RECENSIONES

1) PATROLOGIA

K. Niederwimmer, *Die Didache*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989) 329 pp.

Este comentario se sitúa dignamente en la tradición de los comentarios científicos al N.T. (KEKNT) de la misma editorial y abre firmes expectativas sobre la calidad de la serie que encabeza. Dado el carácter de la obra, nos limitamos a señalar algunas de sus opciones más significativas, tanto en la sección introductoria como en el comentario propiamente dicho.

La estructura del documento queda distribuida en cuatro partes: I. La catequesis bautismal. El tratado sobre los dos caminos (1,1-6,3); II. La agenda (sobre el bautismo, con la añadidura sobre ayuno y oración, y sobre la celebración de la comida) (7,1-10,7); III. La reglamentación eclesiástica (seis puntos con dos anexos) (11,1-15,4); IV. La cuestión escatológica (parenesis y apocalipsis) (16,1-8). La cuestión del género (un *compositum mixtum)* queda respondida con la consideración de que el compilador (un eclesiástico de comienzos de s. II) ha combinado una especie de *regula vitae christianae*, un reglamento para la praxis eclesiástica. A su vez, el compilador de *Const.* VII, 1, 2-32,4 ha de estimarse como un testigo indirecto e independiente del texto, que siguió una recensión distinta de la H; pero no hay que sobrevalorarlo, puesto que modificó sin reparos donde le pareció necesario.

El tratado sobre los dos caminos le parece tomado de una fuente escrita independiente, judía originariamente, que existió en diferentes recensiones. El texto original de la *Didakhé* fue griego. Niederwimmer no acepta la tesis de la composición de la obra en tres etapas (Audet) y juza también innecesaria la hipótesis de la doble redacción (Giet, Rordorf-Tuiler). Sí hay que distinguir entre tradición predidaquista y redacción didaquista. Esta compiló un escrito judío, superficialmente cristianizado *de duabus viis;* una tradición litúrgica arcaica (escrita u oral); otra tradición arcaica (probablemente escrita) sobre la recepción de los carismáticos itinerantes y una corta descripción apocalíptica de los acontecimientos del tiempo final. Material que el didaquista compiló, interpretó y amplió por su cuenta, sobre todo en los cc. 12-15. El evangelio escrito al que alude pudo ser una colección apócrifa de *lógia*. Estima que las tradiciones predidaquistas pueden situarse a fines del s. I. El redactor tiende a mediar antiguas tradiciones con las situaciones cambiadas de la Iglesia que se estabiliza. Coloca hipotéticamente el tiempo de composición hacia el 120 d.C. En la duda entre Egipto o Siria-Palestina como lugar de composición, Niederwimmer parece inclinarse a la segunda localización.

Universidad Pontificia de Salamanca

Sospecha que *(de) doctrina apostolorum* fue originariamente el título del tratado de los caminos cristianizado y que de ahí fue traspasado a la *Did.* Los dos títulos de H proceden de tiempo posterior y son irrelevantes para la comprensión del escrito.

Opina que en 6,2 el didaquista reorienta a su lector (u oyente), más allá de las amonestaciones del pasaje previo, al comienzo, determinado escatológicamente, en que se citaban *lógia* de la tradición de Jesús (1,3b ss.). El cristiano que no sea de los *téleioi,* no debe echarse atrás ante tan elevadas exigencias, sino cumplirlas tánto como pueda. En cambio 6,3 pasa a la cuestión especial de las prescripciones alimenticias veterotestamentario-judías. También aquí el didaquista da una respuesa diferenciada. Queda radicalmente prohibida la comida de idolotitos. Cada uno puede atenerse a los demás mandatos alimenticios según pueda.

La antigua agenda que copia el didaquista, con aclaraciones redaccionales, conocía dos actos cultuales: *báptisma* y *eukharistía* (cf 1Cor 10,1 ss.). *Did.* ha liberalizado, acomodándose a su propia situación, un modelo judeocristiano más riguroso. La polémica de 8,1-2 presupone por un lado que estas comunidades tienen todavía un estrecho contacto con el mundo ambiente judío y, por otro, que están separándose, o se han separado ya de la sociedad religiosa israelita. Las grandes coincidencias del texto del padrenuestro con el de Mt no se deben a una cita directa, sino a tradiciones litúrgicas comunes. Las bendiciones de la comida se apoyan en modelos judíos fuertemente cristianizados. En la discusión sobre el carácter sacramental o no de esta eucaristía, opta por colocar la Cena del Señor sacramental *después* del c. 10. Ve en la comida previa a 10,1 solamente una comida comunitaria, introducida por bendiciones cortas (9,2 ss.) y entiende (con Rordorf) la plegaria de 10,2-5 como una especie de Prefacio a la celebración sacramental a que se invita en 10,6. Pero deja esta reconstrucción como cuestión aún abierta. Estima que la oración sobre el óleo de la versión copta y de *Const.* VII 27,1-2 fue interpolada hacia el 200 o antes.

También en la reglamentación eclesiástica de 11,1-15,5 el didaquista utilizaría un modelo escrito que completa y actualiza por su propia cuenta. La antigua tradición hablaba de carismáticos itinerantes, apóstoles y profetas (lo que podía valer entre Siria y Palestina todavía en los ultimos decenios del s. I). En tiempo del didaquista ya sólo hay profetas y maestros itinerantes que aspiran a sedentarizarse. Por otra parte tiene que preocuparse de la equiparación de tales carismáticos por un lado y el gremio directivo dentro de cada comunidad local de los episcopos y diáconos por otro. Niederwimmer atribuye a la tradición predidaquista sólo 11,4-12. En 12,1-5 el didaquista trata de la acogida a cristianos no carismáticos. En 13,1-7 del nuevo problema característico de su tiempo: el profeta viajero que tiene intención de instalarse. El problema de 14,1-3 es la confesión o reconciliación antes de la celebración cultual. La sección siguiente (15,1-3) sobre problemas de la dirección de la comunidad responde probablemente a la asociación «Eucaristía-Dirección de la Eucaristía». La sección queda reclamada por la contraposición de carismáticos itinerantes o en proceso de instalación por un lado, y el «clero local» por otro. El didaquista se esfuerza por lograr una equiparación de ambos grupos. No hay todavía episcopado monárquico y la ausencia de presbíteros muestra que la evolución del clero local constatable en la esfera de tradición de la *Did.* no ha sido específicamente de influjo judeocristiano. En 15,3 vuelve al tema dejado en 14,3. La imagen de la comunidad como fraternidad escatológica es el presupuesto del pasaje siguiente. El medio disciplinar extremo que utiliza la comunidad es la excomunión. No se piensa todavía en apelación a instancias extracomunitarias.

Universidad Pontificia de Salamanca

En la conclusión escatológica hay que distinguir entre una parte más parenética (16,1-2) y el apocalipsis (16,1-8). La conclusión de éste (que podía ser una corta alusión al juico del mundo) se ha perdido y no puede reconstruirse con precisión ni por *Const.* ni por la versión geórgica. Se retrotrae a una tradición apocalíptica flotante también conocida por Mt.

Hemos ponderado de entrada nuestro aprecio de este comentario. Queremos destacar que su autor, perfectamente al tanto de las disparidades de interpretaciones en muchos casos, acierta a marcar sus opciones con cautela o a mostrar que las cuestiones siguen abiertas.

Ramón Trevijano

M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im «Hirtes des Hermas»*, FRLANT 150 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989) 286 pp.

Estimulado por los estudios sociológicos de las comunidades paulinas, el autor quiso poner a su lado el proceso social a más largo plazo de una comunidad cristiana primitiva. Ha acabado por reconocer que las fuentes para la comunidad romana del primer siglo son insuficientes y precisan en gran medida de interpretación. Por eso ha pasado a investigar la percepción de la realidad social en las fuentes mismas. Limitándose al *Pastor* de Hermas, ha llegado finalmente a considerar que los datos socio-eclesiásticos del Pastor no llevan a una socio-eclesiología en el s. II, por desinterés en cuantificación.

El Pastor quiere cambiar la realidad: corregir la conducta del lector cuando precisa cambio y estabilizarla donde es irreprensible. Leutzsch comienza planteándose el problema de las irritaciones del lector moderno ante tensiones, contradicciones, cortes, dobles, oscuridades y confusiones del texto. En la lectura actual de Hermas hay dos caminos de enfrentamiento con las «irritaciones del texto»: 1) descartar lo que estorba con el recurso de la crítica literaria; 2) la solución histórico-tradicional de atribuirlo a la elaboración por el autor de diferentes tradiciones. Su solución es el superar los límites de ambos caminos, desde la constatación que el autor antiguo en cuestión no tenía práctica en el arte de la producción textual escrita como para satisfacer las exigencias de un círculo elevado de destinatarios.

Escoge el episodo del baño de Rhode (*Vis* I 1,1s.) como típico del problema de lo «autobiográfico» en el Pastor. Hay dos posiciones enfrentadas sobre tales elementos autobiográficos. La que los tiene por ficticios, alegóricos, tradiciones literarias (Dibelius, Joly) y la que los valora como históricos, auténticos, experiencias personales (van Deernter, von Ström). Leutzsch trata de quebrar el dilema al destacar que cada hombre participa en esquemas de valoración ilusionaria de su propio mundo vital, llamados «ideología» en el contexto de la ciencia social. La construcción social de la realidad trabaja también con esquemas ficcionales, que pueden crear nuevas formas colectivas de percepción de la realidad. Precisamente la percepción, estructuración y reproducción de la realidad por medio de modelos lingüísticos previos, se encuentra en textos autobiográficos. En las expresiones autobiográficas no se da una mera reproducción de la realidad; puesto que hay un determinado trabajo de reestructuración, con frecuente recurso a modelos previos ficticios. Estos, a su vez, no son independientes del medio vital de su autor. No son pues decisivos los argumentos contra la fiabilidad historica de lo autobiográfico en *Vis* I 1,1 s. Hay que retener sobre todo el origen de Hermas en la esclavitud y su cambio de rango. La que

Universidad Pontificia de Salamanca

Leutzsch considera ficticia es la datación tardía de Hermas por el Muratoriano y estima cuestionable la existencia del hermano de Hermas, el papa Pío.

La «casa» de Hermas le sirve de punto de apoyo para el análisis de estructuras romanas en el Pastor. Recuerda que la «casa», junto a la *pólis*, es *el* punto de referencia del antiguo pensamiento social. La «casa» presupone en Hermas la situación de un cristiano instalado. Hermas es interpelado con miras a su papel como *paterfamilias*. Se puede constatar que otras estructuras romanas proveen un cuadro de interpretaciones para otros contenidos del Pastor. No se puede deducir que el autor y la comunidad entiendan la Iglesia como «casa»; sin que esto signifique tampoco que la «casa» haya sido irrelevante para la constitución de la comunidad. Más bien, al contrario. La comunidad está en un camino de expansión que conduce hacia afuera, a lo no cristiano, y la casa vale al menos como lugar apropiado para una vida en pureza moral.

En toda sociedad hay formas de vida pública como estructura de comunicación institucionalizada. En la misma sociedad y en el mismo tiempo puede haber diferentes publicidades, aún concurrentes. En el Pastor hay siete formas: 1. La de la «casa» de Hermas; 2. La de la reunión de los presbíteros; 3. La de la entera comunidad; 4. La de un encuentro de viudas y huérfanos; 5. La del adoctrinamiento; 6. La de los mánticos y sus clientes; 7. La publicidad entre comunidades. Cada esfera de publicidad tiene también un determinado efecto de integración en los que participan de esa esfera de la vida pública. Los presbíteros tienen influjo en cuatro esferas de la vida pública: en la comunidad reunida, en el cuidado de viudas y huérfanos, en la reunión de presbíteros y en la comunicación entre comunidades. Al contrario los maestros y profetas tienen sólo influjo, en función de su papel, cada uno en una esfera. Los profetas, además, en un contexto (el de la reunión comunitaria) en que han de compartir su influjo con los demás portadores de funciones; a menos que, como los mánticos, quieran decidirse a crear su propia esfera de vida pública. Puede concluirse que el influjo de profetas y maestros era esencialmente menor que el de los presbíteros. Esto implica, de hecho, una jerarquía presente entre los portadores de funciones, aunque el orden de esa jerarquía fuera todavía discutido. Lo traslucen las contiendas de rango en la reunión de presbíteros, la discutida posición de los mánticos y los problemas que Hermas tiene con los maestros. A diferencia de Ignacio, no se da en Hermas una plena correspondencia entre la jerarquía celeste y la terrena. Nuestro autor cree que esto podía depender, en última instancia, de la falta en la comunidad romana de ese tiempo de un representante institucionalizado de Cristo, algo así como el episcopado manárquico. El influjo de Hermas en las diferentes formas de vida pública es escaso. Su conducta en el papel de *paterfamilias* queda sometida a la crítica celeste, pero queda corroborado a la par en su función.

Leutzsch ve también en la imagen del olmo y la parra en *Sim* II un motivo romano. Lo que se refería a dos personas, Hermas lo utiliza para dos tipos sociales, los pobres y los ricos. Hermas podía tener en mira el establecimiento de una relación clientelar entre cristianos pobres y ricos. Los miembros de la comunidad de la capa inferior tomaban parte muy activa en la vida comunitaria. Eran también los que más dependían de la protección de la comunidad. Los cristianos de estado social elevado estaban más integrados en la sociedad pagana que los de la clase baja. El conflicto entre pobres y ricos es captado como problema ético. En contraste con otros escritos del cristianismo primitivo, resulta llamativo que los esclavos, explícitamente, casi no desempeñan ningún papel. Las peculiaridades de la parábola del siervo y su explicación (*Sim* V 2,2-11; 4-6) no se muestran adecuadas a la si-

Universidad Pontificia de Salamanca

tuación judía sino a la romana. La parenesis del Pastor va dirigida predominantemente a libres. En lo que atañe a la situación de la mujer en el Pastor, el lenguaje de Hermas es un lenguaje de hombres. Lo llamativo es que Hermas devalúa los rasgos de subordinación de la mujer. Por lo que toca a la relación de los cristianos con el mundo, es tratada expresamente en *Sim* I. Retoma la tradición de la extranjería de los cristianos en el mundo (que interpreta con ayuda del esquema escatológico de las dos ciudades) y critica que no se sienta y viva debidamente. Al no percibir realmente a la comunidad como parte de la sociedad, le falta tanto una perspectiva general de la sociedad, como el interrogante sobre los posibles intercambios e influjos entre los subsistemas sociales en particular. Pese e su masivo interés por la protección material de los pobres y la integración de los ricos en la comunidad, no entran para nada en su perspectiva las relaciones de producción, ni, por ello, las causas y condicionamiento social de riqueza y pobreza. El pensamiento social de Hermas referido a la Iglesia es producto y síntoma de una crisis. Está menos interesado en una Iglesia estable que en una Iglesia integrada. Capta la realidad que encuentra como precisa de cambio y se compromete personalmente en el proceso necesario de cambio, incluyéndose a sí mismo en la crítica que ofrece.

Como apéndice conclusivo Leutzsch compendia los datos sobre el tamaño e intereses de la comunidad. Es muy crítico respecto a lo que puede deducirse para el 251/52 de los números que da la carta del papa Cornelio a Fabiano de Antioquía, que sin poder retrotraerse al tamaño de la comunidad en tiempos de Hermas, hacen probable que fuera ya estimable. Muchas iglesias domésticas, necesidad de reuniones de presbíteros y reglamentación propia para el cuidado de viudas y necesitados, presuponen que los miembros de la comunidad vivían dispersos por toda la ciudad y que el particular no podía conocerla toda entera.

La aproximación de Leutzsch al Pastor no es sólo sociológica. Recurre también a la metodología de la ciencia textual (en el ámbito de las del lenguaje y comunicación). Su trabajo, muy riguroso, pone de manifiesto los logros, y, quizás aún más, los límites de ambos métodos. Del primero, porque la aproximación sociológica a un discurso religioso puede resultar tan poco fecunda como la apreciación de una novela como fuente para la historia del tiempo de su publicación. Del segundo, porque la concentración en un texto puede romper con un contexto más general, el de su ámbito de producción y recepción. Junto a observaciones pertinentes, hay otras que desbordan el alcance de los datos. Acaso la contribución más notable de este estudio sea el haber aclarado el papel esencial que juega el transfondo romano de Hermas, como correctivo de la atención parcializada a sus elementos judeocristianos o judíos.

Ramón Trevijano

R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia: Westminster Press 1988) 254 pp.

Al presentar el *trasfondo de la apologética cristiana*, señala que la literatura apologética emerge de grupos minoritarios, que intentan llegar a acuerdos con la cultura más amplia dentro de la que viven. En el extremo opuesto quedaron profetas y autores apocalípticos, que cuestionaron el régimen romano y predijeron su fin. Respecto a *los comienzos de la apologética cristiana*, recuerda que la primera discusión valorable de las relaciones

Universidad Pontificia de Salamanca

con el Estado romano aparece en 1 Cor 2,8 y Rom 13,1-7. La lealtad de Pablo al Imperio fue reiterada una generación más tarde por 1 Pe y las Pastorales. Los ejemplos más importantes de argumento apologético en las paulias, son sus defensas de la doctrina de la creación y la resurrección, que anticipan las líneas principales de la apologética del s. II.

Pasa a continuación a lo que representa el rasgo más característico de esta presentación de los apologistas del s. II: su encuadre en las coordenadas políticas del tiempo. Comienza por *el reinado de Trajano*. Conjetura que Ignacio pudo haber sido condenado tras un terremoto en Antioquía el 115. La ejecución de un obispo de Jerusalén, por cristiano y descendiente de David, pudo tener lugar durante la revuelta judía de 115-117. Le parece que cuando Plinio interrogaba a cristianos tenía en mente el precedente clásico de las religiones extranjeras con ritos nocturnos. Conjetura también que Aristón de Pella pudo ser la fuente primaria para el relato de Eusebio sobre las revueltas judías bajo Trajano y Adriano. Pasa luego al *reinado de Adriano*. Su reglamentación, como la de Trajano a Plinio, no revoca los castigos contra cristianos convictos, pero reclama un procedimiento ordenado. Presenta a Quadratus y Arístides. Ve una razón para no fechar a Arístides bajo Adriano en su crítica de la homosexualidad (en la versión siríaca), aunque recuerda que la recensión griega, más corta, pudo proceder del reinado de Adriano y, por la presentación relativamente favorable del judaísmo, sería de bastante antes del 132. Considera probable que sea del tiempo de Adriano la «Predicación de Pedro», que, como Arístides, combina discusión filosófica de atributos con un énfasis bíblico en Dios como creador. Debe de haber alguna relación entre «Pedro» y Arístides. El intento de Adriano de unir al Imperio religiosamente (dedicacion del templo de Zeus Olímpico en Atenas) recuerda al de Antíoco Epífanes y tuvo un resultado similar, pero mucho más trágico.

En cuanto a *Antonio Pío y los cristianos*, conjetura que la apología de Arístides fue revisada y presentada al emperador al comienzo de su reinado. Sobre la *conversión y obra de Justino*, nota que su visión de la historia de la filosofía como declinación de la unidad a la multiplicidad, parece una versión simplificada de la de Numenius. Como cristiano, Justino usó este precedente para explicar el origen de las herejías. Cree que la ocasión específica de la obra apologética de Justino, especialmente su énfasis sobre el fuego eterno, fue el martirio de Policarpo. En *Justino: Iglesia, Biblia y Teología*, destaca que Justino no era simplemente un filósofo o teólogo, bíblico o filosófico; era un hombre de Iglesia. Cuando cita el A.T. lo hace desde «testimonia» basados en versiones cristianas («Apología») o desde los LXX («Diálogo»),que critica desde la fuente anterior. Para Grant está claro que, aparte de los evangelios, Justino usó una «armonía», no necesariamente completa. Como primer teólogo filosófico cristiano, Justino va más allá de Arístides en su doctrina de Dios y yuxtapone su especial interpretación de la trascendencia divina (basada sobre la filosofía del Platonismo Medio) con ideas bíblicas y judías tradicionales e ideas cristianas. Su doctrina del Logos está basada sobre una doctrina de *Sophia* desarrollada dentro del judaísmo helenístico; pero no tomada directamente de Filón. Para Justino, Cristo era esencialmente *Lógos* e Hijo, no *Sophía*. Sigue con *Justino sobre cuestiones morales:* describe el modo de vida cristiana en *Apol* I 15-19, organizando su enseñanza por tópicos, como los antologistas griegos. Es el primer autor cristiano que dice que los cristianos se casan sólo para la procreación y educación de niños (como Musonio).

Nuestro autor trata después de *Apollinaris de Hierápolis* (El obispo se hizo famoso por la apología que escribió el 176 reclamando para los cristianos la lluvia torrencial en el Danubio que proveyó de agua a los romanos y

Universidad Pontificia de Salamanca

golpeó al enemigo con rayos), *Melitón de Sardis* (El verano de 176 es la fecha más probable para su petición a Marcos Aurelio, cuyos fragmentos más importantes conserva Eusebio. La teología de su «Homilía Pascual» es un ingenuo modalismo). *Atenágoras de Atenas* (que pudo haber presentado su *presbeía* a Marco Aurelio al pasar éste por Atenas, en el otoño del 176), interpreta el cristianismo como una filosofía para un emperador filósofo. Los tres peticionarios del 176 consiguieron muy poco en la esfera política; pero su influencia fue muy fuerte dentro de las iglesias. Los maestros cristianos pudieron hacer uso de sus aproximaciones a la política, moralidad, cultura y, sobre todo, a sus estructuras para una teología filosófica. Como protagonistas, no fueron enteramente sinceros. Seguían entusiásticamente las convenciones retóricas y apuntaban más a la justicia que a la verdad histórica.

No podemos detenernos en lo que Grant dice sobre *los mártires galicanos y Taciano, Taciano sobre la Biblia y teología* y *Celso contra los cristianos*. Sugiere que un acontecimiento particular como los martirios en Galia, acompañado por una campaña de propaganda como la de Celso excitó la hostilidad de Taciano, que pasó en un año de la adulación ofrecida por Apollinaris, Melitón y Atenágoras a una denuncia de casi todos los aspectos de la cultura y religión grecorromana. Tampoco en los capítulos que dedica a *Teófilo de Antioquía, Teófilo y la literatura, Teófilo y la Biblia, Teología de Teófilo,* o a la *Primitiva cristiandad alejandrina, Uso temprano de los apologistas, Los apologistas en el siglo III y después*. Contra la difundida opinión de que la dedicatoria de las apologías a los emperadores es un mero recurso propagandístico, las ve en varios casos ocasionadas por las giras imperiales por las provincias. Sin embargo su obra pionera teológica había de importar mucho más que sus logros políticos. Dieron mucho a la historia del pensamiento cristiano, no tanto en configurar doctrinas como en aproximaciones a los problemas doctrinales.

Consideramos esta obra una exposición clara y atrayente sobre los sucesivos apologistas del s. II, con amplitud de perspectivas por su integración de reseñas de los martirios y el ataque cultural pagano. Bien encuadrada, por la atención a los contextos políticos y culturales del tiempo. Está claro que no hay que buscar un análisis ahondado de cada uno. Abunda en observaciones pertinentes; pero también en conjeturas.

Ramón Trevijano

J. J. Ayán Calvo, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen I-III*, Collectanea Scientifica Compostellana, 4 (Santiago de Compostela/Córdoba: Instituto Teológico Compostelano/Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba 1988) 264 pp.

El autor se queja de que la teología de Justino permanece en gran medida desconocida entre una selva de tópicos. Se ha querido ver en él a un filósofo; pero se manifiesta como un teólogo, como un exegeta de la Escritura. Sin embargo han sido bien tratadas su teología trinitaria, su pneumatología y su mariología. Sólo parcialmente, el texto bíblico usado por él y su exégesis. Temas de su teología tan importantes como la cristología, soteriología, sacramentos y eclesiología, permanecen hoy en la penumbra. Ayán Calvo ha trabajado la parte de la antropología que va de la creación al pecado. Señala que falta por estudiar la soteriología. No ha pretendido tampoco el estudio de las fuentes.

Universidad Pontificia de Salamanca

Estudia en el c. 1 *la creación del cosmos*. Justino, a partir de *Timeo* 41a-b ha llegado a la *creatio ex nihilo* según categorías cristianas. Su concepción de la paternidad divina sobre la creación, sólo le pudo venir a través de los textos bíblicos, dadas sus notables divergencias con el Platonismo Medio al concebir la acción creacional. La creación del mundo a partir de una materia amorfa no carece de fundamento bíblico, pues se halla expresamente afirmada en Sab 11,17. Justino la podía ver en los sustratos que también indicó Moisés en Gen 1,1-2. Pensaría que el autor de la materia amorfa fue el Padre, sin recurso a la mediación de la Palabra *(Lógos)*, que comenzaría a partir de Gen 1,3, una vez constituida la tiniebla y la materia informe. Es el Padre el autor único de la *creatio prima* por su poder y querer. Los títulos *gennêtôr tôn hapántôn, poiêtês, dêmiourgós, ktístês* se aplican siempre al Padre, que engendró al Lógos antes de la creación del mundo. Si el Lógos fue mediador de la obra demiúrgica del Padre, por la Unción preexistente se convierte en mediación del Espíritu con respecto a la creación. En el *De resurrectione* no encontramos nada disonante de la doctrina expuesta a propósito de las *Apologías* y el *Diálogo*.

El c. 2 versa sobre *la creación del hombre*. Para Justino los dos relatos de la creación (Gen 1,26-27 y 2,7) no se refieren a dos sucesos distintos. Al proyecto divino no responde otra cosa que el nombre plasmado. El *De resurrectione* conoce así mismo una sola creación del hombre. El *ánthropos* viene a ser un compuesto de: a) cuerpo (elemento que marca una neta distinción entre el hombre y el animal; b) alma (elemento que se presenta idéntico en hombres y animales); c) un tercer elemento, unas veces llamado espíritu, otras *pneûma zôtikòn* y otras el adorno del Espíritu Santo,que capacita al hombre para la visión de Dios. Argumenta que las almas no son inmortales,a partir del axioma de que lo inmortal ha de ser inengendrado. Las almas fueron creadas para los honbres y para los animales, que son *gennêtoì*. El espíritu es el que impide que el alma muera, a pesar de su naturaleza mortal. La participación del compuesto humano en el Lógos es participación en el Espíritu (dada su unción precósmica que lo convirtió en manantial del Espíritu para todo lo creado) y viceversa. Justino distingue entre la participación natural *(katà dynamin)* del Lógos , que se da a todos los hombres, y una participación sobrenatural *(katà khárin)*, que no es debida a la naturaleza humana, y le capacita para una economía de gracia. También respecto a los elementos constitutivos del hombre el *De resurrectione* manifiesta palpables analogías con las obras indiscutidas de Justino.

En lo que atañe al *a imagen y semejanza* (c. 3), Justino no intenta una exégesis explícita en torno a la creación *katà eikóna theoû*. Respecto a la cuestión de qué fue hecho a imagen de Dios, ¿el cuerpo o el alma?, Justino se inserta en la tradición más primitiva esbozando lo que luego explicitarán Ireneo y Tertuliano. Hay entre el cuerpo humano y el del animal una diferencia que incapacita a éste para un destino sobrenatural. La *plásis* del primero a imagen de Dios. Lo que caracteriza la figura del hombre es el poder adoptar la figura de la cruz y que su rostro conforma así mismo tal figura. Adán fue hecho a imagem del Cristo encarnado, que iba a adoptar una corporeidad tal que expresase de la mejor manera posible su función en el universo: gobernar y dar cohesión. Justino puso las bases para la distinción entre el *kat'eikóna* y el *kat'homoíôsin*, aunque no de forma explícita.

El Paraíso es el tema del c. 4. Adán y Eva eran impasibles, con lo que su semejanza con Dios adquiriría caracteres notorios. La *athanasía*, otro de los privilegios que Dios otorgó a Adán y Eva en el Paraíso, tampoco tenía carácter definitivo, sino condicionado a la guarda de los mandamientos de Dios. Dedica a *la libertad* el c. 5. En el s. II tanto eclesiásticos como herejes distinguían entre *eleuthería* y *autexousía*. Esta última, el libre albedrío especifica

Universidad Pontificia de Salamanca

al hombre al resto de la creación visible. Justino no encuentra su explicación al problema del mal en la voluntad divina ni en un destino inmutable, sino en la libertad del ángel y del hombre. De *la apostasía de los ángeles* trata el c. 6. La hamartología de Justino está girando en torno a dos pivotes: los ángeles y los hombres. Sus tradiciones exegéticas sobre el pecado de Satanás se mueven en un claro ambiente de polémica antimarcionita. La gran caída de la serpiente se debió a su responsabilidad por haber extraviado a Eva y engañado a Adán. Satanás, envidioso de los dones con que Dios adornó al protoplasto, desertó del plan divino y condujo a la apostasía a otros ángeles. Los demonios buscan por todos los medios apartar a los hombres del Dios Creador y de su Cristo. El c. 7 examina *la desobediencia de Adán y Eva*. Satanás se sirvió de la mentira y el engaño. Por eso la serpiente quedó maldia y en cambio Dios usó de la misericordia con el hombre. Adán, tras desobedecer, se convertía en el padre de una humanidad que iba a arrastrar las consecuencias. El segundo Adán, no dejándose seducir por Satanás, pondría remedio a la economía de error y muerte que había inaugurado el primero. *Las consecuencias del pecado* son ponderadas en el c. 8. Dios restablece al hombre caído en su vocación primigenia, pero antes será precisa una economía en la que aprenda a apreciar lo perdido. Lo que parecía una victoria de Satanás sobre el proyecto divino, no era otra cosa que el inicio de lo que sería la derrota total del diablo. Sin embargo la destrucción del poder de la serpiente debía recorrer el mismo camino por el que se había iniciado. La actitud obediencial de María encuentra su culminación en la lucha de Cristo contra la antigua serpiente. Sin embargo la victoria total de Cristo sobre los demonios no tendrá lugar hasta la segunda venida.

Ayan Calvo pone al descubierto, con su estudio de la antropología de Justino, un teólogo profundo y vigoroso que se ciñe a los datos de la Escritura. Nos ha sorprendido algo la protesta de nuestro autor contra el desenfoque de Justino como filósofo; puesto que ya E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena 1923) p. 293, concluye que Justino no era propiamente un filósofo, sino un teólogo y sobre todo un santo mártir. Sin embargo, la queja podría quedar justificada por la línea predominante en estudios posteriores. Como resultado de nuestra lectura queremos elogiar sin reservas este estudio, puesto que no sólo presenta con fundamento, precisión y claridad los capítulos que analiza de la antropología de S. Justino, sino que lo sitúa como uno de los teólogos más importantes de la corriente asiática, con el que se esbozan intuiciones y desarrollos que serán luego continuados y profundizados por Ireneo y Tertuliano.

Ramón Trevijano

Lies, L.(ed.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Insbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbrucker theologische Studien,19 (Innsbruck-Wienn: Tyrolia 1987) VIII, 505 pp.

Las actas del IV Congreso Internacional sobre Orígenes, que tuvo lugar en Innsbruck en septiembre de 1985, editan las ponencias y comunicaciones de los participantes, distribuidas en tres apartados: textos, obra espiritual, situaciones e influencia. I. *Sobre los textos:* E. Bammel,'Las citas en el escrito de Orígenes contra Celso' (en alemán), pp. 2-6. Orígenes no es de los escritores amigos de muchas citas del mundo antiguo. En general recurre a sus

Universidad Pontificia de Salamanca

manuscritos cristianos; pero el *Contra Celso* es una excepción. Aquí, aparte de las referencias corrientes a la Biblia y un pseudepígrafo, se encuentran unas 80 citas de la literatura clásica. Como la mitad están en los fragmentos de Celso que Orígenes incorpora a su refutación,directa o indirectamente es Celso quien lleva a Orígenes a salirse de lo habitual. Las citas de *Cels* I-II son expresiones tempranas de la polémica judía contra el cristianismo. I.-M. Duval, 'Hacia el Comentario sobre Ageo de Orígenes' (en francés) pp. 7-15. Las citas de Ag en la obra actualmente conocida de Orígenes no pasan de la decena. Sin embargo Jerónimo atestigua entusiasmado la posesión de 25 libros de comentario de Orígenes a los doce profetas menores. Ello invita a rastrear el de Orígenes en el *In Aggaeum* jeronimiano. No se puede reconstruir el texto mismo de Orígenes; pero sí es posible reecontrar su interpretación de conjunto, y algunos desarrollos, gracias a Ambrosio y Jerónimo. No sólo los materiales son origenianos, sino que conservan algo de la arquitectura origeniana. De la reconstrucción del templo de Jerusalén se pasa a la del alma tras el pecado y a la construcción de la Iglesia de judíos y paganos. C. P. Hammond Bammel, 'Los volúmenes que faltan del Comentario a la Carta a los Romanos de Orígenes' (al.) pp. 16-20. Cuando Rufino hizo su traducción le faltaban dos volúmenes, que trató de compensar recurriendo a la *Stromateis* origeniana. R. Roukema, 'Judíos y gentiles en el comentario de Orígenes a Rom 3,19-22' (en inglés) pp. 21-25. Orígenes subraya que nadie, judío o gentil, está desprovisto de la ley natural. La justicia de Dios queda manifiesta a todo creyente, no por la ley de Moisés como tal (según la lectura), sino por la ley y los profetas según el espíritu. C. Micaelli, 'Observaciones sobre algunos problemas teológicos y filosóficos del Comentario de Orígenes a la Epístola a los Romanos' (en italiano) pp. 26-35. En su intento de armonizar la presencia divina con el libre albedrío, a través de la doctrina de los futuros contingentes, la preocupación principal de Orígenes es la de separar conceptualmente el conocimiento que Dios tiene de los acontecimientos de su actuar. La disquisición de Orígenes sobre la diferencia entre destinar y predestinar ha ejercido un influjo importante sobre las discusiones teológicas del Medievo. C. Moreschini, 'Nota a los Stromata de Orígenes perdidos' (it.) pp. 36-43. C. A. Spada, 'Orígenes y los Apócrifos del N.T.' (it.) pp. 44-53. Orígenes es un testigo autorizado de la difusión y del desarrollo alcanzado por la literatura apócrifa cristiana en su tiempo. Aunque distingue con nitidez entre los canónicos,patrimonio de la Iglesia, y apócrifos,que circulan en sectas heréticas, su frecuencia de citas de éstos indica el interés que suscitaban aún en personas de su talla. G. S. Gasparro, 'El problema delas citas del Peri Archon en la carta a Menas de Justiniano' (it.) pp. 54-76. Tanto la carta como el florilegio annexo de textos del PArch obedecen al esquema de un elenco heresiológico, constituido en el curso de las crisis origeniana del paso del s. IV al V.

II. *Sobre la obra espiritual.* H.-J. Vogt, '¿Por qué se declaró a Orígenes hereje?' (al.) pp. 78-99. Primero, porque no había cumplido los objetivos que en su tiempo no se le habían planteado. Segundo, porque ya no se entendía su manera cuestionante y tanteante de hacer exégesis y teología. Tercero, también porque quizá era demasiado empecinado en mantener doctrinas, hasta el fin de su vida, como la preexistencia de las almas, que en definitiva no se podían acoplar a la fe, y que hubiera cambiado si la Iglesia le hubiera podido proponer otra doctrina clara. W. A. Bienert, 'La más antigua apología en favor de Orígenes' (al.) pp. 123-127. Es difícil que la descrita por Focio en cod. 117 sea idéntica con la del mártir Pánfilo. Se trata de una surgida probablemente en el contexto de las controversias origenistas del giro del s. IV al V. Casi todos los reproches de que se defiende a Orígenes proceden de los escritos antiorigenistas de Teófilo de Alejandría o de Jerónimo. E. Junod,

Universidad Pontificia de Salamanca

'Orígenes visto por Pánfilo en la carta-prefacio de la apología' (fr.) pp. 128-135. Parece que Pánfilo, más que Eusebio, ha sido el verdadero autor de la carta prefacio. Orígenes queda presentado como un humilde comentarista de los misterios de la Escritura. Un hombre que se entregó enteramente a la vida religiosa y que se mantuvo siempre fiel a la Iglesia. Asceta y erudito, fue sobre todo un hombre eclesiástico, un sacerdote, un adversario de la herejía. Curiosamente falta el recuerdo del martirio de Orígenes. Cabe preguntarse si en el resto de la apología Pánfilo no ha buscado subrayar toda la actividad homilética del sacerdote Orígenes para corregir la imagen unilateral del sabio aventurado. A. Reymond, '«Apología en favor de Orígenes»: un estado de la cuestión' (fr.) pp. 136-145. Constaba de la carta prefacio, 6 libros y un apéndice. Rufino tradujo la carta prefacio y el libro I. R. D. Williams, 'El conocimiento del Padre por el Hijo en Orígenes' (ingl.) pp. 146-153. Orígenes flirteó con la idea de que el Hijo no es capaz de conocer todo lo conocido por el Padre, en el sentido de que no es capaz de participar una idéntica autoconciencia con el Padre. Esto es aún más comprensible si consideramos su ambiente intelectual. J. Rius-Camps, 'Subordinacionismo en Orígenes' (en español) pp. 154-186. La concepción que Orígenes comparte con los gnósticos de la habitud (¡sic!) esencialmente demiúrgica del Logos hacia la creación, resultará insostenible después de Nicea; pero en su tiempo nadie se escandalizaba de que el Hijo debiera su generación al acto volitivo por el que Dios se decidió a crear. P. Hofrichter, 'La comprensión del título cristológico «Unigénito» en Orígenes' (al.) pp. 187-193. Orígenes ha reservado el título a la divinidad preexistente de Jesús, porque en relación al Jesús terreno debía excluirla como doctrina docetista y gnóstica. R. Scognamiglio, '«Anthropos apodemon» (Mt 25,14): Problemas y estímulos para la cristología de Orígenes' (it.) pp. 194-200. La relación ausencia-presencia es pensada en términos cristológicos y ligada a la naturaleza teándrica de Cristo: el hombre se va, el Logos-Dios está perennemente presente entre los suyos. R. P. C. Hanson, '¿Enseñó Orígenes que el Hijo es *ek tês ousías* del Padre?'(ingl.) pp. 201-202. Hay prueba escasa, pero definitiva, de que evitó el decirlo. E. Schadel, 'Sobre el concepto de Trinidad de Orígenes' (al.) pp. 203-214. Gracias a una teoría del ser triadológica le es posible a Orígenes concebir la *arkhikê trias* como «de quien» originario, como «en quien» mediador y como «a quien» culminador, que abarca todo ser.

J. A. McGuckin, 'Las formas cambiantes de Jesús' (ingl.) pp. 215-222. Para Orígenes la obra salvífica del Logos es un proceso tan dinámico que no sólo queda representada por la gran metamorfosis que es la encarnación, sino también por pequeñas metamorfosis por el bien de individuos. Subraya su creencia de que el Logos adoptó la carne sólo como una necesiadad de la economía y por razones pedagógicas, en un proceso destinado a conducir a realidades más altas. A. Le Boulluec, 'Controversias en torno a la doctrina de Orígenes sobre el alma de Cristo' (fr.) pp. 223-237. La doctrina de Orígenes sobre el alma de Cristo tiene para él una función heurística. A través de sus alteraciones sucesivas sigue siendo un término de comparación fecundo para clarificar conceptos en cristología, tanto en la historia de los dogmas como en cristología especulativa. M. Harl, 'La preexistencia de las almas en la obra de Orígenes' (fr.) pp. 238-258. La preexistencia de las almas no es sino un modo de expresar que Dios no es responsable del mal, que cada uno elige su suerte. Por haberse detenido sobre su obra sistemática, el PArch, y no haber respetado la diversidad de registros de su lenguaje, los adversarios de Orígenes han endurecido sus tesis. G. Bostock,'Las fuentes de la doctrina de Orígenes sobre la preexistencia' (ingl.) pp. 259-264. Orígenes no basa su doctrina de la preexistencia en Platón sino en Filón y en una interpretación de la Biblia inspirada por el judaísmo.

Universidad Pontificia de Salamanca

K. Comoth, 'Hegemonikon. El recurso del Maestro Eckhart a Orígenes' (al.) pp. 265-269. U. Bianchi, 'El tratamiento del alma por Orígenes y el debate sobre la metensomatosis' (ingl.) pp. 270-281.Los conceptos de existencia previa, pecado previo e incorporación *(ensômatôsis)* quedan indisolublemente vinculados. En cambio el término *metensômatôsis* quedaba comprometido como una doctrina absurda. H. Crouzel, 'La apocatástasis en Orígenes' (fr.) pp. 181-290. La doctrina origenista de la apocatástasis no es ni tan simple ni tan firme como eso a que la han reducido los origenistas posteriores y las disputas de que ha sido objeto.

G. Dorival, 'Orígenes y la resurrección de la carne' (fr.) pp. 291-321. Orígenes, cada vez más preocupado de no herir la fe de los simples, si en su primer período ataca de frente la concepción carnal de la resurrección, luego afirma la resurrección de la carne (Resur, PArch), pero su concepción sigue en realidad en la línea del ComPs 1,5 y de Strom: una concepción «espiritual» de la resurrección de la carne. Considera Dorival que la doctrina del cuerpo resucitado esferoide es el resultado de una cierta lectura, hecha por gente inteligente, del Resur y del PArch. P. Pisi, 'Pecado de Adán y caída de los *noes* en la exégesis origeniana' (it.) pp. 322-335. La línea horizontal de la historia aparece siempre condicionada y subordinada a la vertical. En el mismo momento en que Orígenes afirma la solidaridad del género humano en el progenitor pecador, no puede evitar el aludir como alternativa a la hipótesis de la preexistencia que domina toda su especulación. M. Aveta, 'Algunas observaciones sobre la valoración origeniana de la corporeidad y del matrimonio' (it.) pp. 36-343. En el sistema de Orígenes, donde la corporeidad 'crasa' es vista bajo una luz más bien crítica, es donde paradójicamente (en contraste con el *Liber graduum* siríaco) se nota una mayor tolerancia respecto de la actividad sexual. A. van de Hoek, 'Señora y sierva. Un tema alegórico en Filón, Clemente y Orígenes' (ingl.) pp. 344-348. Orígenes no continúa la línea de pensamiento de Clemente y, en cierto sentido, queda más cerca de Filón. Para Orígenes el aspecto pedagógico del entrenamiento filosófico queda al servicio de la explicación de la Escritura. P. O'Cleirigh,'Conocimiento del mundo en Orígenes', pp. 349-351. La tajante distinción entre conocimiento de este mundo y conocimiento del mundo espiritual, queda aminorada por la presencia de lo espiritual dentro de este mundo. R. Gögler, 'Orígenes como creyente y como teólogo' (al.) pp. 352-357. Orígenes utiliza, condena o rechaza todo lo filosófico en la medida en que es compatible y sirve a su fe bíblica y eclesiástica. J. S. O'Leary, 'Cómo leer a Orígenes' (ingl.) pp. 358-360. Los textos de Orígenes pueden resultarnos vivos si hacemos entrar en juego, una frente a otra, las tradiciones de fe y razón, descubriendo la forma que su latente rivalidad tomó en este período único de nuestra tradición.

Para salir al paso a la desmesurada amplitud que acabaría tomando esta reseña, y aún prescindiendo de los 3 seminarios, nos limitamos a dar los títulos de la tercera parte: E. Osborn, 'Causalidad en Platón y Orígenes' (ingl.) pp. 362-369; K. J. Torjesen, 'Soteriología pedagógica desde Clemente a Orígenes' (ingl.) pp. 370-378; J.-N. Guinot, 'La herencia origeniana de los comentaristas griegos del profeta Isaías' (fr.) pp. 379-389; G. C. Berthold, 'Historia y exégesis en Evragio y Máximo'(ingl.) pp. 390-404; J. F. Dechow, '«Herejía» de Orígenes: desde Eustasio a Epifanio' (ingl.) pp. 405-409; R. P. C. Hanson, 'La influencia de Orígenes sobre la controversia arriana' (ingl.) pp. 410-423; A. H. B. Logan, 'Orígenes y el desarrollo de la teología trinitaria' (ingl.) pp. 424-429; A. Mehat, 'Adivinación pagana y profecía cristiana. La pitonisa, Orígenes y S. Juan Crisóstomo' (fr.) pp. 436-441; T. Kobusch, 'El cristianismo como la verdadera filosofía. Sobre la relación entre platonismo y cristianismo en Orígenes' (al.) pp. 442-446.

Universidad Pontificia de Salamanca

U. Berner, 'Orígenes y el problema del sincretismo'(al.) pp. 447-458; H. Waldmann, 'Apuntes sobre la integración de ideas orientales en Orígenes (Mazdeismo, Zurvanismo)' (al.) pp. 459-464; C. Kannengieser, 'Orígenes en el Occidente criatiano hasta el tiempo de la Reforma' (al.) pp. 465-470; L. Lies, 'La concepción de la Eucaristía de Orígenes entre las confesiones' (al.) pp. 471-483.

El lector podrá hacerse una idea de la vitalidad de los actuales estudios sobre Orígenes, bien reflejada en este volumen.

Ramón Trevijano

J. M. dos Santos Ferreira, *Teologia do Espíritu Santo em Agostinho de Hipona*. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia de Lisboa. Coleção «Fundamenta», 3 (Lisboa: Edições Didaskalia 1987) 115 pp.

El autor se centra en la doctrina agustiniana sobre el Espíritu Santo en el *De Trinitate* y en los *Tractatus in Joannis Evangelium*. Revelar el culmen de la perfección, que consiste en el conocimiento y en la fruición del propio misterio, y conducir hasta él, es el objetivo y también el contenido de la predicación de Agustín. La tercera persona divina en la Trinidad aparece como Espíritu del Padre y del Hijo,que, enviado por ambos en el tiempo de la Iglesia,procede eternamente de Uno y de Otro, como mutua caridad, por lo que es, en la Iglesia, fuente de amor y de unidad. Agustín utiliza con frecuencia la fórmula *mía ousía, treîs hypostáseis;* pero confiesa no discernir la diferencia entre los términos de la fórmula. Pese a la limitación de los conceptos, no pone en duda la subsistencia personal del Espíritu Santo. Entre las categorías de substancia y accidente recurre a la de relación. En la Trinidad, expresar las características propias de cada una de las personas, es lo mismo que expresar sus relaciones mutuas y ésto en la unidad de la misma esencia. Dirigiéndose a los hombres, la relación del E. S. no es como la del Verbo, de persona a naturaleza, sino de persona a persona, en cuya intimidad viene a habitar.

La doctrina que afirma ser el E. S. el nexo y el amor que une al Padre y al Hijo es casi enteramente original de Agustín; aunque Mario Victorino lo presenta ya como nexo en sus himnos trinitarios de h. 363. Agustín comienza a hablar del E. S. como caridad a partir del *De musica*. La caridad es común a las tres personas; pero el E. S. recibe como propio el nombre de Caridad, lo mismo que el Verbo recibe el de Sabiduría. Se apoya en 1Jn 4,7-8.13. También tiene gran importancia para la elaboración de su pensamiento Rom 5,5. En toda su reflexión sobre el E. S. entendido como don de Dios, A. parece moverse en el ámbito de la economía y no tanto de la ontología. El título de «Don», directamente paralelo al de «Verbo», parece revestido de un contenido teológico, que es lo que poseen las nociones también paralelas de *nativitas* y *processio;* pero A. no llevó a las últimas consecuencias su principio fundamental de teología trinitaria, de la manifestación de la ontología por la economía. Cada una de las personas se apropia de manera personal la unidad esencial. En la Trinidad, *mens, verbum, amor,* el segundo término es generado, pero no el tercero.

El E. S. es dado a cada uno de los cristianos en razón directa de la fe con que lo acoge. De la negación a la proclamación, del temor a la intrepidez, de

Universidad Pontificia de Salamanca

la esclavitud a la libertad, tal es el itinerario recorrido por el que recibe el don del Paráclito. Como él mismo es el Espíritu de Amor del Padre y del Hijo, progresar en la caridad es condición de posibilidad del conocimiento espiritual de toda la verdad. El E. S. de que nos habla A. es aquél que la Palabra de Dios nos revela y la fe católica reconoce y adora. A. está convencido de que las misiones del Hijo y del E. S. no son más que las procesiones eternas, en cuanto manifestaciones en el tiempo y comunicadas a los hombres. Proveerá un sólido fundamento a la doctrina de la procesión *a Patre Filioque*, que no relativiza el carácter fontal de persona del Padre, tan cara a los orientales. Ni la relación de paternidad y filiación, que une recíprocamente las dos primeras personas, puesto que A. afirma que es el Padre quien da al Hijo el que también proceda de él su común Espíritu. No hay otro Espíritu sino el que Cristo nos reveló y envió: el Espíritu del Padre y del Hijo, que es Espíritu Paráclito en la Iglesia.

La bibliografía reseñada (pp. 108-109) es escasa, pero centrada en el tema. Estimamos que este libro puede proporcionar a sus lectores una buena síntesis de la pneumatología agustiniana, con las limitaciones debidas a su origen, en un análisis ceñido primeramente a las dos obras antes señaladas y, por ello mismo, un tanto desconectada de la tradición teológica anterior y contemporánea del santo de Hipona.

Ramón Trevijano

E. Romero Pose (ed.), *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, Scriptores Graeci et Latini Academiae Lynceorum editi (Romae: Typis Officinae Polygraphicae 1985) I-II, XXI, 673+545 pp.

El prefacio hace una presentación de los códices de los Comentarios de Beato al Apocalipsis, muy estimados, difundidos y utilizados en el Medievo. Incluye los fragmentos, sirviéndose de las siglas establecidas por H. A. Sanders, añadiendo entre paréntesis las indicadas por W. Neuss. Suman 31. Se conjetura que el Comentario fue publicado el 786; pero el testigo textual más antiguo es de mediados del s. IX y el más reciente del s. XVI. Sanders distribuye los códices en tres clases, correspondientes a tres ediciones hechas por Beato en 776, 784 y 786. La primera clase transmite la tercera edición; la segunda, una recensión de la misma, y la tercera que corresponde a la primera o segunda edición. Sin embargo, W. Neuss puso objeciones a la triple edición conjeturada por Sanders y retrotrajo todos los manuscritos a un solo arquetipo. Ultimamente T. Martín ha prestado particular atención a la escritura de los códices y fragmentos, y M. C. Díaz a la ubérrima transmisión de los textos.

Las ediciones impresas comienzan con la de Flórez (1770), quien ya notó que Beato había compuesto sus comentarios con innumerables extractos de Padres, tomados literalmente. La edición de Sanders (1930) queda viciada por su conjetura textual y su descuido de las fuentes literarias. No advirtió que en el comentario se esconde un compendio de toda la tradición anterior. El estudio de Neuss se centra en las imágenes, pintura y escritura de los códices. H. L. Ramsay investiga con precision las fuentes. Es la línea en la que avanza Romero Pose; pues, como definía Ambrosio de Morales, la obra de Beato es en realidad una *Catena in Apocalypsin;* si bien el de Liébana silencia con frecuencia sus fuentes. El comentario permite restituir las exposiciones de Victorino (Jerónimo), Apringio y, sobre todo, Ticonio. Más otros,

Universidad Pontificia de Salamanca

como Jerónimo, Agustín, Ambrosio, Fulgencio, Gregorio de Elvira, Gregorio Magno, Isidoro, Baquiario y, acaso, Ireneo. Los editores de Victorino de Petau y Apringio no tuvieron en cuenta lo mucho que ilustra Beato la tradición de sus textos. Sobre todo, la importancia de Beato queda en la fidelidad con que, silenciando su nombre, copia del donatista Ticonio (h. 330-390). Lo que permite reconstruir gran parte del comentario de este último. Los empréstitos de Beato a Ticonio se pueden confrontar con los de Primasio, Cesáreo, Beda, los fragmentos de Turín y otros muchos; en particular con el estilo, vocabulario y argumentos de *Libri Regularum*.

El texto editado por Romero Pose lleva su aparato bíblico y el de Padres y otros autores.Un tercer aparato recoge las variantes textuales. Muchas veces esta recensión del texto se aparta de la de Sanders y se aproxima a la de Flórez. En la distribución del texto busca separar las partes que corresponden a fuentes particulares. Indica al margen la paginación de Flórez y de Sanders.

Corresponde a los expertos en ediciones críticas o estudiosos de Beato el presentar sus observaciones documentadas. Un lego en ambos campos tiene que limitarse a admirar el inmenso trabajo, la amplitud de erudición y las dotes de intuición que transparenta una publicación como ésta. Es de suponer que, salvo un hallazgo inesperado e improbable de manuscritos, estos dos volúmenes pasarán a ser la edición definitiva de Beato. Por ello queremos expresar nuestra más cordial enhorabuena al autor y amigo. No queremos concluir sin felicitar también a la casa editora por la nitidez tipográfica.

Ramón Trevijano

2) MORAL

F. Alarcón Alarcón, *El matrimonio celebrado sin fe* (Almería: Librería Pastoral 1988) 305 pp.

La oba recoge, casi en su taotalidad, el contenido de la tesis doctoral que bajo el título *Celebrar sin fe el matrimonio entre bautizados* presentó su autor el 19 de junio de 1987 en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma.

La opinión del P. Zalba, censor de la misma tesis, no puede ser más elogiosa: Estudio notable por la claridad de concepto y expresión y por el orden en la exposición, así como por el tono nada polémico y sumamente respetuoso en los casos no muy frecuentes en que hace alguna crítica a otros escritores.

Un primer capítulo estudia el matrimonio como problema teológico, con abundantes referencias al pensamiento expresado con anterioridad al Sínodo de 1980, concluyendo con unas precisiones sobre la validez jurídica y la validez teológica, que es la que interesa al autor.

El segundo considera el contenido de los conceptos de matrimonio y sacramento, tanto desde la doctrina del Magisterio como desde la reflexión teológica. De una y otra se deduce que la sacramentalidad del matrimonio no consiste en rito eclesial alguno. Es importante subrayar, con el autor, esa

Universidad Pontificia de Salamanca