsis de Adam, los libros de Adam y Eva y 1 Enoc' [p. 515-39]. K. Koschorke, 'Instrucciones gnósticas sobre la organización de la congregación: El tratado Interpretación del Conocimiento de CG XI' [p. 757-69]. A. Henrichs, 'Críticismo literario del Codex Mani de Colonia' [p. 724-33]. L. Koenen, 'Desde el bautismo a la gnosis del maniqueísmo' [p. 734-56]. M. Marcovich, 'El salmo naasseno en Hipólito (Haer. 5.10.2)' [p. 770-78]. L. Painchaud, 'El cuadro escolar de los tratados del alma y el Segundo Tratado del Gran Seth' [p. 779-87]. J. H. Sieber, 'El eon Barbelo como Sophia en Zostrianos y tratados relacionados' [p. 788-95]. M. A. Williams, 'Estabilidad como tema soteriológico en el gnosticismo' [p. 819-29]. El volumen concluye con la lista de participantes en el congreso [p. 831-42] y los índices de antiguos textos y autores [p. 843-878] y de estudios modernos [p. 878-82].

Ramón Trevijano

F. Siegert, *Nag Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index*, WUNT 26 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1982) XXVI, 383 pp.

Tras la publicación de «The Nag Hammadi Library in English», bajo la dirección de J. M. Robinson (Leiden 1977) todos los textos de la biblioteca copta de Nag Hammadi han quedado accesibles, en su versión inglesa, a los interesados por los documentos gnósticos. Este volumen cuenta además con un índice de nombres propios (p. 478-93), que incluye personas, lugares, poderes, conceptos personificados, localizados por el código, tratado, página y línea del texto en que aparecen. Los índices de los volúmenes —edición y traducciones de documentos— publicados en la colección de E. J. Brill «The Coptic Gnostic Library» (o «Nag Hammadi Studies») presentan una lista más completa de nombres propios y conceptos personificados, con los términos coptos y griegos. Lo mismo hacen otras ediciones y traducciones de textos particulares que se van publicando en diversos países. Pero se echaba en falta un diccionario (mientras seguimos aspirando a una concordancia), que abarcara en visión de totalidad los términos de los textos de Nag Hammadi.

La introducción de A. Böhlig explica que el instrumento de trabajo ofrecido no pretende corresponder, para los textos de Nag Hammadi, a lo que es el Wörterbuch de W. Bauer para los del N.T. Hay que esperar para ello a la obra planeada por B. Layton y T. O. Lambdin, que sólo podrá aparecer tras la edición crítica de todos los textos.

Se añaden las dificultades propias del copto como idioma polisemántico y lengua popular antes de ser literaria. El copto sirvió para difundir la literatura popular y con ella, además de la Biblia, literatura edificante de todo tipo. El ejemplo de la Iglesia y del Maniqueísmo pudo impulsar a las escuelas gnósticas a acercar sus escritos a la población autóctona de Egipto mediante su traducción al copto. La reconstrucción de los conceptos gnósticos a partir de estos textos resulta más difícil de lo que habría sido a partir de los originales griegos. El cambio de significado de los conceptos trastocados por los gnósticos ya no es sólo cosa de semántica, sino de una

interpretación que desborda los términos. Qué vida es realmente vida y qué muerte es propiamente muerte, no cambia nada el significado de los términos «vida» y «muerte», ni en griego ni en copto. En el estado actual de la investigación, sin tener aún edición crítica de todos los textos, se precisa ya la recolección del material para una investigación semasiológica de los textos de Nag Hammadi: una búsqueda de los significados de los términos coptos y griegos que pudieron llevar a captar los conceptos gnósticos. Dado que Siegert procura remitir a las expresiones que se encuentran en el campo lingüístico, se puede sacar el significado del término, a menudo originalmente neutral, en el lugar de que se trata. Recoge junto a palabras que expresan conceptos filosófico-teológicos, otras que aclaran los contextos en que aparecen esos términos conceptuales. La comparación de los términos griegos con los coptos lleva a una explicación mejor, no sólo de la expresión copta sino también de la griega. No es un léxico de los conceptos, sino un diccionario que sirve para captar los conceptos.

El autor ha elaborado los textos de los trece códices y también el texto paralelo del Codex Bezae Cantabrigiae Gnosticus 8502. Presenta los artículos correspondientes a cada término con numeración corrida, que va entre paréntesis. Lo que facilita las referencias de uno a otro. Los números y letras que acompañan los términos coptos corresponden a la paginación del diccionario copto alemán de Westendorf. Al comienzo de página aparece en alfabeto copto el primer término (izquierda) o el último (derecha) presentado en ella. Procura abarcar todos los términos importantes desde la perspectiva histórico religiosa y una selección de los otros. No recoge p. ej., las denominaciones de las partes del cuerpo humano, que sólo aparecen en las listas de NHC II 15, 29-18, 2/IV 24, 21-27, 2. Notamos, para quien está habituado a la transliteración de Till, que aquí la *schima* no es trascrita por *c* o *kj* sino por *q*.

Tras el prólogo técnico (p. XI-XVV), la parte copta (p. 1-198), la parte griega (p. 201-328), la numérica p. 329-333) e índices de los términos latinos (p. 334) y de lugares bíblicos citados en los artículos (p. 335-343). Este último, en vez de indicar los artículos, remite a código, página y línea (o a la numeración por logia en el caso del Evangelio de Tomás). Hay también un índice de términos alemanes (p. 345-83) que remite a las páginas de este volumen.

Ramón Trevijano

S. Vicastillo, *Tertuliano y la muerte del hombre* (Madrid: Fundación Universitaria Española 1980) 339 pp.

El autor recuerda en el prólogo que la muerte vuelve a ser un tema actual a través de la antropología. Destaca que Tertuliano no ha sido un filósofo de profesión sino un *rhétor* madurado en teólogo. En él las dos realidades, filosofía y fe, se dan correctamente articuladas. Su soteriología se proyecta toda como superación de la muerte.

El c. I expone las ideas de Tertuliano sobre la mortalidad. La carne siempre comienza a vivir mediante una unión y perece mediante una separación del alma inmortal; pero sólo si ha tenido la unión por modo de nacimiento tendrá la separación por el modo existencial de la muerte humana. El nacimiento no sólo nos destina a morir, sino que también presagia, en su manera de cumplirse, toda la verdad de una vida abocada a la muerte. Tertuliano rechaza siempre la «vilítas»; no niega jamás la

«infirmas carnis». De la carne fragil viene esa inseguridad que condiciona toda nuestra vida. La carne es de condición pasible por ser cuerpo. La pasibilidad comporta siempre corruptibilidad. La «mortalitas» se manifiesta y realiza en la «infirmas —passio— corruptela» de la carne. El c. II enfoca su visión de la muerte. Si como inmortal, el alma excluye la muerte para sí, como indivisible sólo permite para el compuesto humano una muerte indivisible. Como la separación ocurre por el fallo del cuerpo, resulta lógico que sea vista y definida preferentemente desde el alma: «secessio animae». Pero la idea platónica de la muerte como liberación del alma no es un rasgo propio de su pensamiento. La separación del cuerpo resulta para el alma una salida de la vida: «excessus vitae». Por razón de su apretada unidad en una «communio naturae», la deserción se opera necesariamente por ambas partes. La separación es para el alma una muerte: sin el cuerpo no puede continuar realizando sola el «ordo vitae». Fuera del cuerpo y de la vida del compuesto, el alma inmortal sigue existiendo; pero queda reducida al «minus» vital de su autosuficiencia. No puede «plene agere» ni puede «plene sentire»; aunque pueda ejecutar y sentir plenamente lo espiritual. Si el alma separada aún puede gesticular impotente, el cuerpo muerto es impotente para todo. Cuerpo y alma son el «totus homo»; pero no como dos mitades que se suman, sino como dos partes que sólo formando un todo son el hombre. Un cuerpo sin alma no es ya otra cosa que un cadáver. Tampoco el alma separada puede llamarse hombre. La muerte da fin a la vida y al hombre como tal.

El c. III analiza las causas de la muerte. Los accidentes desgraciados que producen las «laesurae carnis», que matan, nos pueden sobrevenir por dos frentes: el de la naturaleza y el de la sociedad humana. Además de la naturaleza, benéfica y vital, que se hace a veces hostil y hiere de muerte al hombre, existe la hostilidad humana; porque también el hombre es enemigo del hombre. El fenómeno general de la «hostilitas» se encuentra concentrado en las guerras y el homicidio. Es curioso saber que Tertuliano legitima la «necessaria crudelitas» para salvar a la madre frente a un hijo inminente matricida. El c. IV trata sobre los géneros de muerte. Variedad que puede reducirse a cuatro tipos fundamentales: común, prematura, violenta y colectiva. Tertuliano no considera la muerte común como rigurosamente natural, porque maneja los datos nuevos que le ofrece la fe cristiana. Por eso la denominación que utiliza para la muerte común no es «mors naturalis», sino «mors simplex, communis, publica». El tema de la «publica clades» le ha interesado sobre todo en su polémica contra el paganismo. El desenlace del cuerpo es el tema del c. V. La salida del alma abate y derrumba al acuerpo. Morir es caer en tierra, como vivir es estar en pie. El sepulcro, para el cuerpo, y los infiernos, para el alma, ambos son un lugar de secuestro. La reacción de Tertuliano contra las profanaciones funerarias no implica en él la creencia de que la sepultura condicione el destino del muerto en el más allá. El sepulcro, velando honrosamente el cadáver, sirve también para atemperar entre los vivos la memoria desconsolada del muerto querido. Pasando al plano de la fe cristiana, la tumba deja de ser un establo para convertirse en «cella proma, cellarium»: una cuidadosa despensa que conserva el cuerpo para la resurrección. Entre tanto la carne «humi elisa» al morir, degenerando en la carne «disiecta» y «dissoluta», pasa a ser, por fin, la carne «humi dissoluta». Caso de negar la resurrección, el destino final del cuerpo tendría que ser como un «nusquam esse»: no existir más. La resurrección se presenta como una segunda crea-

ción. Esta creación, que cambia radicalmente una materia previa, opera también contra una cierta nada. Esa misma nada que se reconoce en un cuerpo aniquilado por la muerte. Aún sin recurrir a una rigurosa creación, es explicable la resurrección que devolverá la carne a la vida. Luego el c. VI pondera el poder de la muerte. La acción es el atributo propio de esta muerte personalizada. La muerte-evento —la «discretio»— es obra de la muerte-agente. Luego de dar muerte al hombre, la muerte continúa destruyendo su cuerpo. Toda esta acción de la muerte se enfrenta a la acción de la vida. La muerte sigue a la vida y se hace de la vida; pero la vida, aunque sigue a la muerte, no viene de la muerte.

La conclusión sintetiza los grandes temas en que ha fraguado el análisis. Nota nuestro autor que la definición de la muerte «discretio corporis animaeque» viene literalmente de la tradición filosófica; pero recibe un sentido peculiar de la forma en que Tertuliano entiende la «concretio» de cuerpo y alma. De este modo se articulan las dos visiones de la muerte: «discretio, excessus». Se extingue una vida; el alma sobrevive a la muerte, pero es siempre un «anima disuncta», fuera de la vida humana y del «saeculum»; el cuerpo exánime queda reducido a mero cuerpo, cesa de existir el hombre, ha perecido el individuo concreto. La tensión unitaria caracteriza siempre esta antropología. La mortalidad de la carne es presencia y experiencia anticipada de la muerte. La creencia en la resurrección explica muchos aspectos de esta antropología; el último de los cuales es esa grave y minuciosa atención al proceso del cuerpo muerto.

Nuestro autor ha explorado su tema con toda rigor. Ha sido tan amplio como preciso en la recopilación de los datos filológicos; pero ha tenido el acierto de no presentarlos sino en la medida en que contribuyen a la exposición. Su estilo es claro, fluido y hasta ameno. Su denso conocimiento de las fuentes va parejo con el de la literatura secundaria pertinente. Es un estudio que prestigia a la investigación patristica española. Lamentamos no poder decir lo mismo de la edición del libro, que está empedrado de errores tipográficos.

Ramón Trevijano

P. M. Sáenz de Argandoña, *Antropología de Prisciliano*, Collectanea Scientifica Compostellana, 2 (Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano 1982) 131 pp.

En la introducción, el autor señala que la densidad del pensamiento de Prisciliano ayuda poco a una fácil comprensión. Los campos más variados de la teología se interfieren dentro de un estilo atormentado, construido con alusiones y citas de la Escritura. Pero sostiene que el análisis de los textos no sólo descubre un pensamiento claro, sino una construcción ideológicamente firme y de extraordinaria coherencia. Ha escogido el campo de la antropología como muy apropiado para caracterizar las bases (¿gnósticas? ¿ortodoxas?) originarias de su concepción integral Dios/Hombre. En la conclusión del estudio se sorprende de la ausencia de esquemas y términos filosóficos acerca del hombre. Prisciliano se inspira en el dato bíblico. Nos encontramos ante un teólogo de sesgo arcaico, en la tradición de Ireneo y Tertuliano. La explicación del hombre, teológica, se apoya en el dato bíblico. Tiene como componentes: el cuerpo, dotado del germen del espíritu y destinado a ser imagen y semejanza perfecta de Dios; el alma, principio

de vida y unidad; el espíritu, elemento de santificación. Cabe aceptar en él un error de valoración sobre la naturaleza del cuerpo; pero ni sus explicaciones ni sus objetivos van por caminos de heterodoxia. La verdad más radical en la antropología de Prisciliano es su optimismo en el hombre. El parentesco de los hombres carnales con el Adán terreno, que culpablemente (libremente) *se hizo* fiera por inclinarse a lo terreno, no es parentesco físico sino moral: por imitación de una vida en tinieblas que conduce a la muerte. El autor concluye que la antropología de los tratados priscilianistas es ortodoxa.

El c. 1 pondera los preliminares bíblicos del hombre. Prisciliano alude a Gen 1, 26, atestigua 1, 27-28 y cita expresamente Gen 2, 7. Es en ese barro, tomado de la tierra y al que Dios infunde la vida, donde va a corporalizar su imagen y semejanza. Dios plasma el cuerpo del hombre. Un cuerpo, que tiene la dignidad de reflejar en su carne directamente su imagen y semejanza, no ha de buscar los atractivos con que se presenta la corrupción. El c. 2 analiza el tema de la imagen y semejanza. Dios, al formar el plasma humano, miraba a la imagen del cuerpo de su propio Hijo. El esbozo imperfecto que fue Adán iba a quedar terminado con el modelo perfecto que era Cristo. Este era la imagen visible del Padre. La semejanza se visibilizó a partir de la resurrección. Es llamativa la continuidad de estas ideas con la antropología de Ireneo. Lo que no entendemos es cómo nuestro autor puede decir en p. 32 que Prisciliano no distingue entre la imagen y la semejanza. Prisciliano señala a nuestro cuerpo el mismo fin que al de Cristo, después de un proceso de castificación. Se castifica lo que es impuro, desde la impureza natural hasta la claridad divina. Prisciliano exige un proceso de castificación de la carne para que el hombre tenga en sí el testimonio de la imagen y semejanza de Dios y pueda ser hecho templo suyo. El alma viene a hacer como de puente entre el cuerpo y el espíritu y a ella debe el cuerpo la vida e incremento del espíritu. El germen del espíritu es capaz de invadir el plasma. Todo lo malo viene al hombre como consecuencia de ser carnal, material, y de tener como constitutivo suyo al cuerpo. Pero no es el alma sino el cuerpo quien llegará a ser plenamente el Templo de Dios. El c. 3, sobre el hombre y la creación, observa que así como se da cosmológicamente el paso de las tinieblas a la luz, el mismo proceso se advierte antropológicamente. El hombre microcosmos crece y se desarrolla hasta la semana perfecta. Sólo cuando la carne se somete y sirve a Dios se hace señora del mundo y de la creación. El c. 4 trata de la libertad. El hombre es libre en sus decisiones frente a Dios. Prisciliano ataca a gnósticos y maniqueos. A nivel personal la lucha en el hombre es entre la carne y el espíritu. A nivel cósmico, es la de Ef 6, 12 y Apoc 6, 13-14. Cristo pretende exactamente lo contrario que Zabulón. Impulsarnos a que llevemos la imagen de aquel que es del cielo. El c. 5, la carne, insiste en que el hombre tiene que triunfar de la concupiscencia, el mundo y lo terreno, para no corromper la imagen y semejanza de Dios, impresa en su carne, y disponer el cuerpo al descanso de su Hacedor. Cristo en la cruz fue modelo de castificación para otros. Nunca lo fue para sí, porque por su origen virginal no la necesitaba. El c. 6 expone cómo en la antropología priscilianista el alma está colocada como algo intermedio entre el cuerpo y el espíritu, siendo su libertad quien decide por uno de ellos. El alma tiene que subordinarse al espíritu para que el hombre sea capaz de madurar espiritualmente. El c. 7 trata del espíritu, de quien le viene al hombre su

constitución humano-divina. El «realizarse del hombre» viene dado por el espíritu.

Se trata de un estudio extremadamente analítico y hasta esquemático, lo que lo hace de difícil lectura. Su concentración en la antropología de los tratados es tajante. Ya el autor ha avisado en la introducción de que no se ocupa de las fuentes que han influido en Prisciliano, si bien menciona a Ireneo y alude a Tertuliano, ni de los muchos paralelos de la literatura cristiana antigua, que habrían iluminado el texto de los tratados. Creemos que esta limitación empobrece demasiado el alcance de los resultados de su trabajo. Si la doctrina de Prisciliano era ortodoxa ¿por qué se le tachó de hereje? Si bien condenó a gnósticos y maniqueos, pudo ser exponente de otro encratismo heterodoxo. No recordamos que el término encratismo se mencione siquiera en este estudio. El trasfondo de la controversia contemporánea y aún posterior a Prisciliano podía haber dado mayor vida a esta antropología priscilianista, que de otra manera parece una curiosa reliquia teológica de fines del siglo II, que, no se entiende por qué, pasó a ser piedra de escándalo dos siglos después.

Ramón Trevijano

T. Viñas, *La amistad en la vida religiosa* (Madrid: Instituto de Vida Religiosa 1982) 304 pp.

En un prólogo muy bien escrito S. Alvarez Turienzo reconoce sus reservas a propósito de que el «lenguaje de amistad» pagano fuera recuperable para el cristiano, al menos como virtud «central». Esta investigación le demuestra que sus reservas sobre la pertinencia y fecundidad del tema eran infundadas. La relación de amistad estuvo en alza hasta el Renacimiento. Los sabios que aparecen desde entonces vuelven a ser almas «osadas y solitarias». Las sociedades modernas se caracterizan por la ruptura de vínculos afectivos y personales. El tema de la amistad es hoy asunto privado, sociológicamente disfuncional. En cambio nada más lógico que ver a Agustín expresarse en lenguaje de amistad para decir al hombre cómo llegar a la bienaventuranza, a su íntegra realización de cara a Dios. La «amicitia incompleta» de los sabios gentiles diría su verdad entendida como «vera amicitia christiana».

El c. I, Génesis y desarrollo de una amistad, destaca que de todo lo que nos legó el mundo clásico sobre la amistad, las páginas del *Laelius* de Cicerón fueron las que más hondamente calaron en la mente y en el corazón de Agustín. Nota también que la idea plotiniana del Uno y la Unidad es una constante en toda su obra. El c. II, La amistad según san Agustín, señala que sus definiciones, por su contenido, aún conservando las fórmulas ciceronianas, son auténticamente nuevas. La verdadera amistad trasciende al amor. Sólo cuando la dilección tiene una respuesta positiva por parte de la persona amada será equivalente al «amor amicitiae». Aunque en relación al prójimo pueda haber una «caritas» que no sea «amicitia», nunca podrá darse una «vera amicitia» que no está informada por la «caritas». A juicio del autor, la síntesis entre «eros» y «agape» fue un logro genial del gran teólogo del amor. El «ordo amoris» elimina las dos fuerzas ego-céntricas que lo podrían contaminar: la «cupiditas» y la «superbia»; ambas son rectificadas por la «dilectio ordinata». La «caritas» es un reflejo o, mejor dicho, una participación de la «agape» de Dios, que viene al encuentro del «eros» humano. La fórmula más clara y literalmente aceptada por Agustín como definición es la ciceroniana: «La amistad es el acuerdo benevolente

y caritativo en todos los asuntos humanos y divinos». De todas las fórmulas del mundo grecorromano quizá la que con más frecuencia aflora en él, al querer expresar con intensidad lo que entiende por amistad, es una que se encuentra literalmente en Aristóteles, Horacio, Ovidio y Cicerón: «El alma del amigo se hace una con la del amigo». En estrecha relación con la anterior, otra de inspiración plotiniana: «Hacerse uno». «Congregarse en uno». Más que definición de amistad, la posesión en común de los bienes de fortuna es privilegiada «conditio sine qua non» de la misma. Tanto al hablar de «amicitia» desde supuestos clásicos pero en clave cristiana, como cuando habla de la «caritas» con sentido de amor mutuo en Dios, se está refiriendo a una única realidad: la «vera amicitia».

El c. III, La amistad inspiradora del proyecto agustiniano de vida común, presenta el frustrado intento laico de vida en común en Milán. Proyecto en que aparecen ya un grupo de amigos, comunidad de bienes en virtud de la amistad, búsqueda en común de la verdad y una cierta separación de las gentes. El intento de Milán y el ensayo de Casiciaco guardan una estrecha relación. El c. IV, Estudio del monacato, insiste en que Agustín aprovechó su estancia romana para estudiar a fondo la vida monástica que allí se vivía. El c. V, La amistad, base primera de sus fun[da]ciones monásticas (hay doble errata del título), explica que el no integrarse en alguna de aquellas comunidades de Roma se debió probablemente a que echó de menos un poco más de calor humano y una dedicación mayor al estudio para un mejor servicio a la Iglesia. Las diferencias en Tagaste vienen apuntadas por el clima de amistad que se respira en la comunidad, por el acento que se pone en el cultivo intelectual y por la dimensión apostólica a la que está abierta su vida. En Hipona el programa de vida y formación del «episcopio» se parecía bastante al de sus dos fundaciones anteriores: el apostolado «ex officio», en colaboración con el obispo, era la única novedad en esta comunidad clerical. El c. VI, La «verdadera amistad», expresión del carisma agustiniano, insiste en que la amistad, don natural en Agustín, se hizo carisma cuando fue asumida por el Espíritu para obrar por medio de ella. El autor pasa a ponderar que las diversas maneras de encarnar los valores evangélicos por cada uno de los fundadores de institutos de vida religiosa son dones diferentes del Espíritu. El Concilio Vaticano II al establecer los principios generales de renovación sienta como básicos el retorno al Evangelio y la vuelta al espíritu —carisma— del fundador. Luego muestra que en los escritos posteriores al Concilio no se ha llegado a señalar unánimemente ese «ideal agustiniano», ese «principio diferencial», ese «carisma primero y fontal». En contraste con la variedad de opiniones al respecto alega que, en el primer párrafo de la *Regula ad servos Dei*, Agustín expresa lo que para él era el «primum propter quod», el ideal supremo de su proyecto de vida en común: la «verdadera amistad», por la que se llegaba a «vivir unánimes», «tener una sola alma y un solo corazón» y «poseer todo en común». El autor dedica el c. VII, La Regla: un testimonio de excepción, a la composición de la *Regula* y todo el alcance de sus primeras frases. El c. VIII, La amistad, valor fundamental en la vida religiosa, recuerda que el rigorismo pesimista ha llevado en la época moderna al desprecio de la naturaleza humana en sí misma y en las relaciones más santas, como pueden ser los afectos familiares y las amistades. El ambiente de miedo y los prejuicios contra la amistad es lo que ha predominado hasta nuestros días. Pero el reconocimiento de la dimensión intersubjetiva del hombre lleva a la superación del individualismo y a la revalorización de la comunidad como

lugar privilegiado de comunión, de intercambio y de enriquecimiento mutuo. El hombre moderno se opone al mismo tiempo a la soledad individualista y a la masificación anónima y despersonalizante.

Creemos que el autor se ha propuesto tres objetivos y los ha logrado. El primero, recordar la importancia fundamental de la idea de amistad para san Agustín, era un dato ya muy conocido. El segundo, hacer ver que la concepción agustiniana de la «verdadera amistad» es la clave para entender su proyecto religioso. Sorprende descubrir que esta interpretación, que aquí aparece tan plausible, resulta novedosa. El tercero nos parece que ha consistido en dirigir un protréptico a sus hermanos religiosos para que vean en la «vera amicitia» la auténtica clave hermenéutica del Evangelio. Sin embargo no acaba de satisfacerlos el método empleado para obtener esos fines. La obra es ambigua en su género literario. Es una tesis doctoral y también un libro de propaganda o literatura edificante. Ya la exposición de datos del c. I es un tanto apasionada y de escaso cuestionamiento crítico. El autor ha notado bien que las fórmulas de Agustín dependen mucho de una tradición literaria; pero no previene de hasta qué punto la retórica carga de desmesura sus expresiones y sentimientos. Otras veces da la impresión de que anticipa las conclusiones a los análisis. El entusiasmo de sus convicciones le lleva también a ser sobradamente reiterativo. Opinamos que su tesis habría resultado más convincente si hubiese aplicado una metodología filológica más rigurosa. Desde este punto de vista, el c. II nos parece el más satisfactorio.

Ramón Trevijano

M. Guerra Gómez, *Los nombres del Papa*, Teología del Sacerdocio, 15. Facultad de Teología del Norte de España —Sede de Burgos— Instituto «Juan de Avila» (Burgos: Ediciones Aldecoa 1982) 522 pp.

El autor empieza por anunciar que la «forma mentis» y el método de su estudio son filológicos, pero que incide por necesidad en el ámbito teológico. El estudio filológico reclama la hermenéutica estructural de los textos, que debe ser a la vez sincrónica y diacrónica. Las palabras de un texto no deben de considerarse aislada. Hay que estudiarlas en un plazo más profundo e interrelacional, en el de la matriz sintagmática. A veces se requiere el análisis de un sintagma más extenso: de una frase e incluso de un período. Cuando lo ha creído oportuno, ha estudiado todos los términos de la misma familia, o sea, los que poseen un semantema común. Es el caso de «princeps» y sus derivados. No analiza el título *papa* (por haberlo estudiado ya Labriolle); pero recuerda que su uso es un cristianismo semántico: se trata de lexemas cuyo significante, ya existente en griego y en latín, adquiere un significado nuevo en el seno de la Iglesia.

Tras la presentación de las fuentes, autores no cristianos y cristianos, griegos y latinos (p. 15-23), en un capítulo de observaciones previas, crítica el enfoque traspositor del presente eclesial sobre las primeras comunidades cristianas; pero lo mira más favorablemente que al «enfoque analítico-racional y, a veces, racionalista». Busca una conjunción de lo positivo de ambos métodos. Espera haberlo conseguido mediante el estudio semasiológico y teológico de los términos analizados con perspectiva diacrónica. Dado el carácter ocasional de los escritos de los primeros siglos de la Iglesia, acentúa la responsabilidad de quienes se arriesguen a esgrimir el argumento del silen-

cio. En cambio destaca la importancia de los hechos de la praxis para conocer la doctrina cristiana en los primeros siglos de la Iglesia.

Se detiene bastante en los valores etimológicos de los términos, su vitalidad polisémica, los valores genéricos y específico-técnicos; primero en los escritos no cristianos y luego en los cristianos. Pondera así los nombres «Obispo, Obispo de Roma, Obispo de la Iglesia, Koryphaios-Corifeo, Princeps-Príncipe, Exarkhos-Exarco, Hermano de los obispos, Topoteretes, Vicarius, Vicario de Cristo y de S. Pedro. Dedicar un capítulo el análisis filológico de S. Ireneo Adv. haer. 3.3.2b y otro a la principalidad y el «principatus» de la sede episcopal de Roma.

Lamentamos tener que presentar dos reparos serios. El primero es metodológico. Pese a la exigencia de una hermenéutica estructural diacrónica de los textos, creemos que se queda muchas veces en la meramente sincrónica. No vemos diacronía en la abrumadora presentación de sintagmas, casi siempre muy breves, entremezclando datos del s. II con los del V, del s. IV con el III. Cuando parece haber algo más de exposición histórica, cabe decir que la diacronía se da en la «secuencia material», pero sin llegarse de hecho a una secuencia formal. Opinamos que este abuso de una hermenéutica sincrónica se debe a lo que motiva nuestro segundo reparo, que es teológico. Hay muchas valoraciones y deducciones precipitadas que parecen como dictadas por una teología fijista, que recuerda la de algún manual preconiliar de eclesiología fundamental. Pese a unas páginas sobre la evolución homogénea del dogma (p. ej., p. 348-351; 474-475), este lector ha sacado la impresión de que para nuestro autor el Primado Romano no entra en juego en la evolución dogmática y que a lo más se puede rehacer la historia de las diversas modalidades de su ejercicio. En una obra científica es mucho más convincente el rigor crítico que el fervor apologético. No entendemos cómo puede ignorar o escamotear algunos problemas. Cuestiones que hay que dilucidar si queremos comprender cómo maduró la conciencia católica sobre el alcance del ministerio petrino. San Cipriano es citado en varias ocasiones; pero, en lugar de ponderar su doctrina sobre el episcopado y la unión con Roma, queda degradado —junto con Firmiliano de Cesarea y «algunos» obispos norteafricanos— a una simple «voz discordante» (p. 113). La descripción más concreta de su postura se reduce a decir que: «S. Cipriano tiene un concepto de la unidad de la Iglesia, centrada y basada en la unidad del episcopado, en disonancia con la doctrina de los Papas de su tiempo, que ponen al obispo de Roma y a su sede apostólica petrina, como base y centro de la Iglesia misma y de su unidad» (p. 232). La eclesiología de San Cipriano, con todas sus insuficiencias, merece una consideración más positiva. Recordamos p. ej. la de A. Demoustier, 'Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien', *RechSR* 52 (1964) 337-369. Limitándonos a otro ejemplo. El autor cita con frecuencia a Mt 16, 13-19 y hasta da una exégesis coral del texto en p. 170-174; pero no tiene en cuenta la interpretación, ampliamente difundida en la antigüedad, que veía la promesa como hecha a cada obispo. La hemos encontrado desde el occidente latino del s. III (Cipriano) hasta el oriente copto del s. V (Vida de Chenute). Es una lástima que una obra valiosa quede lastrada así; porque es un estudio que trasparenta un esfuerzo admirable, una investigación tan intensa como amplia. Ha localizado materiales de insospechada riqueza. En las secciones más propiamente filológicas abundan las observaciones pertinentes y abre perspectivas muy dignas de consideración.

Ramón Trevijano

J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*. Instituto de estudios Visigótico-mozárabes de Toledo. Serie D. Estudios 2 (Toledo 1981) 157 pp.

El autor se propone estudiar «cuáles son los usos y costumbres de la Iglesia primitiva española en la administración del bautismo (p. 31), durante el período que va «desde el siglo IV, con los primitivos documentos tanto oficiales como de autores particulares, hasta el siglo VIII» (31-32). El método que desea seguir es «histórico sistemático, dividido en dos partes: la primera descriptiva de los ritos y ceremonias; y la segunda de carácter teológico, para tratar de esclarecer en cada caso la materia, ministro, sujeto, necesidad y eficacia de dichos ritos (32).

Comienza la obra con una introducción sobre el estado de la investigación en la liturgia hispánica, y más en concreto en la materia de iniciación cristiana. Al presentar las fuentes, el autor se detiene en el *Liber Ordinum* (cuyo «ordo baptismi» lo considera anterior a Ildefonso de Toledo) y en el Antifonario de la Catedral de León (que considera de composición más tardía) (23-26). Hubiera sido de desear una presentación, ubicación y valoración de las fuentes más proporcional al objeto de la obra, a los estratos de evolución, a los análisis posteriores.

En la *primera parte* del estudio se ofrece una descripción interesante de los diversos ritos y etapas de la iniciación cristiana, comenzando por el catecumenado, sus secuencias y estructura (35-54); continuando por el bautismo con su riqueza ritual-simbólica y teológica-eclesiológica (bendición del agua, renuncia, profesión de fe, inmersión, baptisterio, tiempo del bautismo, bautismo de niños, padrinos) (55-83); y terminando con los ritos posbautismales (unción o crismación, única o doble unción, imposición de manos, comunión) (83-100).

Del primer cap. «*Catecumenado*» cabe decir que se trata de un catecumenado en cierto estado de degeneración, comparado con el descrito por la Tradición Apostólica. Sin embargo, mantiene su estructura fundamental con dos grados: catecúmenos y competentes, y se percibe su riqueza ritual: rito de la sal (Sevilla), unción y exorcismos, entregas del símbolo y padrenuestro en el paso a competentes del domingo de Ramos. Si bien este catecumenado no muestra rasgos originales, sí es prueba de una pervivencia para el caso de adultos incluso hasta el siglo VII-VIII (S. Ildefonso). En este capítulo el autor hace una buena recopilación de textos y fuentes. Pero, a la hora de describir el catecumenado, creemos no se distingue de modo suficiente el momento o autor (es distinto Paciano en el s. IV que Ildefonso en el s. VII) y el estadio de evolución catecumenal. Por otro lado, hubiera sido de desear una mayor comparación con otras iglesias, teniendo más en cuenta, por ejemplo, los estudios de M. Dujarier, Th. Maertens, A. Chavasse...

En el cap. segundo sobre el *Bautismo* también se hace una buena recopilación y comentario de fuentes sobre los diversos ritos y elementos. Destaca la riqueza y variedad de textos sobre la renuncia y la profesión de fe (57-61); la influencia que tuvo la herejía arriana en el cambio de la triple a la única inmersión (63-66); la pervivencia hasta el siglo VIII de dos clases de bautismo: el solemne, que se celebraba en Pascua-Pentecostés, y el «sencillo o privado» en caso de necesidad y para los niños cuyos padres lo piden (70-80).

En el cap. tercero sobre los «*ritos posbautismales*» destaca la frecuencia con que los concilios hispánicos aluden a la unción-crismación, mientras apenas se emplea «confirmare». Pero, al contrario que en Roma (Papa Ino-

cencio I), en España permanece inalterable la única crismación posbautismal hasta el s. VIII (92-93), sin que esto quiera decir que se eclipsara el uso de la imposición de manos: «el rito está ampliamente atestiguado tanto por los documentos oficiales cuanto por los escritores» (96.153-154). En cuanto al ministro también en España es el obispo o el presbítero (con mandato o permiso de aquel); pero no se pone tanto acento como en Roma en la reivindicación episcopal mostrada por Inocencio I (cf. 148-150). En este cap. se muestran los rasgos más originales de la iniciación en la Iglesia hispánica. Hubiera sido interesante un análisis más detallado y comparado de algunos textos (v.gr. el del canon 7 del Conc. de Sevilla del 619, algunos de Isidoro...). Quizás no ha apreciado el autor suficientemente dos estudios importantes sobre la materia: el de A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952; y el más reciente de B. Lewandowski, *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia hispánica*: Eph Lit 1 (1972) 97-120.

En la *segunda parte* de la obra pretende el autor hacer una valoración teológica de la iniciación cristiana hispánica. Para ello recorre (no sin cierto apriorismo de esquema) los diversos puntos de un sacramento en su explicación posterior: palabra «sacramentum», necesidad, eficacia, unicidad de bautismo, gracia, efectos... Esta parte es interesante por el contenido de que trata. Pero su desarrollo podía haber sido más completo y rico, si se hubieran tenido más en cuenta otras fuentes hispánicas apenas reseñadas, como el Oracional Visigótico, el Liber Orationum Psalmograpahus, el Liber Sacramentorum, el Missale Mixtum... donde ciertamente hay textos de la época tratada por el autor.

El libro se cierra con un elenco de *conclusiones* que sintetizan perfectamente los resultados de la investigación. En síntesis, es de alabar y agradecer el esfuerzo y compilación de material que Pijuán ofrece en este estudio. Se trata de una aportación valiosa a la gran empresa de recuperar y valorar la liturgia hispánica. Si el estudio hubiera sido más analítico en casos importantes, y más comparativo con otras liturgias, creemos habría ganado en calidad y valor.

Dionisio Borobio

J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, BAC 439 (Madrid: La Editorial Católica 1983) 456 pp.

J. M. Sánchez Caro es un autor ya conocido por diversos estudios en relación con la eucaristía (sobre todo: *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*. Madrid 1969). El presente trabajo es una reelaboración de su tesis doctoral, presentada en 1976. Su objetivo es estudiar la celebración eucarística en sus comienzos y en el ámbito de la Iglesia oriental, analizando cuál es la interpretación que dicha Iglesia ha hecho de aquella bendición y acción de gracias de Jesús la noche de la última cena (p. 3). El autor marca claramente los límites de su estudio: espacial, porque se centra en las plegarias de las Iglesias orientales; temporal, porque se marca como fecha tope el siglo VI; intencional, porque quiere ser un estudio teológico de las grandes plegarias eucarísticas a partir de un elemento común a todas ellas: el desarrollo del misterio de Cristo en la historia de la salvación (= HS) (p. 4). El método propuesto y seguido por el autor consiste en la «localización de los textos en sus ediciones más solventes

situación de los mismos en su contexto vital, histórico y cronológico, traducción exigente y, finalmente, interpretación adecuada» (p. 4). En cada caso, el autor da prueba de un buen conocimiento bibliográfico y del estado actual de la cuestión, así como de su capacidad de análisis crítico, lo mismo en la presentación comparada de las diversas ediciones, cuanto en la traducción y análisis de los textos (los mejores ejemplos: estudio de la anáfora siro-oriental: 118-139; y de la plegaria eucarística de San Basilio: 264-310).

La *primera parte* de la obra está dedicada a los «testimonios primitivos» con dos capítulos complementarios: 1. La eucaristía en el NT (9-46), y 2. La plegaria eucarística en los documentos cristianos primitivos (47-74). Si en el primero presenta el estado de la investigación actual, establece un mínimo de datos de historicidad asegurada, y esboza el contenido nuclear histórico-salvífico de la eucaristía neotestamentaria (p. 9); en el segundo presenta los primeros ejemplos de «plegaria eucarística» en la Iglesia con su contenido de HS: la Didajé, San Justino, los Hechos apócrifos de los apóstoles. En ellos, a partir de un núcleo central en la muerte-resurrección de Cristo, entre la creación y la parusía, se irán desarrollando posteriormente los diversos momentos de la HS.

La *segunda parte* está dedicada a las que llama el autor «Anáforas de estructura indiferenciada», que son aquellas en las que la sección inicial (desde diálogo hasta anámnesis inclusive) es más indiferenciada, porque no se da una separación clara de las diversas partes (lo que suele suceder por el «sanctus»); otro grupo distinto lo constituyen las «anáforas de estructura diferenciada», porque en su sección inicial se distingue la parte de alabanza a Dios y la de conmemoración, separados por el «sanctus» (75-76). Dentro de esta distinción establece otra realmente clarificadora: a) anáforas en las que aún no se manifiestan las preocupaciones y desarrollos teológicos postnicenos (la de la Tradición Apostólica, Addai y Mari, Siríaca de los Doce Apóstoles, Santiago de Jerusalén, alejandrinas de San Marcos y San Basilio...); b) grupo de las grandes anáforas teológicas, que han incorporado a las antiguas estructuras nuevos desarrollos, que llegan a constituir verdaderas catequesis (anáforas de San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Gregorio, Constituciones Apostólicas, Serapión...); c) grupo de anáforas que pueden llamarse «compilaciones teológicas» por su riqueza y elaboración teológica (anáforas de Nestorio, Teodoro de Mopsuestia...). Hechas estas distinciones, dedica el autor un *cap. I* a analizar la plegaria eucarística de Hipólito y otros testimonios afines (77-107). Esta plegaria, desde su fuerte cristocentrismo, inaugura los grandes temas de HS que aparecen después desarrollados. Su indiferenciación, su estructura unitaria indicaría que toda ella es consecratoria (p. 106). El *cap. II*, dedicado a la anáfora de la tradición siro-oriental (108-138), destaca por el cuidadoso estudio de la anáfora Addai y Mari con su ausencia de relato institucional y sus diversas interpretaciones (118 ss.), y por la riqueza con que aparece la HS en su dimensión horizontal. El *cap. III* sobre la eucaristía de la tradición egipcia (139-187), toma como anáfora más ejemplar la de San Marcos, que estudia junto con la de Serapión, y en las que es de subrayar la acarencia de una conmemoración lineal de la HS, así como el desarrollo de una temática centrada en el conocimiento (162 ss.). El *cap. IV* habla de la eucaristía en la tradición antioqueno-constantinopolitana (188-192), y estudia las anáforas de San Juan Crisóstomo y de los Doce Apóstoles, destacando el carácter doxológico y cristológico, el acento en la dimensión vertical de la HS y la unión entre memorial y sacrificio.

La tercera parte de la obra está dedicada a «Las anáforas de estructura diferenciada» (195 ss.). El cap. I estudia la plegaria eucarística de Jerusalén, donde incluye la de las catequesis mistagógicas de San Cirilo y la de Santiago. El estudio crítico comparado y analítico muestra la riqueza histórico-salvífica del texto: su acento doxológico desde la realidad creatural (el hombre sacerdote de la creación), la presentación de la salvación como un drama entre Dios y el hombre (misericordia-pecado-castigo-perdón) que se resuelve en Cristo, la actualización de esta apasionante historia salvífica en la eucaristía, por el Espíritu. En el cap. II se analiza la eucaristía en las Constituciones Apostólicas (232-263), con su influencia judía, su distinción entre las etapas del A. y NT., su acento en Cristo reconciliador que sigue salvando por el memorial de la eucaristía... El cap. III, dedicado a la plegaria eucarística de San Basilio (264-309) constituye como el momento álgido del estudio, y en él nuestro autor muestra su maestría en el tratamiento, acompañando a la riqueza del contenido del texto. Como más destacable nos parece la alabanza desde el reconocimiento de la incognoscibilidad de Dios, la dimensión de «misericordia, solidaridad y epifanía» con que aparece la HS, el paralelismo enriquecedor que guarda con otros textos de San Basilio. El cap. IV se centra en la anáfora alejandrina de San Gregorio Nacianceno (310-340), donde es admirable el dramatismo y personalismo con que presenta la HS, expresado en la relación «tu-para mí», que muestra la piadosa solidaridad de Dios con el hombre en Cristo. En el cap. V se expone la anáfora de las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia (341 ss.), de tradición siro-antioquena. Aparece con fuerza el carácter mistagógico-tipológico de la interpretación de Teodoro, su sentido de la «economía» o plan de salvación concentrado en la economía de Cristo, actualizado en la eucaristía que nos hace participar «in imagine» (eikon) de la realidad, hasta que llegue la plenitud escatológica. Finalmente, en el cap. VI se tratan las anáforas siro-orientales, armenas y etiópicas (364-410) cuyo interés, si bien no despreciable, es inferior al de las anteriores.

En la cuarta parte nos presenta el autor las «conclusiones generales» de su estudio (431-438). En pocas páginas nos resume perfectamente los resultados más sustanciosos de la investigación, que uno desearía algo más enriquecidos. En resumen, se ve cómo la conmemoración histórico-salvífica aparece como un crecimiento a partir de un núcleo central: Cristo y su obra, especialmente el binomio encarnación-muerte gloriosa. El enriquecimiento posterior se da en cuatro direcciones: el tema de la creación, el tema veterotestamentario, el tema de la vida de Jesús, y el tema de los misterios gloriosos de Cristo (p. 415). Para las anáforas orientales «toda la historia de lo creado y no sólo la historia del hombre es historia de salvación» (p. 416). Aunque las anáforas se centran en una presentación de la «historia particular de salvación» (pueblo de Israel-Iglesia), no se excluye una historia general de salvación que afecta a todos los hombres (p. 419). Por otro lado, esta presentación de la HS no es tanto lineal cuanto dialéctica «con avances y retrocesos dentro de la línea general que conduce a Cristo» (p. 420), expresando el permanente diálogo salvífico entre Dios y el hombre, cuya continuación se da en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía. Las anáforas muestran claramente el tránsito del memorial literario al memorial cultural, por el que la salvación se actualiza sacramentalmente. El conjunto relato-anámnesis-epiclesis constituye una unidad y muestra la dimensión vertical de la salvación en la historia: este es el espacio y el tiempo eclesial cumbre de la presencia sacramental de la salvación, sin pre-

tender fijarlo en un momento concretísimo puntual (p. 425). Y todo ello sucede por la fuerza y en la acción del Espíritu o epiclesis, cuya importancia y valor destacan como ninguna otra las anáforas orientales.

Creemos que la obra de Sánchez Caro alcanza el objetivo propuesto, y va a suponer un punto de referencia necesario para todo el que desee conocer las primitivas plegarias eucarísticas y su contenido histórico-salífico. Además del interés eucarístico, tiene un interés sacramentalógico y litúrgico, por destacar el valor de los signos en la economía salvífica y su fuerza actualizadora. La HS es el marco que enriquece y explica adecuadamente la actualización de los misterios (*Mysterien Gegenwart*) de que hablaba O. Casel. La integración de los sacramentos y la liturgia en el dinamismo de la HS, como intentó hacerlo la SC 1-7, es su posibilidad de comprensión. No sólo los dogmáticos de la eucaristía, también los liturgistas y estudiosos de los sacramentos debemos alegrarnos de esta magnífica aportación. Pueden discutirse, ciertamente, algunos criterios de clasificación, como el de la HS horizontal y vertical, o bien puede considerarse menos práctica la división de textos en partes transcritas en diversos lugares para el comentario, o bien la constante repetición temática al aplicar un esquema uniforme al análisis en vez de partir de tal esquema y luego destacar lo más saliente de los textos, o incluso el que en ocasiones importantes no acompañe a la afirmación comentada el texto original en que se apoya... Pero estas observaciones de carácter metodológico ni discuten la libertad de opción del autor, ni mitigan el gran valor del estudio presentado. Al rigor investigativo, Sánchez Caro ha unido la sensibilidad sacramental, con lo que nos introduce no sólo en el conocimiento científico sino también en el misterio de la más importante tradición eucarística primitiva, sobre todo en la Iglesia oriental.

Dionisio Borobio

2) DOGMATICA

Fr. Petri Ioannis Olivi O.F.M., *Quaestiones de incarnatione et redemptione. Quaestiones de virtutibus* studio et cura Aquilini Emmen O.F.M. et Ernesti Stadter. Bibliotheca Franciscana Medii Aevi 24 (Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura Padri Editori di Quaracchi 1981) 10* + 377 pp.

El filósofo y teólogo franciscano Pedro Juan Olivi nació en Sérignan (cerca de Béziers) en 1248, y murió en Narbona en 1298. Entró en la Orden franciscana a los doce años de edad, y estudió en Béziers bajo la dirección de Raimondo Barravi, que era un seguidor de Joaquín de Fiore y un promotor para su orden de una pobreza extremadamente rígida. Pasó a la Universidad de París, donde oyó a varios de los primeros discípulos de San Buenaventura, como Guillermo de la Mare, Juan Peckham y Mateo de Aquasparta, e incluso al propio San Buenaventura, cuando en 1288 expuso los siete dones del Espíritu Santo. Talento brillante e independiente, se contentó con el bachillerato en teología, basado en la creencia de que el título de doctor desdecía de su humilde estado franciscano. Volvió a su Provenza natal, que era uno de los campos preferidos para las polémicas entre los *zelanti* espirituales y el resto de la Orden en torno al concepto y práctica de la pobreza evangélica. En este entorno pasó el resto de sus días, viéndose envuelto en aquellas controversias, acusaciones, réplicas, condenaciones y exculpaciones,

en su calidad de líder del primero de los bandos indicados. Muchos de sus escritos surgieron de estas controversias. Su pluma nunca estuvo ociosa. Paccetti cuenta 64 escritos de Olivi, de los que quince se refieren a temas filosófico-teológicos, veintisiete a temas escriturísticos, once a la perfección evangélica y a la vida franciscana, y doce a temas de ascética y mística. Su doctrina filosófico-teológica depende en buena parte de S. Buenaventura y S. Agustín, aunque se aparta de ellos con bastante facilidad incluso en tesis importantes del agustinianismo-bonventurianismo. También incluso con soltura a Aristóteles, Averroes y Avicena. Como filósofo y teólogo ha sido menos estudiado y parece haber tenido menor influjo que como autor espiritual. Bajo este último aspecto inspira a autores posteriores incluso de la categoría de un reformador como S. Bernardino de Siena. De todas formas, la difusión manuscrita de sus obras y alguna monografía reciente, como la de Brian Tierney sobre la infalibilidad pontificia, parecen sugerir un impacto de Olivi en materias filosófico-teológicas más relevante de lo que hasta ahora se había supuesto.

Detestado en su tiempo por sus contrincantes y venerado como santo por sus seguidores, hoy día es un autor cuya investigación y estudio resulta interesante, aunque no sea más que para entender su época en la que jugó un importante papel. La obra que aquí reseñamos se conserva en tres manuscritos: dos del fondo Borghese del Vaticano (siglas E y N en esta edición crítica), y otro en la Biblioteca comunale de Siena (sigla S). Las nueve *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, que aquí se editan, se conservan íntegramente sólo en N, la primera está además en S, y la segunda y tercera se transmiten también en E. La temática central de estas cuestiones es como sigue: si la naturaleza humana puede estar unida personalmente a Dios, si Cristo satisfizo plenamente por nosotros y nos mereció la gracia y la gloria, si tener derecho a los méritos de Cristo es igual a tener la gracia, si Dios pudo salvar al hombre por otros medios diferentes de la encarnación, si la virtud está sólo en la voluntad intelectual como en su sujeto o también en las demás potencias, del aumento de las virtudes o si las virtudes se aumentan por adición, de la conexión de las virtudes o si el que tiene una las tiene todas y el que carece de una carece de las restantes, si las virtudes que el hombre tiene en su vida terrena cesan en la gloria, si es correcto creer sin la apoyatura de la razón, si la fe se basa en un objeto y a través de éste en los demás o si se refiere a todos por igual, etc.

Esta edición está realizada con toda la pericia y profesionalidad a que nos tienen acostumbrados los editores de Quaracchi, actualmente en Grottaferrata. El aparato crítico negativo, que aparece inmediatamente debajo del texto establecido por los editores siguiendo el código base (N), no aporta grandes variantes que hagan cambiar mucho el sentido del texto base. En cambio, el aparato de fuentes aporta abundantes precedentes de las doctrinas de Olivi, que resultan de capital importancia para el estudio de los contenidos doctrinales de los pasajes correspondientes.

Antonio García y García

J. G. Bougerol, *Les manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes*. Spicilegium Bonaventurianum 23 (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982) 398 pp.

Este libro contiene un catálogo de 120 manuscritos de franciscanos con-

servados actualmente en la Bibliothèqu municipales de Troyes. El tema no está elegido al azar, ya que entre los ricos fondos de la citada biblioteca los códices de autores franciscanos tienen un especial significado, debido a su proveniencia y a sus contenidos. De unos 120, hay 97 que provienen de Clairvaux, 10 del convento de los franciscanos de París, 5 de St. Etienne, 2 de la Catedral de Troyes, 1 del fondo Bouhier y cinco de proveniencia desconocida. En 1246 se fundó en París el Colegio de S. Bernardo, al que aflúan estudiantes de diversos monasterios cistercienses. Al matricularse en la Universidad, eligieron preferentemente la enseñanza de las cátedras de los mendicantes, ya que ellos carecían de maestros en el Estudio Parisiense. De ahí la abundancia de manuscritos de autores mendicantes en Clairvaux, traídos allí por los estudiantes que habían frecuentado las aulas parisienses. Trátase de códices comerciales y cuadernos de escolares. Son por consiguiente testigos importantes de la docencia de los mendicantes, y en el presente caso de los franciscanos en París. Esto colma en parte la laguna irremediable que se produjo al incendiarse en 1580 la biblioteca del antiguo convento franciscano de París, lo que conllevó la destrucción o desaparición de la mayor parte de los códices. Gracias a este fondo llegado a Troyes vía Clairvaux, conservamos hoy algunos preciosos códices que se describen en este catálogo, como ocurre por ejemplo con la cuestión *De iudicio* de Alejandro de Alés (MS 1245), dos manuscritos de la *Summa fratris Alexandri* del mismo autor (MSS 396 y 596), diecisiete códices con piezas de San Buenaventura, ocho de Juan de la Rochelle, siete de Eudes Rigaud, otros otrora atribuidos a Rigaud y hoy restituidos a uno de los discípulos del mismo que se llama Eudes de Rosny, y uno de Guy de l'Aumône (éste fue el primer maestro regente del Colegio de S. Bernardo a partir de 1256) que se conserva en el MS 1501. Por ello, no es para extrañarse de que las relaciones entre la biblioteca de Troyes y los editores del Colegio de S. Buenaventura de Quaracchi (hoy en Grottaferrata) daten de hace un siglo. El P. Fidele Fanna trabajó intensamente en ella en 1873, seguido de varios de sus colaboradores, quienes encontraron aquí preciosos materiales para sus ediciones de autores franciscanos.

Entre estos 120 manuscritos hay 15 con indicaciones de pecias, lo cual resulta interesante para el estudio de los *exemplares* que usaban los libreros o estacionarios parisienses. En realidad, ya habían sido tenidos en cuenta por Destrez en su famosa monografía sobre la pecia.

Hay en este fondo descrito en el presente catálogo una importante representación de todas las disciplinas. Entre las obras escriturarias, están las *Postillae* de S. Buenaventura, de Guillermo de Militona, de Nicolás de Lyra, las distinciones de Mauricio de Provins, el comentario *Super Apocalypsim* de Pedro de Boves, la obra escriturística de Pedro Auriol (su *Compendium* y su *Divisio sacrae scripturae*) y la *Summa de significationibus vocabulorum Bibliae* de Guillermo Brito.

Entre los escritos de escolásticos, destacan las *Quaestiones* de Pedro de Navarra o de Atarrabia, de Francisco de la Marca, de Francisco de Mayrones, de Gualterio de Brujas, de Guillermo Ockham, de Guillermo de Ware, de Jacopo d'Ascoli, de Gundisalvo Hispano, de Juan Duns Escoto, de Martín de Alnwick, de Ricardo de Mediavilla, etc.

Tampoco faltan obras enciclopédicas como las de Bartholomaeus Anglicus, el *De proprietatibus rerum*, la *Pharetra* atribuida a Guillermo de Formenteria (precisamente este manuscrito de Troyes lleva indicación de pecias).

Otro género bien representado es el de la predicación, con manuscritos de la así llamada «Collectio fratrum» o «Collationes fratrum» (el MS 1215 es un *exemplar* de esta obra), y sermones de Juan de la Rochelle, Conrado Holtzner de Sajonia, Francisco de Abbatibus de Asti, Gilberto de Tournai, Guillermo de la Mare, Pedro de S. Benito, Servasanto de Faenza, etc.

Como queda ya indicado, el centro de gravedad de las obras y autores aquí reseñados es París. Pero como París era el cerebro teológico de Europa, allí afluyen también autores y obras ibéricas como Alvaro Pelagio (*Speculum regum*), Raimundo Lulio (MS 1462, copiado en Barcelona en 1412), Raimundo de Peñafort (más bien se trata de un resumen de la *Summa de casibus* de este autor hecha por un anónimo), y los ya mencionados Gundisalvo Hispano y Pedro de Navarra.

El catálogo está bien realizado. Ofrece todo lo necesario como instrumento de trabajo que es para el investigador, sin recargo de detalles superfluos. Sin que esto disminuya en lo más mínimo el mérito del Autor y de su obra, a veces se nota alguna pequeña incongruencia, como es que en ocasiones no ofrece la indicación de la edición de algunas piezas, mientras que en otros casos sí la da. Una buena introducción y tres índices (de manuscritos, de nombres, personas y materias, y el de comienzos) hacen muy fácil el manejo de esta obra y el rápido hallazgo de lo que se busca.

Antonio García y García

R. Blázquez, *Jesús sí; la Iglesia también. Reflexiones sobre la identidad cristiana*, Nueva Alianza 88 (Salamanca: Ed. Sígueme 1983) 403 pp.

El título del libro sale al paso de una tentación hoy frecuente; la que pretende compatibilizar la aceptación de Jesús con la repulsa de la Iglesia. «Cristo sí, la Iglesia no»; así reza el slogan de un cierto cristianismo posteclesial. Blázquez va a mostrar, por el contrario, la mutua pertenencia de las dos magnitudes: «Jesús sí; la Iglesia también». Desde esta inferencia recíproca, y sólo desde ella, se hace justicia tanto a Cristo como a la Iglesia, y se entienden el uno y la otra cabalmente. De ahí las dos partes en que se divide el libro y sus títulos respectivos: I. *La Iglesia en Jesucristo*; II. *Jesucristo en la Iglesia*.

El primer capítulo se ocupa de las señas de identidad de la existencia cristiana, contenidas en la tríada fe-esperanza-amor. El cristiano vive de la fe, que especifica la constitutiva apertura humana a la trascendencia y la experiencia religiosa; tiene esperanza, que es asunción de la dimensión histórica del mundo y responsabilidad en su destino; realiza las obras del amor, quintaesencia de la acción de Dios con el hombre, anticipación del eschaton y, por ello, iniciativa supremamente revolucionaria. Todo lo cual se despliega además socialmente en la Iglesia.

Viene a continuación un extenso capítulo (el más largo del libro) sobre la resurrección de Jesús como fundamento y centro del evangelio. Al tratamiento apologetico del tema, predominante en otros momentos, sucede hoy, por fortuna, la recuperación de sus dimensiones cristológicas, antropológicas y eclesiológicas; la resurrección es, en verdad, objeto y fundamento de la fe. El autor analiza detenidamente la problemática exegético-teológica del hecho, su credibilidad, su extensión a la resurrección universal, su significado para la humanidad y para el mundo.

El capítulo siguiente aborda las cuestiones cristológicas de carácter bá-

sico y metodológico. La cristología está hoy enfrentada a un doble desafío: fundamentar y garantizar la identidad cristiana; ajustar cuentas con lo que el autor llama «las aporías cristológicas» (dualidades Dios-hombre, Jesús prepascual-Cristo postpascual, particularidad del hecho Jesús, universalidad de su significado, etc.). La cristología ascendente «ofrece la posibilidad de conectar mejor con el movimiento del hombre en el descubrimiento de Dios en su vida» (p. 163); parece, pues, metodológicamente idónea, sin que ello signifique que se puede prescindir de la cristología descendente.

Siguen a continuación tres capítulos que constituyen otras tantas glosas a sendos artículos del Credo: *Jesús de Nazaret, nacido de Santa María Virgen* (confrontación de las sucesivas formulaciones de los distintos símbolos de fe, con una referencia al problema de la virginidad de María); *Dios entregó a Jesús a la muerte* (realidad histórica y contenido soteriológico de la muerte de Jesús); *Resucitado para nuestra justificación* (valencia salvífica de la resurrección, apuntada ya en un capítulo anterior).

La primera parte se cierra con el estudio del interrogante cristiano por excelencia: *¿Quién es Jesús de Nazaret?* Interrogante que hoy acucia no sólo a los fieles, sino también a no cristianos, judíos y marxistas. El contexto de la pregunta y de su respuesta es la existencia histórica del personaje contemplada desde la fe. Blázquez examina la cuestión de los títulos cristológicos y ve en la condición de Hijo de Dios la clave unificadora de la historia y el misterio de Jesús. Por ello, una cristología de Jesús como «hombre escatológico» (Schoonenberg), como «profeta escatológico» (Schillebeeckx) o como «representante» de Dios ante los hombres y viceversa (Küng), es insuficiente. Jesús, en fin, es el Hijo de Dios *encarnado*: preexiste en la eternidad y se encarna en el tiempo; he ahí el núcleo de la doctrina de las dos naturalezas.

La segunda parte del libro, de temática eclesiológica, se inicia con un análisis de la dialéctica universalidad-particularidad del hecho Jesús. El es la manifestación definitiva e insoslayable de Dios a los hombres, a *todos* los hombres; pero esta absolutez y universalidad no deroga la singularidad, la concreción espacio-temporal del propio Jesús. Pues bien, la misma dialéctica de universalidad en la concreción de la singularidad histórica ha de darse, concluye Blázquez, en el cristiano y en su compromiso creyente con lo real.

La identidad cristiana no se define sólo por la referencia a Cristo; como se ha sugerido ya, es precisa la referencia a la Iglesia. Hay una dimensión eclesial de la identidad cristiana; no puede haber cristianismo evangélico sin cristianismo eclesial. Y esta eclesialidad constitutiva de lo cristiano tiene su correlato en la socialidad humana; no es únicamente exigencia de la pura positividad de la revelación.

Carisma e institución en la Iglesia; a este problema dedica el autor un largo e interesante capítulo. Tras definir qué es carisma y qué es institución, se muestra la complementariedad entre ambos (hoy reconocida incluso en amplios sectores de la teología protestante) y se subraya la sacramentalidad eclesial como categoría fundante de dicha complementariedad. El capítulo concluye con unas reflexiones sobre un aspecto de la tensión carisma-institución: el binomio libertad personal-unidad eclesial, reflejo a su vez de la bipolaridad ser personal-ser social. En la *comunión*, fruto del Espíritu, convergen a la postre carisma e institución, libertad y unidad.

¿Cómo entender la autoridad en el seno de la comunidad cristiana? Un

nuevo capítulo se consagra a esta cuestión, de tan viva actualidad. Contra toda confusión entre autoridad y poder, contra la simplista (y a veces demagógica) identificación de la Iglesia-institución con la Iglesia-poder y su supuesto enfrentamiento con la Iglesia-pueblo, se recuerda que la autoridad eclesial se da para el acrecentamiento (*auctoritas* deriva de *augere*) de las personas, implica una potestad, pero se ejerce en el servicio; la autoridad en la Iglesia es un ministerio.

Tras unas páginas sobre el *Lugar eclesial de un movimiento de educadores cristianos*, el libro concluye con un estudio acerca de la inculturación del evangelio y de la fe en un determinado ámbito histórico, con explícita referencia a una iglesia regional concreta (Castilla, en este caso).

Hasta aquí, el sumario, ciertamente telegráfico, de la obra. Lo que en ella se nos ofrece es un discurso teológico: riguroso, sorprendentemente bien informado, ponderadamente crítico, que no rehúsa la confrontación y la toma de postura en las cuestiones actualmente debatidas —que son prácticamente todas las que se tocan—, lo que confiere al libro un interés adicional no pequeño.

Pero además —y esto ya no suele ser tan común— estamos ante una obra pensada y escrita con piedad. Los textos de los grandes teólogos protestantes (valgan como ejemplo Barth y Brunner) han mostrado que la teología puede y debe ser, amén de un discurso racional, una reflexión religiosa; si la fe ha de impregnar religiosamente las diversas profesiones de los creyentes, ello debería valer con más razón del oficio del teólogo. No siempre ocurre así entre los católicos; la indagación de los motivos seguramente daría pie a un interesante estudio. En todo caso, Ricardo Blázquez consigue dejar en el ánimo del lector la impresión de que la religiosidad no devalúa el producto teológico; lo ennoblece y acrisola.

El libro está muy bien escrito, en una prosa sobria, precisa y a veces incisiva, lo que hace más grata la lectura. Digamos finalmente que la primera parte (temas cristológicos) es mucho más extensa que la segunda (temas eclesiológicos). Dado que el autor es titular de una cátedra de Eclesiología, podemos esperar que en este área tenga todavía muchas cosas por decir. Y que nos las dirá en un próximo libro.

Juan Luis Ruiz de la Peña

D. Borobio, *Ministerio sacerdotal y ministerios laicales* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1982) pp. 461.

«Sabemos que la utopía de nuestras últimas proposiciones es grande. No ignoramos las dificultades. Creemos que la Iglesia tiene la última palabra. Pero también somos conscientes de que la vida necesita ser promovida, desde proyectos fundados, coherentes e imaginativos. Por eso hemos escrito». Las últimas líneas definen el objetivo y el itinerario del libro. Efectivamente, es un libro bien informado históricamente, teológicamente sólido, con la mirada puesta en la realidad actual de los ministerios que pide ser escrutada y debe ser impulsada hacia adelante en la línea abierta por el Vaticano II. Un dinamismo transformador y una reflexión teológica y pastoral atraviesan toda la obra.

Con sus propuestas operativas y eclesiológicamente fundadas confía el autor que no sólo se abriría paso a un nuevo modelo de sacerdote, sino que también recibirían un valor adecuado los ministerios «instituidos», y proba-

blemente entraría en camino de solución el problema de la falta de sacerdotes (cfr. pp. 15 y 454).

En seis largos capítulos desarrolla de forma coherente su proyecto de comprensión y de avance práctico. El capítulo primero aborda la situación presente de los ministerios en la Iglesia desde una óptica sociológica y pastoral. Por una parte, describe la crisis del ministerio sacerdotal y, por otra, los intentos de renovación de los ministerios laicales; la información reunida es muy copiosa. Según nuestro autor esta situación es para la Iglesia un reto y una oferta, un juicio y una gracia, un riesgo y una oportunidad.

El capítulo segundo, ya con perspectiva eclesiológica y teológica, afronta la cuestión del significado de los ministerios —no sólo del ministerio sacerdotal— para la Iglesia. No son un elemento periférico sino constitutivo. Una comunidad sin ministerios no es una comunidad cristiana, porque no es una comunidad capaz de cumplir la misión de Cristo en sus diversas dimensiones; y unos ministerios sin comunidad no son ministerios cristianos eclesiales, porque no realizan la función principal a la que están destinados (p. 168). Por esto la comunidad tiene derecho a un pastor. Pero este derecho puede estar dificultado por la prioridad otorgada a un tipo concreto de ministro. Este planteamiento debería ser desbloqueado para que la Iglesia pueda responder a su misión y para que la situación concreta refleje el ser eclesial.

En los capítulos tercero y cuarto estudia el ministerio ordenado: su fundamento en la sucesión apostólica, la dimensión sacerdotal, la configuración histórica desde el Nuevo Testamento hasta el Vaticano II, la sacramentalidad del mismo, el carácter, el servicio como su clave explicativa, la realización peculiar de las diversas dimensiones de la misión (palabra, culto, caridad)...

Para nuestro autor la función específica del ministro ordenado es la presidencia de la comunidad, entendida como un servicio necesario (p. 271). La presidencia nuestra su especificidad en la integración de las diversas funciones: la función profética, la sacerdotal y la pastoral. Así resultan cuatro centros ministeriales: servicio de la palabra (martyria), servicio del culto (leiturgia), servicio de la caridad (diakonia) y servicio de la dirección (koinonia) (pp. 138 s.). En estos capítulos es a veces un poco ecléctico; se citan conjuntamente autores con orientación teológica en el fondo muy divergente; hubiera sido oportuno en ocasiones una diferenciación más neta.

En el capítulo quinto revisa las diversas salidas que se presentan a la crisis ministerial. ¿Recomponer la función del ministerio sacerdotal? ¿Dejar a las comunidades sin la presencia-presidencia del sacerdote? ¿Privar a las comunidades de eucaristía? ¿Asambleas dominicales sin eucaristía?, ¿eucaristía presidida por laicos?, ¿Extender el diaconado permanente? ¿Ordenar sacerdotes a las mujeres? ¿Cambiar la ley del celibato? Al tratar estos puntos aprovecha la oportunidad para informarnos de manera ceñida e interesante. El criterio con el que juzga las diversas salidas es pastoralmente realista y teológicamente procura acompañarse del respaldo de figuras señeras. A lo largo no sólo de este capítulo sino de todo el libro actúa el siguiente razonamiento: por una parte se acentúa fuertemente la necesidad de la eucaristía para la edificación de la Iglesia, por otra la función insustituible del sacerdote para presidir la comunidad, y la celebración eucarística y finalmente la falta grave de sacerdotes, (¿por qué?), para concluir en la urgencia de abrir otros caminos al ministerio ordenado (pp. 298, 332,

345). Este planteamiento es compartido actualmente por bastantes autores. No puede negarse que estamos frente a un problema que requiere análisis, reflexión teológica e iniciativas valientes.

El último capítulo sobre «los ministerios laicales como respuesta a la falta de sacerdotes y a la reestructuración ministerial de la Iglesia» nos ha parecido el más original y sugerente. Informa ampliamente sobre los ministerios laicales en el Nuevo Testamento y en la historia de la Iglesia hasta el Vaticano II, que es un paso decisivo aunque no la meta de la renovación (p. 416). Con una cierta vivacidad defiende la corresponsabilidad eclesial de los ministerios laicales, que no es concesión de la jerarquía sino necesidad para la realización plena de la Iglesia, por lo demás sobre un fundamento eclesiológico indiscutido. Y termina proponiendo según los cuatro centros ministeriales los siguientes ministerios laicales, que deberían ser «instituidos»: el Responsable, el Catequista, el Animador litúrgico, y el Asistente. Su propuesta nos ha parecido razonable, atractiva y seguramente con un efecto eclesial de largo alcance. Los ministerios laicales en sí no pretenden ni sustituir a los sacerdotes, ni cubrir las necesidades pendientes, ni ser lugar de vocaciones sacerdotales; pero podrían ser también un lugar de acceso al ministerio ordenado, que condujera de modo paulatino a un nuevo modelo de sacerdote, del que tanto está necesitada nuestra Iglesia (p. 453). Estas propuestas, suficientemente explicitadas en el libro, implican una dosis utópica, según reconoce el autor. Se nos ofrece un proyecto fundado, coherente e imaginativo, que debe ser pensado con atención.

El libro manifiesta un conocimiento amplio de los diversos problemas sobre los ministerios y una sensibilidad penetrante con las búsquedas y hallazgos que apuntan aquí y allá. Se articulan notablemente la Escritura, la historia, la reflexión eclesiológica y el dinamismo pastoral. La teoría se hace inmediatamente estímulo e iniciativa; de la historia vienen indicaciones con capacidad de futuro; y la acción pastoral está iluminada por la experiencia cristiana secular.

Ricardo Blázquez

Luis F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Analecta Gregoriana 233 (Madrid-Roma: P.U.G. 1983) 425 pp.

El libro que presentamos quiere ser, en palabras de su autor, «un manual... al alcance de los estudiantes y de quienes desean mantener al día y renovar su formación teológica» (p. 4). Me apresuro a señalar que tal finalidad se cumple más que sobradamente; esta obra vendría, pues, a tomar el relevo de las escritas por Flick y Alszeghy, que tantos buenos servicios prestaron en su día, pero que ahora se resienten inevitablemente del tiempo que ha pasado por ellas. Con el presente libro contamos, por tanto, con un instrumento de trabajo que se revelará utilísimo para quienes, en el ámbito académico o fuera de él, se interesen por la densa temática encuadrada actualmente bajo el rótulo de «antropología teológica».

Las tres partes en que se articula la obra corresponden a las doctrinas de la creación, el pecado original y la gracia; el autor observa atinadamente (p. 2) que estas diversas doctrinas son, en realidad, sólo las «perspectivas» o «aspectos» que definen la relación Dios-hombre, que no han de ser entendidas diacrónica, sino sincrónicamente. No puedo menos de mostrar mi acuerdo con esta observación, así como con la ordenación de las varias

cuestiones seguida al interior de cada parte (cf. mi *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica*, «Studium Ovetense» 1980, 347-60; citado por el autor en p. 286, nota 1).

En el desarrollo de la doctrina de la creación del mundo y del hombre, Ladaria mantiene firmemente la prevalencia de la idea de salvación sobre la de creación, si bien se incline por pensar que, al nivel del dato veterotestamentario, «la idea de creación ...no se ha deducido de la idea de alianza», como estiman von Rad y otros. De notar también la concepción de «espíritu» propuesta (diciendo *espíritu*, «más que a categorías de sustancia, se nos remite a las de encuentro interpersonal: p. 114), análoga a la sugerida últimamente por Ratzinger al tratar el problema de la inmortalidad del alma, y el entero cap. 4 (pp. 141-170), sobre la condición *supercreatural* del hombre (en el que se expone el problema del sobrenatural *antes* de abordar el del pecado original; en el artículo antes citado he apuntado las razones por las que este orden me parece obligado, aunque no sea el acostumbrado en los manuales).

Las páginas 141-70, dedicadas al pecado original —tema que ha vuelto a suscitar últimamente alguna polémica en la teología española—, recogen con acierto el consenso mayoritario que hoy se constata, tras las aportaciones de Schoonenberg, Flick-Alszeghy y Rahner.

En la parte tocante a la doctrina de la gracia, merecen destacarse, a mi juicio, las consideraciones sobre la diversa comprensión de la justificación en católicos y protestantes, aun dando por válida la tesis de Küng sobre Barth (pp. 348-50); la explicación *católica* del *simul justus et peccator* (pp. 356 ss.); el esfuerzo por organizar sintéticamente los distintos aspectos del ser en Cristo alrededor del concepto clave de filiación adoptiva (páginas 364 ss.); y, sobre todo, el minucioso análisis del papel del Espíritu Santo en la constitución del hombre como hijo en el Hijo, y la consiguiente afirmación de la estructura trinitaria de la gracia (pp. 380 ss.). Acaso sea este último punto la aportación más original y sugestiva del libro a la doctrina comúnmente expuesta en los tratados al uso.

El autor da pruebas en todo momento de claridad y rigor expositivo, y maneja siempre una información abundante y actualizada, sobre la que ejerce una selección crítica ponderada cuando es preciso. Su libro es, sin duda, fruto de una estrecha y meditada familiaridad con la temática; ello se advierte en la coherencia que preside las opciones de fondo, desde la doctrina de la creación hasta la de la gracia, coherencia que ayuda, por lo demás, a los lectores a percibir como un todo orgánico el amplísimo espectro de las cuestiones tratadas.

Si alguna observación cabe hacer al libro, me urge formular una: falta en él una bibliografía general, lo que por una parte llama la atención en un texto y, por otra, es una laguna fácilmente subsanable en próximas ediciones. Como reparos menores se me ocurren dos: la exposición contiene algún que otro doblaje, al tratar ciertos temas en más de un lugar; el espacio dedicado a la dialéctica *gracia suficiente-gracia eficaz* parece harto parco para un manual, habida cuenta de la importancia histórica (e incluso teológica) del asunto.

Como es obvio, ninguna de estas observaciones resta valor al libro. La teología española (perdóneseme este leve asomo de chauvinismo) se apunta con él un nuevo tanto, al ofrecer desde ahora un excelente texto de antropología teológica. Bien podemos felicitarnos por ello en un momento en

que, a la depreciación de los manuales, infundada en muchos casos, sucede afortunadamente la persuasión de que es la capacidad de hacer trabajos de este tipo lo que certifica el buen estado de salud de un colectivo teológico.

Juan Luis Ruiz de la Peña

Juan Luis Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Punto Límite 17 (Santander: Sal Terrae 1983) 232 pp.

Este nuevo libro de J. L. Ruiz de la Peña está escrito bajo la preocupación del hombre; la nueva línea divisoria no cruza ya entre aquellos que aceptan a Dios y aquellos que le niegan: corre más bien entre quienes valoran al hombre y quienes terminan diluyendo su valor al convertirlo en simple cosa, estructura o célula del mundo. El libro está escrito, musical, artísticamente, como drama en tres actos y una conclusión.

El primer acto viene dado por la contraposición entre *humanismo* y *anti-humanismo* y tiene como actores al existencialismo, la antropología estructural y el marxismo humanista. El existencialismo, que quiere salvaguardar la especificidad y dignidad del hombre frente al ser (Heidegger) corre el riesgo de diluirlo en la pura nada de la angustia (Sartre). El estructuralismo, queriendo destruir la falacia de la historia y de un subjetivismo romántico, termina negando la misma realidad del sujeto, es decir, anunciando la muerte del hombre (Foucault, Lévi-Strauss). El humanismo marxista intenta redescubrir y salvaguardar la autonomía del hombre y recorre pasos fundamentales en ese camino; pero lleva el riesgo de terminar perdiéndose en un tipo de futuro inexistente, de transcendencia sin seres que trasciendan (A. Schaff, R. Garaudy, E. Bloch).

El segundo acto se plantea en el plano de la dialéctica entre *el hombre* y *el animal*. Es aquí donde se siente, en toda su crudeza, el reduccionismo biologista de aquellos que pretenden convertir al hombre en animal más complicado que los otros; en el fondo es simplemente un animal, quizá mejor, una máquina muy precisa dentro de un gran proceso biológico que le engloba, le explica, le asienta en su despliegue (Monod, E. Morin). En contra de esta perspectiva se ha elevado la voz de otros biólogos, como Gehlen, como Ayala, que defienden la especificidad del hombre sobre el animal: el ser humano es más que biología, tiene una realidad unitaria, irreductible a todos los restantes tipos de vida conocidos.

El tercer acto viene dado por la dialéctica entre *mente* y *cerebro*. Aquí se distinguen tres posturas: la de aquellos que identifican la mente (pensamiento) con el soporte cerebral, neurobiológico (Feigl); la de aquellos que, defendiendo un tipo de nuevo emanatismo, afirmarán que la mente proviene de la materia, de un modo emergente, pero se distingue de ella (Bunge); y finalmente encontramos a los dualistas que separan desde el principio mente y materia, como dos realidades primigenias e irreductibles (Popper, Eccles).

La conclusión o *desenlace* viene preparado por los tres actos del drama: el hombre es un ser específicamente distinto que no puede confundirse con el animal ni reducirse a las funciones cerebrales. ¿Dónde está su nota distintiva? ¿Cuál es su esencia? El autor responde en dos niveles. a) Desde un punto de vista *teológico* la novedad del hombre radica en ser imagen de Dios; puede dialogar y dialoga con un misterio personal que le fundamenta y le sostiene, por encima de la pura trama social, biológica, cerebral. b) Esto

nos lleva al problema *filosófico*. Más allá de los monismos (que identifican mente y cerebro) y sin necesidad de acudir a los dualismos (que distinguen en el hombre dos substancias), Ruiz de la Peña piensa que es posible y conveniente volver a la intuición primigenia de Santo Tomás: el alma como «forma» del cuerpo, el cuerpo como informado por el alma; el hombre es, por lo tanto, unidad en la dualidad, es mundo y supramundo, es sujeto y estructura, etc.

Estos son, rápidamente reseñados, los temas fundamentales de este libro espléndido, libro donde la mayor actualidad se conjuga con la más rigurosa fidelidad a lo que podríamos llamar el corazón de la antropología católica. Ruiz de la Peña ha sabido transmitir creadoramente un pasado filosófico-teológico de la iglesia; acepta el reto de las modernas antropologías y, desde el centro de ellas, construye de nuevo aquello que intentó construir Santo Tomás de Aquino: una visión unitaria del hombre como ser, que trascendiéndose a sí mismo habita en contacto con Dios. Esperamos que esta obra sea sólo una primera parte, como una introducción a la «antropología que vendrá». Mirada ya en su aspecto material tenemos que decir que la edición resulta en parte deficiente: necesitaría un índice más extenso para situar rápidamente a cada uno de los autores estudiados; también debería llevar un índice de autores.

X. Pikaza